Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/anthropos0024pwsc

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Band / Tom. XXV ⚜ 1930.

Mit 39 Tafeln
35 Textillustrationen
4 Karten

Avec 39 planches
35 gravures de texte
4 cartes

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder:

PP. TH. BRÖRING, M. GUSINDE, G. HÖLTKER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Mechitharistengasse 4.

UNIVERSITY OF ARIZONA LIBRARY

INDEX.

Index Auctorum.

Pag.

Angulo Jaime, de, and *Freeland L. S.:* A Practical Scheme for a Semantic Classification ..... 137—146

Birket-Smith Kaj: Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung (ill.) (Karten) ..... 3—23

Conzemius Eduard: Sur les *Garif* ou *Caraïbes* noirs de l'Amérique Centrale 859—877

Darlington H. S.: The probable origin of some North American dice games (ill.) ..... 303—310

Delille A. P.: Besnijdenis bij de Aluunda's en Aluena's in de streek ten Zuiden van Belgisch-Kongo (grensstreek Belgisch-Kongo-Angola) (ill.) 851—885

Delmas L. P., des Pères Blancs: La vache au Ruanda (ill.) ..... 945—952

Doutreligne Denis P.: Contributions à l'étude des Populations *Dioy* du *Lang Long* (Prov. *Koui Tcheou* méridional, Chine) (ill.) ..... 163—172

Dubois H. M., P., S. J.: Le caractère des Betsileo (Madagascar) ..... 209—237

Höltker Georg, P., S. V. D.: Die Familie bei den Azteken in Altmexiko ..... 465—526

Hörmann K.: Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung ..... 975—979

Hornbostel Erich M., v.: Chinesische Ideogramme in Amerika (ill.) ..... 953—960

Imbelloni J., Prof. Dr.: Die Arten der künstlichen Schädeldeformation (Zusammenfassender Bericht) (ill.) ..... 801—830

Kern Fritz: Die Welt, worein die Griechen traten ..... 195—207

Kolinski Mieczyslaw: Die Musik der Primitivstämme auf Malaka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik (ill.) ..... 585—648

Koppers Wilhelm, P., S. V. D.: Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China ..... 981—1002

Maes J., Dr.: Le Tissage chez les populations du Lac Leopold II (ill.) ..... 393—408

Meier Joseph, M. S. C.: Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen" ..... 73—135

Mostaert A. et *Shmedt A., de:* Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental ..... 657—669 961—973

Pancritius Marie: Aus mutterrechtlicher Zeit. Blaubart. ..... 879—909

Plischke Hans: Gürtelinvestur polynesischer Oberhäuptlinge ..... 147—162

Riley Baxter E., Rev. †: Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua (Karte) ..... 173—194 831—850

Röck Fritz, Univ.-Doz. Dr.: Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern (ill.) ..... 255—302

Schebesta Paul, P., S. V. D.: Die *Efe*-Pygmäen (ill.) ..... 311—314

Schebesta Paul, P., S. V. D.: Die Ituri-Pygmäen-Expedition ..... 579—583

Schmidt W., P., S. V. D.: Der Monotheismus der Primitiven ..... 703—709

Schrijnen Jos., Mgr. Prof. Dr.: Volkskunde und religiöse Volkskunde ..... 239—254

Schwientek P., S. V. D.: Shintô auf Sado (ill.) (Karte) ..... 671—701 911—944

Spann-Rheinsch Erika: Kretische und vorgriechische Sprache. I. Ein kretischer Heilspruch ..... 1003—1009

Tauern Odo D., Dr. †: Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran ..... 567—578

Uhlenbeck C. C., Prof. Dr.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde ..... 649—656

233965

Pag.

Vanoverbergh Morice, C. I. C. M.: Negritos of Northern Luzon again 25—71 527—565
Wölfel Dominik Josef, Dr.: Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln ..... 711—724
Wölfel Dominik Josef, Dr.: La Curia Romana y la Corona de España en la defensa de los aborígenes Canarios ..... 1011—1083
Zyhlarz Ernst, Dr.: Das meroïtische Sprachproblem ..... 409—463

Index Rerum.

Generalia et Europa.

Angulo Jaime, de, and *Freeland L. S.:* A Practical Scheme for a Semantic Classification ..... 137—146
Birket-Smith Kaj: Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung (ill.) (Karten) ..... 3—23
Hörmann K.: Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung ..... 975—979
Imbelloni J., Prof. Dr.: Die Arten der künstlichen Schädeldeformation (Zusammenfassender Bericht) (ill.) ..... 801—830
Kern Fritz: Die Welt, worein die Griechen traten ..... 195—207
Meier Joseph, M. S. C.: Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen" ..... 73—135
Pancritius Marie: Aus mutterrechtlicher Zeit. Blaubart ..... 879—909
Röck Fritz, Univ.-Doz. Dr.: Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern (ill.) ..... 255—302
Schmidt W., P., S. V. D.: Der Monotheismus der Primitiven ..... 703—709
Schrijnen Jos., Mgr. Prof Dr.: Volkskunde und religiöse Volkskunde ..... 239—254
Spann-Rheinsch Erika: Kretische und vorgriechische Sprache. I. Ein kretischer Heilspruch ..... 1003—1009
Uhlenbeck C. C., Prof. Dr.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde ..... 649—656
Wölfel Dominik Josef, Dr.: Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln ..... 711—724
Wölfel Dominik Josef, Dr.: La Curia Romana y la Corona de España en la defensa de los aborígenes Canarios ..... 1011—1083

Asia.

Doutreligne Denis P.: Contributions à l'étude des Populations *Dioy* du *Lang Long* (Prov. *Koui Tcheou* méridional, Chine) (ill.) ..... 163—172
Kolinski Mieczyslaw: Die Musik der Primitivstämme auf Malaka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik (ill.) ..... 585—648
Koppers Wilhelm, P., S. V. D.: Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China ..... 981—1002
Mostaert A. et *Shmedt A., de:* Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental ..... 657—669 961—973
Schwientek P., S. V. D.: Shintô auf Sado (ill.) (Karte) ..... 671—701 911—944

Africa.

Delille A. P.: Besnijdenis bij de Auunda's en Aluena's in de streek ten Zuiden van Belgisch-Kongo (grensstreek Belgisch-Kongo-Angola) (ill.) ..... 851—858
Delmas L. P., des Pères Blancs: La vache au Ruanda (ill.) ..... 945—952
Dubois H. M., P., S. J.: Le caractère des Betsileo (Madagascar) ..... 209—237
Maes J., Dr.: Le Tissage chez les populations du Lac Leopold II (ill.) ..... 393—408
Schebesta Paul, P., S. V. D.: Die *Efe*-Pygmäen (ill.) ..... 311—314

Pag.

Schebesta Paul, P., S. V. D.: Die Ituri-Pygmäen-Expedition ..... 579—583
Zyhlarz Ernst, Dr.: Das meroïtische Sprachproblem ..... 409—463

America.

Conzemius Eduard: Sur les *Garif* ou *Caraïbes* noirs de l'Amérique Centrale 859—877
Darlington H. S.: The probable origin of some North American dice games (ill.) 303—310
Höltker Georg, P., S. V. D.: Die Familie bei den Azteken in Altmexiko .... 465—526
Hornbostel Erich M., v.: Chinesische Ideogramme in Amerika (ill.) ..... 953—960

Oceania.

Plischke Hans: Gürtelinvestur polynesischer Oberhäuptlinge ..... 147—162
Riley Baxter E., Rev. †: Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua (Karte) ..... 173—194 831—850
Tauern Odo D., Dr. †: Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran ..... 567—578
Vanoverbergh Morice, C. I. C. M.: Negritos of Northern Luzon again 25—71 527—565

Analecta et Additamenta.

Pag.

La sécularisation des missions franciscaines du Chaco bolivien *(Dr. A. Métraux)* .. 315
Bemerkungen zum Kalender einiger südnilotischer Stämme *(Dr. Walter Hirschberg, Wien)* 316
Problematische Wegmarken in Tripolitanien *(Dr. Rich. Pfalz, Florenz)* 321
Die 24. Tagung des Internationalen Amerikanisten-Kongresses in Hamburg *(Georg Thilenius, Präsident, Rud. Großmann, Sekr.)* 323
Deutsche Anthropologische Gesellschaft *(Thilenius, erster Vorsitzender)* 324
La fête du mouton au Mzab *(P. A. Giacobetti)* 729
Accidents de la naissance chez les Babemba *(P. Ed. Labreque)* 730
Der Ursprung der koreanischen Schrift *(P. F. X. Biallas, S. V. D.)* 731
Italienischer Geographischer Kongreß in Neapel, 22. bis 29. April 1930 *(Dr. Rich. Pfalz, Florenz)* 736
Volkszählung und kartographische Festlegung der Kasten und Stämme in Indien .. 737
Vernichtung von Manuskripten *(P. W. Schmidt)* 1085
Das Bärenfest bei den Ainu *(Dr. Masao Oki)* 1088

Index Miscellaneorum.

Europa und Allgemeines.

Pag.

St. Richarz: Über das Alter des Menschengeschlechtes 325
H. Michna: Erziehung und Unterricht 325
A. Krämer: Anfänge und Unterschiede des Flechtens und Webens 326
R. Pittioni: Ursprung der zweirädrigen Streitwagen 326
Gösta Berg: Ursprung der europäischen Kornfegemaschine 327
Paolo Grazioni: Die Venus von Savignano 327
Dr. Fr. Krause: Kulturwandel und Volkstum 739

Europe et Generalités.

Pag.

St. Richarz: L'âge du genre humaine 325
H. Michna: Formes d'éducation et d'enseignement 325
A. Krämer: Origines et des différences de l'art de tresser et de tisser 326
R. Pittioni: L'origine des chars de guerre à deux roues 326
Gösta Berg: L'origine de l'émondoir à blé en Europe 327
Paolo Grazioni: La Vénus de Savignano 327
Dr. Fr. Krause: L'évolution de la civilisation et le caractère ethnologique du peuple 739

	Pag.
R. Pettazzoni: Tinia	739
P. Rivet: Vergleich der Sprachen Ozeaniens mit denen von Sumer und Südostasien	739
E. E. Evans-Pritchard: Studie über die Verwandtschaft in den primitiven Gesellschaften	740
L. T. Hobhouse: Verhältnis zwischen den Gruppen und Stämmen bei den primitivsten Völkern	740
M. Zamiatnine: Die Mousterienstation von Ilskaia	741
H. V. Vallois: Über den monophyletischen Ursprung des Menschen	741
H. Plischke: Das Zeitalter der Weltumseglungsfahrten und die Naturvölker	1091
A. M. Tallgren: Zur osteuropäischen Archäologie	1093
W. Havers: Syntax und primitive Kultur	1093
V. J. Mansikka: Zauberspruch in Litauen	1094

	Pag.
R. Pettazzoni: Tinia	739
P. Rivet: Comparaison de langues de l'Océanie avec celles de Sumer et du Sud-Est de l'Asie	739
E. E. Evans-Pritchard: Étude sur la parenté dans les sociétés primitives	740
L. T. Hobhouse: Rapports entre les groupes et tribus chez les plus primitifs	740
M. Zamiatnine: La station mousterienne d'Ilskaia	741
H. V. Vallois: Sur l'origine monophylétique de l'homme	741
H. Plischke: l'Epoque des circonnavigations du monde et les peuples primitifs	1091
A. M. Tallgren: Au sujet de l'archéologie est-européenne	1093
W. Havers: Syntaxe et culture primitive	1093
V. J. Mansikka: Formule magique en Lithuanie	1094

Asien.

Otto Kümmel: Die ältesten Wechselbeziehungen und Kulturverwandtschaften zwischen Europa und Ostasien	327
H. Lüders: Eine Überschau über Philologie, Geschichte und Archäologie in Indien	328
Robert Heine-Geldern: Orissa und die Mundavölker	328
J. H. Hutton: Kulturelle Verwandtschaft zwischen den Oraon und bestimmten Völkern in Assam	329
Atul K. Sur: Some Bengali kinship usages	329
M. D. Raghavan: Heirat durch Umbinden des *tali*	329
Sarat Chandra Mitra's: Parallelismus in indischen und japanischen Mythen	330
W. C. Mac Leod: Witwenopfer	330
O. G. Wesendonk: *Aramati-*, als arische Erdgottheit	742
J. H. Hutton: Das Nationalspiel der Fiji-Insulaner, *veitingga* genannt, auch in Assam bekannt	742
L. Ehrlich: Der Schamanismus in Sibirien	742

Asie.

Otto Kümmel: Les plus anciennes rélations reciproques et parentés culturelles entre l'Europe et l'Asie orientale	327
H. Lüders: Un tableau de la philologie, de l'histoire et de l'archéologie aux Indes	328
Robert Heine-Geldern: L'Orissa et les peuples mundas	328
J. H. Hutton: Une parenté culturelle entre les Oraons et certains peuples dans l'Assam	329
Atul K. Sur: Some Bengali kinship usages	329
M. D. Raghavan: Mariage en se mettant le *tali*	329
Sarat Chandra Mitra's: Un parallélisme remarquable entre les mythes indiens et japonais	330
W. C. Mac Leod: La mise à mort de la veuve offerte en sacrifice	330
O. G. Wesendonk: *Aramati-*, divinité terrestre arienne	742
J. H. Hutton: Le jeu national des inlulaires de Fiji, appelé *veitingga,* est également connu dans l'Assam	742
L. Ehrlich: Le chamanisme en Sibérie	742

Pag.

W. Barthold: Geschichtliche Erforschung der Türkvölker 743
L. Watelin: Grabungen in Kish 743
M. Semper: Das Nichtarische im alten Persertum 744

J. H. Hutton: Assam Megaliths 745
H. H. van der Osten: Wichtiges Material über die Hittiten 1095
A. Anglade and Newton, S. J.: The Dolmen of the Pulney Hills 1095
Leo Sternberg: Der Zwillingskult in China und die indischen Einflüsse 1096

H. Findeisen: Die Fischerei im Leben der altsibirischen Völkerstämme 1096
H. Findeisen: Reisen und Forschungen in Nordsibirien 1097

J. H. Hutton: Schädelverzierung in Assam 1097

Afrika.

G. O. Whitehead: Authors of the Southern Sudan 330
E. Lampen: A short account of Meidop 331
C. A. Willis: Cult of *deng* 331
Bernhard Struck: Bibliographie der südlichen Sudansprachen 331
W. D. van Wijngaarden: Eines der interessantesten Denkmäler des Reichsmuseums in Leiden 331

N. Stam: Die Bahanga 745
H. Baumann: Die Eingeweide des Leichnams eines Zauberers 746
M. Pieper: Ein Bild des Reichtums der ägyptischen Märchenwelt 746
H. Kroll: Die Haustiere der Bantu 1097

Dr. V. Lebzelter: Heilkunde der Bergdaman 1098
P. Schebesta: Die religiösen Anschauungen der Asena 1098
Léon Classe: Das höchste Wesen der Banyarwanda in Ruanda 1098
G. Gaton-Thompson: Ursprung der Zimbabwe-Kultur 1099
G. Brunton: Die beiden ältesten Kulturen in Ägypten 1099

Amerika.

William Duncan Strong: Cross-Cousin Marriage of the Northeastern Algonkian 332

Pag.

W. Barthold: L'étude historique des peoples turcs 743
L. Watelin: Des fouilles à Kish .. 743
M. Semper: Les éléments non-ariens dans l'antique civilisation des Perses 744
J. H. Hutton: Assam Megaliths .. 745
H. H. van der Osten: Documents importants au sujet des Hittites 1095
A. Anglade et Newton, S. J.: The Dolmen of the Pulney Hills 1095
Leo Sternberg: Le culte des jumeaux en Chine et les influences indiennes 1096
H. Findeisen: La pêche dans la vie des peuples paléosibériens 1096
H. Findeisen: Voyages et explorations dans la Sibérie septentrional 1097
J. H. Hutton: L'ornementation des crânes en Assam 1097

Afrique.

G. O. Whitehead: Les Authors of the Southern Sudan 330
E. Lampen: A short account of Meidop 331
C. A. Willis: Cult of *deng* 331
Bernhard Struck: Bibliographie des idiomes du Soudan méridional .. 331
W. D. van Wijngaarden: Un des monuments égyptiens les plus intéressants du musée national à Leyde 331
N. Stam: Les Bahangas 745
H. Baumann: Les intestins du cadavre d'un sorcier 746
M. Pieper: Un exposé de la richesse des contes égyptiens 746
H. Kroll: Les animaux domestiques des Bantous 1097
Dr. V. Lebzelter: La thérapeutique des Bergdaman 1098
P. Schebesta: Les idées religieuses des Asena 1098
Léon Classe: L'Etre Suprême des Banyarwanda au Ruanda 1098
G. Gaton-Thompson: L'origine de la culture des Zimbabwe 1099
G. Brunton: Les deux cultures les plus anciennes en Egypte 1099

Amerique.

William Duncan Strong: Cross-Cousin Marriage of the Northeastern Algonkian 332

	Pag.
Alfred B. Thomas: Ein altes Komanschen-Dokument, ein „Tally-Sheet“	332
L. Stuwe: Die chilenischen Felsbilder	332
E. W. Gifford: Pottery-Making in the Southwest	333
K. Sapper-Fr. Blom: Die Ruinen von San Clemente	334
R. Lehmann-Nitsche: Die Herkunft des Wortes „Gaucho“	334
A. Métraux: Umfärbung des Gefieders	334
Erich F. Schmidt: Relative Zeitbestimmung der prähistorischen Töpferwarentypen in Süd-Arizona	335
E. H. Morris: „Aztec Ruin“	335
S. K. Lothrop: Die polychromen Guanako-Mäntel in Patagonien	747
Otto Stoll-Fr. Termer: Vokabular der Sprache von Aguacatan II	747
A. Métraux: Andre Thevet	748
E. Nordenskiöld: Die Bienenzucht in Amerika	748
Constantine G. Rickards: Tlaloc-Ruine	748
„El Dia“ (San Salvador, 27. Sept. 1929): Ein bedeutungsvolles Pipil-Nahuat-Kulturlager	749
A. H. Gayton: Die Töpferei der Yokuten und westlichen Mono	749
E. Nordenskiöld: Amerikanische Indianer als Erfinder	1100
K. Birket-Smith: Drinking tube and tobacco pipe in North America	1100
Dr. D. G. Friederici: Die Frage der vorkolumbischen Einwanderung nach Amerika	1101
Rev. Sister M. Bernard: Religion und Magie bei den Cass Lake Ojibwa	1102
Rev. A. Turquetil: Die Religion der Zentraleskimo	1102
Conzemius: Die Rama-Indianer	1103
P. Sarasin: Prähistorie von Amerika	1103

Ozeanien.

Fr. Speiser: Ergebnisse aus anthropologischen Untersuchungen auf Espiritu Santo	336
J. W. van Nouhuys: Der Ursprung der Tumpal-Figuren	336

	Pag.
Alfred B. Thomas: Un vieux document des Comanches, un „Tally-Sheet“	332
L. Stuwe: Peintures sur roc du Chili	332
E. W. Gifford: Pottery-Making in the Southwest	333
K. Sapper-Fr. Blom: Les ruines de San Clemente	334
R. Lehmann-Nitsche: L'origine du terme „gaucho“	334
A. Métraux: Modifier la couleur du plumage	334
Erich F. Schmidt: Détermination chronologique relative des types préhistoriques d'ouvrage de poterie dans le Sud de l'Arizona	335
E. H. Morris: „Aztec Ruin“	335
S. K. Lothrop: Les manteaux polychromés de guanaco en Patagonie	747
Otto Stoll-Fr. Termer: Le vocabulaire de l'idiome d'Aguacatan II	747
A. Métraux: André Thevet	748
E. Nordenskiöld: L'apiculture en Amérique	748
Constantine G. Rickards: Les ruines de Tlaloc	748
„El Dia“ (San Salvador, 27. Sept. 1929): Une couche importante de civilisation Pipil-Nahuat	749
A. H. Gayton: La céramique de Yocoutes et des Monos de l'Ouest	749
E. Nordenskiöld: Indien d'Amérique comme inventeur	1100
K. Birket-Smith: Drinking tube and tobacco pipe in North America	1100
Dr. G. Friederici: La question de l'immigration précolombienne en Amérique	1101
Rev. Sister M. Bernard: Religion et magic chez les Cass Lake Ojibwa	1102
Rev. A. Turquetil: La religion des Esquimaux du Centre	1102
Conzemius: Les Rama-Indiens	1103
P. Sarasin: Préhistoire de l'Amérique	1103

Océanie.

Fr. Speiser: Les résultats de recherches anthropologiques dans l'île d'Espirtu Santo	336
J. W. van Nouhuys: L'origine des figures tumpaliennes	336

Pag.

A. W. Nieuwenhuis: Die psychologische Bedeutung der Inzesterscheinungen in Australien 337
H. Kunike: Tierfabel der Dayak auf Borneo 337
M. P. Rivet: Ähnlichkeiten in den Sprachen der feuerländischen Ona und der Patagonier mit denen Australiens 338
Aug. Eichhorn: Althawaiische Kultobjekte und Kultgegenstände 749
F. Speiser: Schlange, Phallus und Feuer 750
Dr. A. W. Nieuwenhuis: Die Entstehung der Polynesier und ihrer Kultur 1105
O. Dempwolf: Das austronesische Sprachgut in den polynesischen Sprachen 1105
E. D. Merill: Kultivierung und Gebrauch des Tabaks in Neu-Guinea 1106

Pag.

A. W. Nieuwenhuis: La signification psychologique des faits incestueux en Australie 337
H. Kunike: Apoloque des Dayaks dans l'île de Bornéo 337
M. P. Rivet: Analogies entre les langues des Ona de la Terre-de-feu et des Patagoniens et celles de l'Australie 338
Aug. Eichhorn: Des objets de culte paléo-hawaïen 749
F. Speiser: Le serpent, le phallus et le feu 750
Dr. A. W. Nieuwenhuis: L'origine des Polynésiens et de leur culture 1105
O. Dempwolf: Les éléments linguistiques austronésiens dans les langues polynésiennes 1105
E. D. Merill: La culture et l'usage du tabac dans la Nouvelle-Guinée 1106

Index bibliographicus.

Pag.

Abegg Emil: Der Messiasglaube in Indien und Iran *(Univ.-Doz. Dr. L. Walk)* 1113
Armstrong W. E.: Rossel Island *(Chr. Fürer-Haimendorf)* 1141
Banse Ewald: Buch der Länder, Landschaft und Seele der Erde *(P. D. Kreichgauer)* 757
Berg A. K., van: Affenmensch und Menschenaffe *(Josef Hnizdo)* 1148
Bernatzik Hugo Adolf: Zwischen weißem Nil und Belgisch-Kongo *(Dr. Walter Hirschberg)* 353
Birket-Smith Kaj: The Caribou Eskimos *(Dr. Herbert König)* 1108
Bittremieux Leo, C. I. C. M. Scheut: Wit en Zwart *(Dr. van Bulck)* 1109
Bogatyrew Pierre: Actes magiques *(Dr. Josef Léon Seifert)* 767
Bonnet Hans: Die Waffen des alten Orients *(P. D. Kreichgauer)* 351
Bonser Wilfrid: Proverb Literature *(P. G. Höltker, S. V. D.)* 1148
Bossert H. Th., Dr.: Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker *(P. D. Kreichgauer)* 348 1117
Bredt Johann: Volkskörperforschung *(Dr. Viktor Lebzelter)* 762
Breuil Henry, Burkitt M. C., Pollock Motagu: Rock Paintings of Southern Andalusia, a description of a neolithic and copper age art group *(Dr. Rich. Pittioni)* 345
Brown William Norman: The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water *(Dr. phil. et theol. L. Walk)* 359
Burkhardt Hans: Der rassenhygienische Gedanke und seine Grundlagen *(Dr. Viktor Lebzelter)* 763
Camerling Elisabeth: Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den großen Sunda-Inseln *(Christoph Fürer-Haimendorf)* 774
Capart Jean: Memphis à l'ombre des Pyramides *(P. D. Kreichgauer, S. V. D.)* 1139
Childe Gorden V.: The Danube in Prehistory *(Dr. Richard Pittioni)* 764
Clercq de, Mgr. A.: Nouvelle Grammaire Luba *(Dr. van Bulck)* 776
Dannemann Friedrich: Vom Werden der naturwissenschaftlichen Probleme *(Univ.-Doz. Dr. H. Trimborn)* 1146
Densmore Frances: Chippewa Customs *(P. Georg Höltker)* 347
Duggan-Cronin A. M.: The Bantu Tribes of South Africa *(Dr. Viktor Lebzelter)* 763

Pag.

Eberl Barthel: Die Eiszeitenfolge im nördlichen Alpenvorlande *(P. D. Kreichgauer)* 1137
Feghali Michel, Mgr.: Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban *(Dr. Kurt Levy)* 759
Festschrift für P. W. Schmidt *(Julius Lips)* 339
Filchner W.: Om mani padme hum *(P. M. Hermanns)* 362
Franz Leonhard: Vorgeschichtliches Leben in den Alpen *(Dr. Richard Pittioni)* 359
Gardiner Alan H. and *Sethe Kurt:* Egyptian letters to the dead mainly from the old and middle kingdoms *(Dr. H. Balcz)* 1135
Glasenapp Helmuth, v.: Britisch-Indien und Ceylon *(H. Niggemeyer)* 778
Goblet d'Alviella, Le Comte: Ce que l'Inde doit à la Grèce *(Dr. Fr. Wimmer)* 1128
Grousset R.: Histoire de l'Extrême-Orient *(P. Théodore Bröring)* 770
Hedin Sven: Auf großer Fahrt *(Dr. F. Witek)* 364
Heß J., Prof.: Luxemburger Volkskunde *(Prof. Dr. J. Feltes)* 1133
Hoffmann-Krayer E.: Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1923 und 1924 *(P. D. Kreichgauer)* 757
Ihle Alexander, Dr.: Das alte Königreich Kongo *(Dr. van Bulck)* 1112
Jenness D.: Comparative Vocabulary of the Western Eskimo Dialects *(Kaj Birket-Smith)* 362
Jenny Wilhelm A.: Verzierte Bronzespiegel aus nordkaukasischei Gräbern *(Dr. Richard Pittioni)* 355
Jerphanion G., de, S. J.: Mélanges d'Archéologie anatolienne *(P. D. Kreichgauer)* .. 771
Kanokogi K.: Der Geist Japans *(P. Theodor Bröring)* 755
Karandikar S. V.: Hindu Exogamy *(H. Niggemeyer)* 375
Kaudern Walter: Ethnographical Studies in Celebes *(Chr. Fürer-Haimendorf)* 1140
Klenck Wilhelm und *Scheidt Walter:* Niedersächsische Bauern *(Dr. K. Roth-Lutra)* 1122
Kolumbus Christoph: Die Entdeckung Amerikas *(P. Georg Höltker)* 771
Krämer Augustin, Prof. Dr.: Palau *(P. Plazidus Müller)* 346
Krieg Hans: Indianerland *(P. G. Höltker, S. V. D.)* 1147
Labouret Henri et *Rivet Paul:* Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVIIe siècle *(P. Georg Höltker)* 1126
Lachmann Robert: Musik des Orients *(P. Theodor Rühl)* 756
Laufer Berthold, Hambly D. Wilfrid and *Linton Ralph:* Tobacco and its Use in Africa *(Dr. W. Hirschberg)* 1147
Linné S.: Darien in the Past *(Univ.-Doz. Dr. Hermann Trimborn)* 758
Maes J., Dr.: Les Appuis-tête du Congo Belge *(Dr. van Bulck)* 776
Mathiassen Therkel: Material Culture of the Iglulik Eskimos *(Dr. H. König)* 1130
Miller Nathan: The Child in Primitive Society *(Univ.-Doz. Dr. L. Walk)* 1116
Mjöberg Eric: Durch die Insel der Kopfjäger *(Dr. R. Routil)* 353
Monfrini Stefano, P.: La Tribù dei Santal *(Chr. Fürer-Haimendorf)* 1139
Moszyński Kazimierz: Kultura ludowa Słowian *(Univ.-Prof. Dr. Milovan Gavazzi)* 760
Müller-Freienfels Richard: Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur *(P. Georg Höltker)* 765
Neugebauer P. V., Prof. Dr.: Astronomische Chronologie *(P. D. Kreichgauer)* 351
Newberry Percy E.: Ägypten als Feld für anthropologische Forschung *(Dr. Walter Hirschberg)* 772
Nyèssen D. J. H., Dr.: The Races of Java *(Dr. Viktor Lebzelter)* 355
O'Connel James F.: Elf Jahre in Australien und auf der Insel Ponape *(P. G. Höltker)* 765
Ohm Th., O. S. B.: Kulturen, Religionen und Missionen in Japan *(P. Jos. Schwientek)* 367
Peake Harold: The Origins of Agriculture *(Christoph Fürer-Haimendorf)* 770
Peake Harold and *Fleure Herbert John:* The Way of the Sea *(Dr. Robert Routil)* 766
Piper Hartmut: Der gesetzmäßige Lebenslauf der Völker Chinas und Japans *(P. G. Höltker, S. V. D.)* 1147
Preuß K. Th.: Monumentale vorgeschichtliche Kunst *(P. Georg Höltker)* 1126
Rahir E.: Musées Royaux du Cinquantenaire *(Dr. Richard Pittioni)* 358
Rank Otto: Seelenglaube und Psychologie *(Univ.-Doz. Dr. L. Walk)* 1116
Rasmussen Knud: Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos *(Dr. H. König)* 1130

Pag.

Rattray R. S., Capt., M. B. E., B. Sc (Oxon): Ashanti Kaw and Constitution *(Dr. Walter Hirschberg)* 344
Reko Viktor A., Prof.: Die Sprachen der Eingebornen Mexikos *(Univ.-Doz. Dr. Fritz Röck)* 366
Roy, Sarat Chandra: Oraon Religion and Customs *(Christoph Fürer-Haimendorf)* .. 360
Rüsche Fr.: Blut, Leben und Seele *(Univ.-Doz. Dr. L. Walk)* 1144
Sachs Curt: Geist und Werden der Musikinstrumente *(Dionys Bartha)* 1123
Saller K.: Die Keuperfranken *(Dr. K. Roth-Lutra)* 1121
Schebesta Paul: Among the Forest Dwarfs of Malaya *(Christoph Fürer-Haimendorf)* 361
Scheidt Walter: Lebensgesetze der Kultur *(P. D. Kreichgauer)* 769
Schmidt W.: Der Ursprung der Gottesidee *(Robert H. Lowie)* 751
Shapiro H. L.: Contributions to the craniology of Central Europe *(Univ.-Prof. Dr. Josef Weninger)* 761
Smith Grafton Elliot: The Migrations of early Culture *(Dr. Walter Hirschberg)* 773
Staden Hans: Ein deutscher Landsknecht in der Neuen Welt *(P. Georg Höltker)* 772
Steinen Karl, von den: Die Markesaner und ihre Kunst *(H. Plischke)* 753
Streit Carolus: Atlas hierarchicus *(P. Kirchgessner, S. V. D.)* 1138
Stülpner Kurt: Der Tote in Brauch und Glauben der Madagassen *(H. Dubois, S. J.)* 1132
Sydow Eckart, v.: Handbuch der afrikanischen Plastik. I. Bd.: Die westafrikanische Plastik *(Dr. Walter Hirschberg)* 1146
Trauwitz-Hellwig Joachim, v.: Urmensch und Totenglaube *(Dr. Richard Pittioni)* .. 355
Troels-Lund: Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten *(P. D. Kreichgauer)* 755
Tsuneyoshi Tsuzumi: Die Kunst Japans *(P. Theodor Bröring)* 374
Tucker A. N.: Suggestions for the spelling of the Transvaal Sesuto *(P. M. Schulien)* 363
Tzenoff Gantscho, Dr.: Die Abstammung der Bulgaren und die Urheimat der Slawen *(Dr. J. L. Seifert)* 1146
Wegener Georg: China *(P. Theodor Bröring)* 375
Wendel Adolf, Dr. theol.: Das Opfer in der altisraelitischen Religion *(P. Gr. Kappenberg)* 364
Werner Alice: Structure and Relationship of African Languages *(Dr. van Bulck)* .. 1111
Wolf Walter: Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres *(P. D. Kreichgauer)* 352
Wolff K. F.: Rassenlehre *(Dr. Fritz Flor)* 1120
Woolley Leonhard: Vor 5000 Jahren *(P. D. Kreichgauer)* 756

Index Illustrationum.

Generalia et Europa.

1 Textillustration, 2 Karten, „Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung" *(Kaj Birket-Smith)* 1 16
1 Tafel mit 2 Abbildungen, 19 Textillustrationen, „Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern" *(Univ.-Doz. Dr. Fritz Röck)* 260, 271, 275, 276, 278, 279, 280, 285, 288, 299 300
12 Tafeln mit 15 Abbildungen, 3 Textillustrationen, „Die Arten der künstlichen Schädeldeformation" (Zusammenfassender Bericht) *(Prof. Dr. J. Imbelloni)*
2 Tafeln mit 2 Abbildungen, „La Curia Romana y la Corona de España en la defensa de los aborígenes Canarios *(Dr. J. D. Wölfel)* 1057 1073

Asia.

1 Textillustration, „Contribution a l'étude des Populations *Dioy* du *Lang Long*" (Prov. *Koui Tcheou* méridional, Chine) *(P. Denis Doutreligne)* 167
5 Tafeln mit 9 Abbildungen, „Die Musik der Primitivstämme auf Malaka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik" *(Mieczyslaw Kolinski)* 592, 600 608
3 Tafeln mit 3 Abbildungen, 6 Textillustrationen, 1 Karte, „Shintô auf Sado" *(P. Schwientek, S. V. D.)* 920 928

Africa.

	Pag.
2 Tafeln mit 4 Abbildungen, „Die *Efe*-Pygmäen“ *(P. Paul Schebesta)*	320
7 Tafeln mit 12 Abbildungen, „Le Tissage chez les Populations du Lac Léopold II“ *(Dr. J. Maes)* 400	408
2 Tafeln mit 4 Abbildungen, 4 Textillustrationen, „Problematische Wegmarken in Tripolitanien“ *(Dr. Rich. Pfalz, Florenz)* 320	322
2 Tafeln mit 4 Abbildungen, „La vache au Ruanda“ *(Rev. L. Delmas, des Pères Blancs)*	952
3 Tafeln mit 10 Abbildungen, „Besnijdenis bij de Aluunda's en Aluena's in de streek ten Zuiden van Belgisch-Kongo (grensstreek Belgisch-Kongo-Angola)“ *(A. P. Delille)*	856

America.

1 Textillustration, „The probable origin of some North American dice games“ *(H. S. Darlington)*	304

Oceania.

1 Karte, „Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua“ *(Rev. E. Baxter Riley †)*	173

Band / Tom. XXV. Jänner-April 1930 Janvier-Avril Heft / Fasc. 1, 2.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Kaj Birket-Smith: Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung (ill.) (Karten)	3
Morice Vanoverbergh, C. I. C. M.: Negritos of Northern Luzon again	25
Joseph Meier, M. S. C: Kritische Bemerkungen zu J. WINTHUIS' Buch „Das Zweigeschlechterwesen"	73
Jaime de Angulo and L. S. Freeland: A Practical Scheme for a Semantic Classification	137
Hans Plischke: Gürtellavestitur polynesischer Oberhäuptlinge	147
P. Denis Doutreligne: Contributions à l'étude des Populations *Dioy* du *Lang Long* (Prov. *Koui Tcheou* méridional, Chine) (ill.)	163
Rev. E. Baxter Riley †: Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua (Karte)	173
Fritz Kern: Die Welt, worein die Griechen traten	195
Rév. Père H. M. Dubois, S. J.: Le caractère des Betsileo (Madagascar)	209
Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen: Volkskunde und religiöse Volkskunde	239
Univ.-Doz. Dr. Fritz Röck: Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern (ill.)	255
H. S. Darlington: The probable origin of some North American dice games (ill.)	303
P. Paul Schebesta: Die *Efe*-Pygmäen (ill.)	311

Analecta et Additamenta (315), Miscellanea (325), Bibliographie (339), Avis (377), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (385).

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. TH. BRÖRING, M. GUSINDE, G. HÖLTKER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

Analecta et Additamenta.

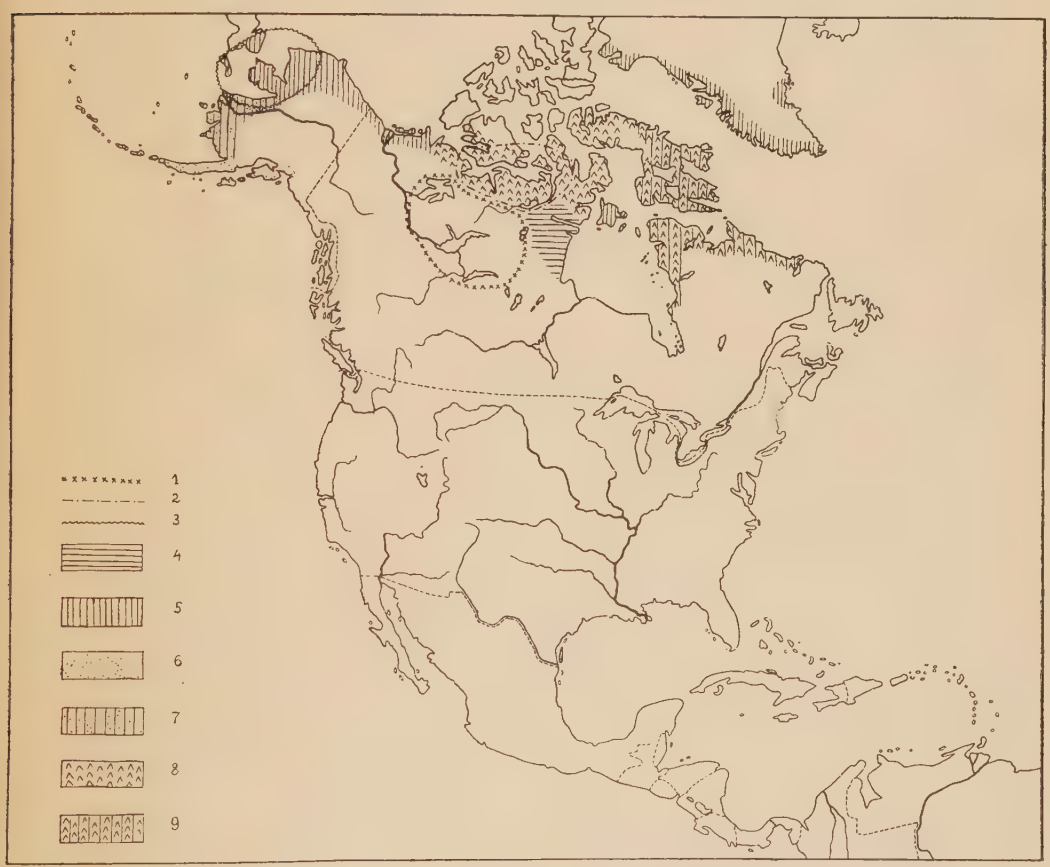
Seite

Métraux A., Dr.: La sécularisation des missions franciscaines du Chaco bolivien 315
Hirschberg Walter, Dr.: Bemerkungen zum Kalender einiger südnilotischer Stämme . . 316
Pfalz Rich., Dr.: Problematische Wegmarken in Tripolitanien 321
Thilenius Georg und **Großmann Rud.**: Die 24. Tagung des Internationalen Amerikanisten-Kongresses 323
Thilenius Georg: Deutsche Anthropologische Gesellschaft 324

Bibliographie.

Festschrift für P. W. Schmidt (Julius Lips) 339
Rattray R. S. Capt., M. B. E., B. Sc. (Oxon). Ashanti Law and Constitution (Dr. Walter Hirschberg) 344
Breuil Henry, Burkitt M. C., Pollock Montagu: Rock Paintings of Southern Andalusia, a description of a neolithic and copper age art group (Dr. Rich. Pittioni) 345
Krämer, Prof. Dr. Augustin: Palau (P. Plazidus Müller) 346
Densmore Frances: Chippewa Customs (P. Georg Höltker) 347
Bossert, Dr. H. Th.: Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker (P. D. Kreichgauer) 348
Neugebauer, Prof. Dr. P. V.: Astronomische Chronologie (P. D. Kreichgauer) 351
Bonnet Hans: Die Waffen der Völker des alten Orients (P. D. Kreichgauer) 351
Wolf Walter: Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres (P. D. Kreichgauer) 352
Mjöberg Eric: Durch die Insel der Kopfjäger (Dr. R. Routil) 353
Bernatzik Hugo Adolf: Zwischen weißem Nil und Belgisch-Kongo (Dr. Walter Hirschberg) 353
Nyèssen, Dr. D. J. H.: The Races of Java (Dr. Viktor Lebzelter) 355
Jenny Wilhelm A.: Verzierte Bronzespiegel aus nordkaukasischen Gräbern (Dr. Richard Pittioni) 355
Trauwitz-Hellwig Joachim v.: Urmensch und Totenglaube (Dr. Richard Pittioni) 355
Rahir E.: Musées Royaux du Cinquantenaire (Dr. Richard Pittioni) 358
Brown William Norman: The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water (Dr. phil. et theol. L. Walk) 359
Franz Leonhard: Vorgeschichtliches Leben in den Alpen (Dr. Richard Pittioni) 359
Roy, Sarat Chandra: Oraon Religion and Customs (Christoph Fürer-Haimendorf) 360
Schebesta Paul: Among the Forest Dwarfs of Malaya (Christoph Fürer-Haimendorf) . . 361
Filchner W.: Om mani padme hum (P. M. Hermanns) 362
Jenness D.: Comparative Vocabulary of the Western Eskimo Dialects (Dr. Kaj Birket-Smith) 362
Tucker A. N.: Suggestions for the spelling of the Transvaal Sesuto (P. M. Schulien) . . 363
Sven Hedin: Auf großer Fahrt (Dr. F. Witek) 364
Wendel, Dr. theol. Adolf: Das Opfer in der altisraelitischen Religion (P. Gr. Kappenberg) 364
Reko, Prof. Viktor A.: Die Sprachen der Eingebornen Mexikos (Univ.-Doz. Dr. Fritz Röck) 366
Ohm Th., O. S. B.: Kulturen, Religionen und Missionen in Japan (P. Jos. Schwientek) . 367
Tsuneyoshi Tsuzumi: Die Kunst Japans (P. Theodor Bröring) 374
Wegener Georg: China (P. Theodor Bröring) 375
Karandikar S. V.: Hindu Exogamy (H. Niggemeyer) 375

Diesem Hefte liegen drei Prospekte bei: Verlag A. SCHROLL & Co., Wien; Administration des „Anthropos", P. Dr. G. ROYEN: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde und Rev. A. G. MORICE: The Carrier Language (Einladung zur Subskription!!).



Kulturtypen der Eskimos.

1. Hypothetisches Gebiet der Ur- oder Protoeskimos. 2. Hypothetischer Ausbildungsherd der paläeskimoischen Kultur. 3. Hypothetischer Ausbildungsherd der neoeskimoischen Kultur. 4. Protoeskimoischer Typus. 5. Neoeskimoischer Typus. 6. Pazifisch-aleutischer Typus. 7. Mischform der neoeskimoischen und pazifisch-aleutischen Typen. 8. eschatoeskimoischer Typus. 9. Mischform der eschato- und neoeskimoischen Typen.

Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung.

Eine zusammenfassende Übersicht.

Von Kaj Birket-Smith, Kopenhagen.

Trotz der entfernten Lage und der extremen Naturverhältnisse ihrer Heimat sind die Eskimos das erste Volk der Neuen Welt und — nächst den Lappen — das erste Polarvolk, das Europa kennen gelernt hat. Die Ostküste Grönlands ist nur 450 *km* von Island entfernt, und als der isländische Bauer Erik der Rote im Jahre 982 oder vielleicht besser 983 wegen Totschlag für drei Jahre geächtet wurde, beschloß er, das Land im Westen aufzusuchen, das etwa hundert Jahre früher von einem vom Sturme verschlagenen Schiffe gesichtet sein sollte. Während Erik die südwestlichen Fjorde Grönlands untersuchte, fand er dort, wie die alte, isländische Quelle erzählt, „sowohl östlich als westlich im Lande Bruchstücke von Kähnen und bearbeitete Steinsachen". Es gibt keinen Grund, diese ganz bestimmte Äußerung zu bezweifeln, und wir müssen deshalb annehmen, daß die Eskimos schon damals nach Grönland gelangt waren [1].

Es scheint dennoch, als hätte das erste Zusammentreffen mit den Eskimos auf dem Festlande selbst stattgefunden. In der Beschreibung von Thorfinn's Reise nach Vínland 1003—1006 wird erzählt, daß die Normannen „Skrälinger" im Markland (d. i. „Waldland") trafen, womit wahrscheinlich die bewaldete Südostecke von Labrador gemeint ist. Obwohl es nicht absolut sicher entschieden werden kann, spricht doch alles dafür, daß diese „Skrälinger" Eskimos waren. Die vier Wörter ihrer Sprache, die in der Saga erhalten sind, können jedenfalls als eskimoisch gedeutet werden.

Viel mehr unsicher verhält es sich mit den „Skrälingern", die später Thorfinn's Winterquartier Hóp im eigentlichen Vínland besuchten. Obwohl die Normannen dreimal mit ihnen zusammentrafen, ist die Beschreibung in so unbestimmten und zweideutigen Wendungen gehalten, daß eine sichere Entscheidung ganz unmöglich ist.

---

[1] Da diese Abhandlung nur eine zusammenfassende Übersicht darbieten will, so habe ich auf ausführliche Literaturhinweise verzichtet. Eine Zusammenfassung der Quellen findet sich in meinem Buch „The Caribou Eskimos, Material and Social Life and their Cultural Position" (Report of the Fifth Thule Expedition, vol. V, part 1—2, Copenhagen 1929) und, mit besonderer Bezugnahme auf Grönland, in meinem „Ethnography of the Egedesminde District" (Meddelelser om Grönland, vol. LXVI, Copenhagen 1924). Über Völker- und Kulturverhältnisse im nördlichen Nordamerika siehe auch meine Abhandlung „Folk Wanderings and Culture Drifts in Northern North America" (Journal de la société des américanistes de Paris. Im Druck).

Es ist möglich, daß ein Zusammentreffen mit Eskimos beinahe gleichzeitig auf der Ostküste Grönlands stattgefunden hat. In einer allerdings sehr unzuverlässigen Saga wird erzählt, daß THORGILLS ORRABEINSFOSTRE auf einer Reise 1001—1005 hier zwei „Koboldweiber", worunter vielleicht Eskimofrauen zu verstehen sind, gesehen habe. Bekanntlich ließen sich aber die Normannen in zwei Siedlungen auf der Südwestküste Grönlands nieder, und während ihrer von dort aus vorgenommenen Jagdreisen sind sie spätestens im 12. Jahrhundert mit Eskimos zusammengetroffen. Sie werden zum erstenmal in der „Historia Norwegiæ" genannt.

Die erste, authentische Abbildung eines Eskimo ist ein Aquarell von einem „Homme Sauuage amené des païs septentrionaux par M. FURBISHER L'an 1576", ausgeführt von LUCAS d'HEERE während seines Exils in England 1568—1577, für sein Werk „Theatre de tous les peuples de la terre auec leurs habits, et ornemens diuers etc.", ein Werk, das sich in der Universitätsbibliothek zu Gent befindet. Das älteste, große Porträt ist ein im Jahre 1654 ausgeführtes Ölgemälde von vier Grönländern, die nach Kopenhagen gebracht wurden. Dieses Bildnis befindet sich jetzt im dänischen Nationalmuseum.

Ich kann auf die spätere Entdeckungsgeschichte der Eskimos nicht näher eingehen. Ihr Gebiet umfaßt bekanntlich die gesamte arktische Küste Nordamerikas von Ostgrönland bis zur Nordostspitze Asiens. Wenn man die gewöhnliche Reiseart der Eskimos, den Küsten entlang, berücksichtigt, können die Entfernungen zwischen den drei äußersten Punkten, der Beringstraße, der Belle Islestraße und Kap Fervel, auf je 10.000 *km* geschätzt werden. Von dem nördlichsten bewohnten Ort der Erde reicht das Gebiet so weit südlich wie London und Leipzig; die Gesamtzahl der Eskimos beträgt aber kaum 37.000, kommt also gerade der Einwohnerschaft einer kleinen Provinzstadt gleich.

Die wissenschaftliche Erforschung der Eskimos gehört dem letzten halben Jahrhundert an. Als der eigentliche Begründer der modernen Eskimologie kann Dr. H. RINK angesehen werden, der ursprünglich als Geologe nach Grönland kam, später aber als vieljähriger Beamter ebendaselbst ein unermüdlicher Fürsprecher für das Wohl der eingebornen Bevölkerung wurde, zur selben Zeit, wo seine nüchternen Arbeiten über Folklore, Sprache und Wanderungen der Eskimos den ersten Pfad durch die Wildnis von Phantastereien brachen, die die Urgeschichte dieses Völkchens zu überwuchern drohten. In den achtziger Jahren traten dann zwei weitere Ereignisse ein, die wesentlich dazu beitrugen, der jungen Wissenschaft festen Boden unter die Füße zu geben: Dr. FRANZ BOAS überwinterte am Cumberland-Golf in Baffinland, und der dänische Flottenleutnant GUSTAV HOLM entdeckte den ostgrönländischen Eskimostamm bei Angmagssalik. Die Völkerbeschreibungen, die die Ergebnisse ihrer Beobachtungen bilden, sind die ersten wissenschaftlichen Monographien aus dem Bereiche der Eskimos.

Die Erforschung ist später in einer langen Reihe von Arbeiten fortgesetzt, teils von BOAS selbst, teils von MURDOCH, NELSON, TURNER, STEFÁNSSON, HAWKES, JOCHELSON und, was Grönland betrifft, von einer ganzen Anzahl von Spezialforschern wie PORSILD, STEENSBY, THALBITZER, THOMSEN

und KNUD RASMUSSEN. Von größter Bedeutung sind JENNESS' tiefgehende Studien während der kanadischen arktischen Expedition 1913—1918. Die fünfte Thule-Expedition unter Leitung von Dr. KNUD RASMUSSEN hatte ihr wichtigstes Arbeitsfeld nördlich und westlich von der Hudsonbai, es erstreckte sich aber dank der glänzenden Schlittenreise KNUD RASMUSSEN's bis an die Beringstraße und Kap Deschnew in Sibirien.

* * *

Wir sind noch recht weit davon entfernt, die Geschichte der Eskimos rekonstruieren zu können. In vielen Beziehungen tappen wir im Dunkeln, und es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß die Zukunft manches davon umstoßen wird, was wir heute erreicht zu haben glauben. Nur unter diesen Beschränkungen wage ich einige Ergebnisse und Probleme der heutigen Eskimologie in aller Kürze vorzuführen.

Und dann noch eines, bevor wir weitergehen! RATZEL hat einmal geäußert, daß der Ursprung eines Volkes niemals wie eine Pfahlwurzel geradewegs in die Tiefe führt, sondern sich immer nach allen Seiten hin verzweigt. So ist ja auch längst bekannt, daß z. B. Rassenverwandtschaft weder Verwandtschaft in Sprache noch in Kultur zu bedeuten braucht, ebensowenig wie gleichartige Lebensweise auch eine Gleichartigkeit in Sprache und Körperbildung bedingt. Ein Begriff, wie der der Herkunft der Eskimos, ist deshalb von vornherein mehrdeutig, und, wenn er überhaupt benutzt werden soll, müssen wir erst wissen, ob ihre rein physische Abstammung, die Entwicklung ihrer Sprache oder der Ursprung und die Geschichte ihrer Kultur gemeint ist.

* * *

Betrachten wir zuerst die Rassenverhältnisse! Im großen und ganzen ist die Körperbildung der Eskimos eine sehr gleichartige. Der gewöhnliche Typus ist ja bekannt: der Wuchs ein wenig unter mittel, aber nicht eigentlich klein. Das Ergebnis einer sehr großen Zahl von Messungen verschiedener Stämme zeigt als Mittelwert 160 bis 165 *cm* für Männer. Der Rumpf ist verhältnismäßig lang, die Glieder aber sind ziemlich kurz; der Schädel groß und schwer mit langer und schmaler Gehirnkapsel, die sich sowohl durch den deutlichen Nackenwulst wie durch den ausgeprägten Sagittalkamm auszeichnet; Jochbogen und Unterkiefer breit, Nasenbeine außerordentlich schmal; die Augenbrauenbogen nur schwach entwickelt und der Grad von Prognathie gering; die Augen sind häufig, aber durchaus nicht immer, durch die Mongolenfalte gekennzeichnet. Mongolenfleck ist im zarten Alter immer vorhanden und übrigens in Grönland, ein Jahrhundert vor RIEDEL's Entdeckung in Japan, beobachtet.

Viele Schädelmerkmale sind besonders durch FR. C. C. HANSEN und C. FÜRST auf die extreme Entwicklung der Kaumuskulatur zurückgeführt worden, so z. B. die hohe und schmale Form der Gehirnkapsel, die reduzierten Nasenbeine, der schwere Unterkiefer usw. Jedoch dürfen wir nicht vergessen, daß die moderne Erblichkeitslehre stark dazu neigt, die Erblichkeit

erworbener Eigenschaften zu leugnen, und es erscheint deshalb berechtigt, andere Wege zu prüfen.

Es ist gewiß offenbar, daß die Eskimo mit den Mongoloiden viele Übereinstimmungen aufweisen. OETTEKING hat, freilich etwas einseitig, solche Ähnlichkeiten in den Proportionen des Gesichtes aufgezeigt, aber auch auf andere konnte hingewiesen werden. Anderseits fehlen jedoch auch tiefgreifende Unterschiede von den Mongolen nicht, besonders im Bau der Gehirnkapsel. Es mag wohl etwas Bestechendes an sich haben, wenn man die Eskimos für Mongoloiden eines besonders altertümlichen Typus erklärt, eine Art Urmongoloiden oder Protoxanthodermen, wie STRATZ sich ausdrückt.

So leicht läßt sich das Problem aber wohl kaum lösen; denn neben primitiven Zügen findet man auch hochentwickelte Merkmale, wie die wenig ausgeprägten Augenbrauenbogen und die geringe Prognathie. Jedenfalls würde ein echter urmongolischer Typus wohl kaum so beschaffen sein, daß er einerseits so primitive, anderseits so hochentwickelte Züge in sich vereinigte. Ich möchte deshalb lieber — mit allem Vorbehalt — auf eine andere Möglichkeit hinweisen. Die genannten primitiven Züge finden sich bei der sogenannten Lagoa Santa-Rasse. Dieser altertümliche Typus lebt nicht nur in einem großen Teile des südöstlichen Südamerikas fort, sondern auch in Ekuador, auf der kalifornischen Halbinsel und den südwestlichen Hochebenen Nordamerikas, und der langköpfige, algonkisch-irokesische Typus in Nordosten steht ihm jedenfalls sehr nahe. Diese zerstreute Verbreitung, die sich auf die entlegenen Gegenden des Kontinentes beschränkt, erklärt sich nur, wenn man in der Lagoa Santa-Rasse einen sehr alten Bestandteil der amerikanischen Bevölkerung erblickt. Es ergibt sich deshalb die Möglichkeit, daß sie auch als Bestandteil der Eskimos anwesend ist, natürlich unbeschadet des unzweifelhaft vorhandenen mongoloiden Elementes. Die Erblichkeitsforschung hat ja gezeigt, daß, wenn zwei Typen sich mischen, einige Eigenschaften unweigerlich den Sieg davontrugen, während andere konstant rezessiv sind.

Mit einer gewissen Sicherheit kann man behaupten, daß das Gesicht der Eskimos mongoloid, die Gehirnkapsel aber amerikanisch, „Lagoa Santa-artig", ist, obwohl die außerordentlich schmale Nase sie außerhalb beider Kategorien stellt. Viel mehr kann man vorläufig nicht sagen, und besonders nicht, solange die Frage über die Erblichkeit erworbener Eigenschaften nicht endgültig beantwortet ist [2].

Wir haben bisher die Eskimos als eine anthropologische Einheit aufgefaßt. Wir finden aber, daß in Alaska Kurzköpfe häufiger werden, und die Bewohner der Aleutischen Inseln sind ebenso brachykephal wie die übrigen Eskimos dolichokephal sind. Damit ergeben sich wichtige Auskünfte über die Verbreitungsgeschichte des Eskimotypus. Sowohl die Tschuktschen und Korjaken auf der Westseite des Beringsmeeres als die Indianer Alaskas östlich

[2] Es gibt bekanntlich auch eine merkwürdig große Ähnlichkeit zwischen dem Eskimotypus und dem paläolithischen Schädel von Chancelade, dem sich neulich drei andere Skelettfunde von Vallée du Roc (Charente) angeschlossen haben. Man muß aber wohl vorläufig auf eine Erklärung dieser Tatsachen verzichten.

davon sind ebenfalls Kurzköpfe. Es scheint, als ob der langköpfige Eskimotypus wie ein von Osten und Norden vordringender Keil eine ältere, kurzköpfige Bevölkerungsschicht zersprengt habe, jedoch ohne sie in den südlichen Gegenden, besonders auf den Inseln, vertreiben zu können. Diese Ansicht stimmt genau mit den Ergebnissen der JESUP-Expedition überein.

* * *

Ich glaube, daß es zurzeit unmöglich ist, auf anthropologischem Wege wesentlich weiterzukommen, und wir werden uns deshalb der Sprache zuwenden. Von Grönland bis zur Beringstraße ist die Eskimosprache so gleichartig, daß z. B. KNUD RASMUSSEN einen Vortrag auf Grönländisch über seine Reisen für die eingeborne Bevölkerung am Point Barrow in Alaska halten konnte, ohne daß der Dialektunterschied Schwierigkeiten verursacht hätte. Etwa am Yukon setzt aber plötzlich eine Veränderung ein. Eine sprachliche Verständigung zwischen den Eskimos nördlich und südlich dieser scheinbar zufälligen Grenzlinie ist ausgeschlossen, da die Idiome so von einander abweichen wie etwa Deutsch und Dänisch. Die Unähnlichkeit wächst noch mehr, wenn wir die Eskimos im engeren Sinne verlassen und zu den Aleuten gehen.

Der erste, der auf wissenschaftlicher Grundlage die Verwandtschaft zwischen Aleutisch und Grönländisch festzustellen suchte, war der dänische Sprachforscher RASMUS RASK. Später hat sie namentlich BUSCHMANN bezweifelt; aber alle neueren Autoritäten (UHLENBECK, JOCHELSON, THALBITZER) sehen jetzt Aleutisch als einen besonderen Ast des eskimoischen Sprachstammes an. Es ist sehr wohl denkbar, daß sich die Eskimos in Südalaska und auf den Aleutischen Inseln über ein ursprünglich fremdes Sprachvolk verbreitet haben — eine Sprachmischung in diesem Gebiet ist schon von THALBITZER angenommen —, und daß die Bevölkerung hier eigentlich nicht eskimoischen Ursprungs, sondern, wie es auch KRICKEBERG angedeutet hat, nur mehr oder weniger eskimoisiert ist. Wie wir bereits oben gesehen haben, weisen die Rassenverhältnisse in derselben Richtung und in den kulturellen werden wir bald ähnlichem begegnen.

Durch THALBITZER's Untersuchungen sind wir auch in bezug auf einige wichtige Lautgesetze der Sprache zur Klarheit gekommen. Die westlichen Gruppen sind phonetisch die ursprünglicheren, während in den östlichen Dialekten zwei verschiedene Lautverschiebungen festgestellt werden konnten. So hat in Grönland in gewissen Konsonantenverbindungen eine retrogressive Labialisierung und eine retrogressive Uvularisierung stattgefunden. In Labrador und Baffinland ist nur die Uvularisierung vorhanden, und auf der fünften Thule-Expedition fand ich endlich in der Grenzlinie zwischen dem Iglulik-Dialekt einerseits und den Netsilik- und rentiereskimoischen Dialekten anderseits die Westgrenze dieser Verschiebung.

Dies darf jedoch nicht zu der Auffassung verleiten, als ständen die westlichen Dialekte in jeder Beziehung auf einer alten Stufe. Jedenfalls südlich vom Yukon hat eine Sonderentwicklung stattgefunden, indem *i* und *n*

(oder *ng*) in gewissen Verbindungen weggefallen sind. Ebensowenig dürfen wir annehmen, daß die Altertümlichkeit der westlichen Mundarten eine Wanderung der Sprache von West nach Ost beweist. Es ist durchaus unberechtigt zu glauben, daß ein Ort, wo die Sprachentwicklung auf einer älteren Stufe stehengeblieben ist, mit der Urheimat dieser Sprache identisch sein muß. Über die Verbreitungswege der Eskimosprache wissen wir vorläufig nur, was schon erwähnt ist, nämlich daß sie wahrscheinlich in Südalaska und auf den Aleuten eine jüngere Schicht bildet. Der Versuch SAUVAGEOT's, die Eskimosprache an Finnisch und Samojedisch anzuknüpfen, muß wohl vorläufig als sehr zweifelhaft betrachtet werden.

Auf andere Weise hat indessen die Sprachforschung wichtige Beiträge zur Urgeschichte der Eskimos geliefert. RINK hat nachgewiesen, daß die Bezeichnungen für alles, was das Meer, die Seetiere und ihren Fang betrifft, überall dieselben sind. Daraus schließt er, erstens, daß die Eskimos noch eine zusammenhängende Gruppe bildeten, als sie zum erstenmal an die Küste gerieten, und zweitens, daß sie auch unter solchen Verhältnissen ihre eigentümliche Kultur ausgebildet haben und sich erst später zerstreuten.

In der ersten Schlußfolgerung hat RINK ohne Zweifel recht. Wörter wie „Salzwasser", „Ebbe" und „Flut" sind gewiß ebenso alt wie die Kenntnis vom Meere selbst, und wenn sie jetzt allen Dialekten gemeinsam sind, deutet es auch entscheidend darauf hin, daß die Eskimos ursprünglich nur an einem Ort die Küste erreicht haben. Den anderen Schluß darf man jedoch nicht ohne weiteres ziehen. Die Einheitlichkeit der Benennungen zeigt allerdings, daß sie sich einzeln von einem bestimmten Orte aus verbreitet haben, aber dieser Ort braucht nicht derselbe für alle Benennungen zu sein, ebensowenig wie der Zeitpunkt ihrer Entstehung derselbe, oder derselbe wie das erste Zusammentreffen mit dem Meere, zu sein braucht.

* * *

Diese Betrachtungen leiten zur Frage über die Entstehung der Eskimokultur über. Wenn die Aufgabe rationell abgegrenzt werden soll, können wir die Entstehung einer Kultur zunächst nur als die Ausbildung ihres Sondergepräges auffassen, für die Eskimos also die Anpassung an das Meer. Wo diese vor sich ging, war die Urheimat der Eskimos.

RINK glaubte diesen Ort in Alaska zu finden, weil der allmähliche Übergang zwischen indianischer und eskimoischer Kultur ihm die Auffassung beibrachte, daß gerade hier die Umbildung von einer Binnenland- zu einer Küstenkultur sich beobachten lasse. Dies ist aber falsch. In Wirklichkeit rührt der Kulturübergang davon her, daß die Eskimos einen sehr großen Einfluß auf die Kaiyuhkhotana am niederen Yukon ausgeübt haben, ebenso wie beide Völker ihrerseits von den Tlingit ganz außerordentlich stark beeinflußt worden sind.

Daß es sich wirklich so verhält, ergibt sich daraus, daß die meisten Elemente, die die Alaskaeskimos ihren östlichen Stammverwandten voraus haben, unter den Nordwestindianern beheimatet sind. Einzelne dieser Elemente

sind weit verbreitet — die Lippenpflöcke z. B. bis zum Mackenzie. Im übrigen aber liegt die Sache so, daß, je weiter wir zum Süden kommen, desto mehr Anknüpfungspunkte sich finden: die reiche Holzschnitzerei mit den grotesken Masken (ob es sich dabei um die Verwendung von Masken überhaupt handelt, ist weniger sicher), Feste mit Gabenausteilung und die plutokratische Organisation der Gesellschaft, Sklaverei, Annäherung an Totemismus, Rabenmythen, Plattformbestattung, Kopftrophäen, die feinere Ausbildung der Flechtkunst, viereckige Holzpauken, Nasenschmuck usw. Nur ganz wenig scheint vom inneren Alaska herzurühren (das Einzelruder). Mehr kommt offenbar von Asien her: der besondere Schlittentypus, Eisschöpfer aus einem mit ausgespanntem Netz versehenen Knochenring, Brustjoch zum Tragen usw. Endlich gibt es auch Elemente, die auf beiden Seiten des nördlichen Stillen Ozeans derart verbreitet sind, daß wir vorläufig nicht entscheiden können, von wo sie — obwohl ohne Zweifel ursprünglich asiatisch — die Eskimos erreicht haben: Pfahlbauten, Stäbchenpanzer, Erdhäuser mit Feuerstelle, der konische Holzhut usw. Wir sehen, daß die Eskimokultur in diesen Gegenden, wo zwei Weltteile sich berühren, vielfache Möglichkeiten gehabt hat, sich mit fremden Kulturgütern zu bereichern und diese Möglichkeiten tatsächlich auch ausgenützt hat. Aber auf die Frage nach der Herkunft der Eskimokultur als solcher ist damit natürlich noch keine Antwort gegeben.

Wir müssen deshalb andere Wege versuchen. Einer der sonderbarsten Züge in der Eskimokultur ist die Grenzscheide, die wir in einer Anzahl elementarer Punkte zwischen den Aleuten und pazifischen Eskimos einerseits und allen übrigen Stämmen anderseits finden. Diese Scheide offenbart sich im Schnitt der Pelzröcke und des Schuhzeuges, in der Form der Tranlampe, in den eigentümlichen, steinernen Bratpfannen, die eine Art Prototypen der Steintöpfe der übrigen Eskimos bilden, im Walfang mit Schieferlanzen statt Harpunen, Höcker- und Höhlenbegräbnis, Balsamierung usw. Was einzelne Elemente betrifft, können wir zurzeit noch nicht sagen, ob sie einen ursprünglichen Kulturunterschied von den übrigen Eskimos oder einen besonders starken Einfluß von den Nordwestindianern und Nordostasien her bedeuten, z. B. eine spezielle Steintechnik, Häuser mit Dachtür, Spuren von Mutterrecht u. a. m.

Dieser Kulturunterschied kann mit der Sonderstellung dieser Gegenden in anthropologischer und sprachlicher Beziehung zusammengestellt werden und weist insofern auf die Anwesenheit nicht nur einer älteren Bevölkerung, sondern auch einer präeskimoischen Kultur in diesen Gegenden hin.

Wie aber im übrigen die Verhältnisse gedeutet werden sollen, ist noch ganz unsicher. Leider werden wir von den bisher vorgenommenen, recht umfassenden archäologischen Untersuchungen so ziemlich im Stiche gelassen. Dall meinte seinerzeit, auf den Aleutischen Inseln drei verschiedene Schichten unterscheiden zu können, von denen jede einen besonderen Kulturabschnitt repräsentierte: zuunterst eine Schicht ausschließlich aus Schalen des Seeigels bestehend, von einer sehr primitiven Sammlerbevölkerung herrührend; über dieser eine Schicht, welche auf Grund von Molluskenschalen und Knochen vom Dorsch, Heilbutt und Lachs einem Fischervolk zugeschrieben wird, das in-

dessen noch auf so niederer Stufe gestanden haben soll, daß die Verwendung des Feuers, ebenso wie in der vorhergehenden Periode, unbekannt war (!), und endlich zuoberst eine Schicht mit Resten von großen Seesäugern, wie Wal und Robbe, Seelöwe und Walroß, der historisch bekannten Kultur entsprechend.

Die skizzierte Entwicklung entbehrt der inneren Wahrscheinlichkeit — ein Sammlervolk, wie DALL es sich vorstellt, würde unter diesen Breiten kaum existieren können, ohne eine sehr große Klimaverschlechterung vorauszusetzen — und es hat sich durch JOCHELSON's spätere Ausgrabungen gezeigt, daß sie auf einer Mißdeutung der Verhältnisse beruht. Indessen sind in den letzten Jahren verschiedene Objekte einer alten „Beringsmeer-Kultur" an den Tag gekommen; sie zeichnet sich durch reiche Ornamentik und oft problematische Formen aus, ist aber im ganzen noch sehr ungenügend untersucht. Die aleutisch-pazifische Eskimokultur stellt zurzeit das wichtigste ungelöste Problem der Eskimologie dar.

* * *

Wenn wir annehmen dürfen, daß auf den Aleuten und der nordpazifischen Küste Reste einer alten, obwohl in der Hauptsache eskimoisierten Bevölkerung sitzen, fallen diese Gegenden aus der Reihe der Möglichkeiten, mit denen wir in der Frage über die Urheimat der Eskimos an und für sich rechnen könnten. In einer Besprechung von RINK's Hauptwerk „The Eskimo Tribes" hat MURDOCH darauf aufmerksam gemacht, daß die zentralen Stämme eine primitive Kultur besitzen und verlegt deshalb ihre Heimat in die Gegenden südlich (s i c !) der Hudsonbai. In demselben Jahr hat auch BOAS auf das Zentralgebiet hingewiesen, und zwar mit der Begründung, daß dies mit den eskimoischen Mythen am besten übereinstimmt. In diesem Gesichtspunkt liegt ein konkretes Moment, das schwerer als die subjektive Schätzung der Kulturstufe MURDOCH's wiegt.

Besondere Bedeutung hat die Hypothese von der zentralen Herkunft aber durch STEENSBY's viel tiefergreifende Untersuchungen erlangt. STEENSBY stellt die arktische Kulturphase der subarktischen gegenüber und fragt, welche die ältere sei. Um dies zu beantworten, teilt er die verschiedenen Erwerbsmethoden und Fanggeräte in drei Gruppen. Die erste, die u. a. die Methoden zu Rentierjagd und Lachsfang mit den dazugehörenden Waffen — Bogen, Pfeil und Fischgabel — umfaßt, kommt überall vor und kann deshalb in der vorliegenden Frage keine Auskünfte geben. Zur zweiten Gruppe werden jene Elemente gerechnet, deren Verbreitung ihren Schwerpunkt in den peripherischen Gebieten des Ostens und Westens, also hauptsächlich in subarktischen Gegenden, hat, wogegen sie im Zentralgebiet fehlen, wie Robbenfang mit Netz oder vom Kajak, und Walfang vom Umiak aus. Endlich haben wir die dritte Gruppe von Methoden, die vorzugsweise der arktischen Phase, z. B. Eisjagd, Hundeschlitten, Schneehütte usw., angehören.

Man sieht, um das Alter der zwei letztgenannten Gruppen geht hier der Kampf. Es könnte den Anschein haben, so gibt STEENSBY zu, als ob die dritte oder arktische Gruppe die jüngere sei, indem sie den Eindruck erweckt, als

ein Keil in die zentralen Gegenden eingedrungen zu sein und dadurch die ältere, subarktische Kultur gesprengt zu haben. Nichtsdestoweniger ist er der Ansicht, daß dies nicht der Fall ist und daß im Gegenteil die arktische Gruppe die ältere sei. Erstens verhält es sich ganz entscheidend so in einem der subarktischen Gebiete, nämlich Grönland. Aber außerdem ist es die arktische Phase, in der wir die für die eskimoische Lebensweise eigentlich charakteristischen Elemente finden, während anderseits die besonders subarktischen Elemente entweder von einer Spezialisierung (Kajakjagd) oder von einem Einfluß fremder, nordasiatischer Kulturen (Robbenfang mit Netz und Walfang vom Umiak aus) herrühren. Wenn diese Elemente heute in den zentralen Gegenden fehlen, schreibt er es ungünstigen geographischen Verhältnissen zu.

Von der Betrachtung aus, daß die arktische Kultur die ältere ist, sucht er ihren Entwicklungsherd näher zu bestimmen, welcher also mit der Heimat der Eskimokultur identisch sein soll. Die flache Nordküste Sibiriens mit ihren unbefahrbaren Massen von Packeis fällt außerhalb der Möglichkeiten, und dasselbe gilt auch für das nördliche Gestade Alaskas, wo die Bevölkerung hauptsächlich durch die ursprünglich uneskimoischen Erwerbszweige, Robbenfang mit Netz und Walfang, ihr Dasein fristet. Das Mackenzie-Delta, in dem die Wälder beinahe bis zum Meere reichen, erfüllt deshalb auch nicht die Bedingungen, die den Stoß zur Entwicklung einer neuen, arktischen Kultur hätten geben können. Ebensowenig nützt es, auf die östlichen Gegenden, Baffinland, Grönland und Labrador, zu verweisen, da die Eskimos hier allüberall augenscheinlich Einwanderer sind. Die Strecke vom Coronation-Golf bis zur Hudsonbai bleibt somit übrig. In der eigentümlichen geographischen Physiognomie dieser Gegenden, die durch den Holzmangel, die ebene, langdauernde Decke von Wintereis, den Reichtum an Seehunden und die gewaltigen, wandernden Rudeln wilder Rentiere charakterisiert sind, findet er den geeigneten Hintergrund für den Anpassungsprozeß, der zur Entwicklung der arktischen Kulturphase geführt und daraufhin die Entwicklung der ganzen Eskimokultur eingeleitet hat.

Die ältere, arktische Kultur nennt er die paläeskimoische. Erst als die Paläeskimos sich westlich bis zur Beringsstraße verbreitet hatten und dort in Verbindung mit asiatischen Völkerschaften geraten waren (Steensby geht so weit, daß er besonders auf japanische Fischer hinweist, was indes sehr unwahrscheinlich ist), sollte die Kulturentwicklung wieder begonnen haben, teils durch Anpassung an die weniger rauhen Verhältnisse, teils durch Aufnahme fremder Elemente. Dadurch entstand eine jüngere, sogenannte neoeskimoische Schicht der Kultur, die sich dann allmählich rückwärts gegen Osten verbreitete, jedoch in solcher Weise, daß das strenge, arktische Klima des Zentralgebietes sie hinderte, sich dort einzubürgern, was dazu führte, ihr in diesen Gegenden das ältere arktische Gepräge zu erhalten.

Steensby suchte den Ausgangspunkt der paläeskimoischen Kultur in einer Kultur, ähnlich der der subarktischen Indianer. Dagegen hat Wissler die Einwendung erhoben, daß die Ähnlichkeiten zwischen eskimoischer und indianischer Kultur späteren Entlehnungen zugeschrieben werden können, und

daß wir deshalb zuerst wissen müssen, welche die ältere sei. Wir werden später sehen, daß die Frage in der Weise beantwortet werden muß, daß beide auf gemeinsamer Grundlage sich entfaltet haben.

Viel ernster ist die Kritik, welche HATT gegen die Datierung der Schichten erhoben hat. Es ist ein Eckstein in der Hypothese STEENSBYS', daß der Mangel an neoeskimoischen Elementen im Zentralgebiet geographisch motiviert wird. Es läßt sich nicht leugnen, daß hier ein außerordentlich schwacher Punkt gegeben ist; denn, wie HATT nachgewiesen hat, ist es nicht nur sehr unwahrscheinlich, daß das Fehlen des Umiak und des Robbennetzes in den zentralen Gegenden geographisch bedingt ist, sondern wir finden sogar andere Übereinstimmungen zwischen den peripherischen Gebieten, wo die gegebene Deutung absolut unhaltbar ist, z. B. die Benutzung von Yacken aus Robbendärmen und die Anwendung von Urin für die Fellbereitung. Man versteht, daß HATT zum entgegengesetzten Resultat von STEENSBY kommt: die zentrale Schicht muß die jüngere, die peripherische die ältere sein.

Trotz abweichender Meinungen über die Datierung stimmen STEENSBY und HATT dennoch darin überein, daß wir mit zwei großen Kulturherden rechnen müssen: einem westlichen in Alaska und einem zentralen im Gebiet der Nordwestpassage. Dies wird auch durch ein detaillierteres Studium über die Verbreitung der einzelnen Kulturelemente bestätigt. Es ist unmöglich, hierauf näher einzugehen; nur etliche Beispiele können angeführt werden.

Einige Typen von Fellschabern, Spezialgeräte für die Jagd am Atemloch des Seehundes u. a. haben eine zentrale Verbreitung. Diesen schließt sich indessen eine Anzahl von Elementen an, die wir im Zentralgebiet in fortgeschrittenerer, in den Randgebieten aber in mehr oder weniger primitiverer Form antreffen, wohl ein Zeugnis dafür, daß sie an erstgenannter Stelle älter sind und dort eine längere Entwicklungszeit hinter sich haben (Schneehütte, Kajak, Schnitt der Pelzkleidung, Steintopf u. a.).

Im Gegensatz zu diesen Elementen finden wir andere, welche den peripherischen Gebieten eigen sind. Außer den von STEENSBY und HATT genannten gibt es eine Menge von anderen: verschiedene Kleinsachen für Näharbeit, Jagdstühle für Eisjagd, Gestell für Auflegen der Harpunenleine auf das Kajak, der sogenannte Kajakschurz, das schirmförmige Zelt u. a. Einige Gegenstände haben in den peripherischen Gebieten ein anderes Aussehen als im zentralen, wie etwa die kleinen Trommeln und das kurze Männerwams, das dort mit Pelzverbrämung statt mit Lederfransen besetzt ist. Auf sozialem und religiösem Gebiet können, wie es KÖNIG bzw. THALBITZER getan haben, die Spottlieder und die Bedeutung des Mondes herangezogen werden. Einzelne peripherische Elemente kommen im zentralen Gebiet zwar vor, finden aber dort eine recht geringe Verwendung, wie Bolas, Spiralwulstkörbe, Queräxte und Renntierhaarstickerei.

Daß nun der Strom in diesem Fall wirklich hauptsächlich von Westen nach Osten gegangen ist, mit seinem Ausgangspunkt in Alaska, geht daraus hervor, daß es, Seite an Seite mit den übrigen, auch verschiedene Elemente gibt, die besonders eng an Sibirien anknüpfen (Segel, Nahttauierung, gewisse Arten von Ornamentierung, wie Kettenglieder und durchzogene Lederstreifen, Töpferei und

wahrscheinlich der Bogenbohrer), während andere auf den nordwestamerikanischen Kulturkreis hinweisen, und zwar — bezeichnenderweise für das Alter dieser Schicht — besonders auf ihre südliche Form in der Gegend der Vancouver Insel (zweiteiliger Angelhaken, Harpune mit Schwimmer, Waschen und Fellbereitung mit Urin, Walfang, geschlossene Steingräber). Ein paar Elemente finden sich auf beiden Seiten des nördlichen Stillen Ozeans (besondere Harpunenspitze, Augenschirm). Einzelheiten in der Form verschiedener Gegenstände zeigen auch, daß wir im Westen das Ursprünglichere davon vor uns haben.

Verglichen mit den Kulturzentren im Westen und in der Mitte bieten die östlichen Gegenden verhältnismäßig wenig Neues. Obwohl man von einer gewissen Sonderentwicklung in Grönland, besonders in bezug auf Ornamentierung, Mythenerzählung und Religion auf der Ostküste sprechen kann, und obwohl, wie Jenness meint, auch die ältere Kultur im Gebiete der Hudsonstraße ein gewisses Sondergepräge (die „Kap Dorset-Kultur") besessen haben mag, so verblaßt dieses alles doch gegenüber den bestehenden Gemeinsamkeiten.

Was aber das Problem des Alters dieser Zentren und die von ihnen ausgeströmten Kulturwellen betrifft, so sind wir vom Ziele derzeit noch weit genug entfernt. Neue Beiträge zur Lösung dieser Frage hat die kanadische arktische Expedition von Jenness und die fünfte Thule-Expedition von Knud Rasmussen, Therkel Mathiassen und Birket-Smith geliefert. Die Eskimos an der Nordwestpassage können nicht als eine reine Küstenbevölkerung angesehen werden, sondern stehen in ihrer Lebensweise auf einer Übergangsstufe von Binnenland- zur Küstenkultur. Nur den Winter verbringen sie teilweise auf dem Meereise, während sie sonst im Binnenlande von Rentierjagd leben, und auf den sogenannten Barren Grounds westlich von der Hudsonbai gibt es eine Stammesgruppe, die wir als Rentiereskimos bezeichnet haben, weil der weit größere Teil von ihnen die Gestade des Meeres überhaupt niemals besucht und von den Seeprodukten völlig unabhängig ist.

Jenness hat als seine Auffassung hervorgehoben, daß die Kupfereskimos erst in später Zeit zum Meer vorgedrungen sind, und genau dieselbe Feststellung haben wir in bezug auf die östlicheren Gruppen, die Netsilik- und Iglulikstämme, machen können. Die wenigen Rentiereskimos, die heute während zweier Sommermonate die Küste der Hudsonbai besuchen, haben, wie es sich an Hand geschichtlicher Quellen belegen läßt, wahrscheinlich erst im 18. Jahrhundert diese Lebensweise angenommen.

Einen ausschlaggebenden Beweis für die Richtigkeit der Annahme einer späteren Auswanderung vom Binnenlande zur Küste hin haben die umfassenden Ausgrabungen erbracht, die besonders Mathiassen und Knud Rasmussen in diesen Gegenden vorgenommen haben. Während die heutige Bevölkerung im Winter in Schneehütten wohnt und mindestens ebensoviel von Rentierjagd wie von Robbenfang lebt, sind aus den zahlreichen Ruinen fester Wahlknochenhäuser eine Menge von Altertümern einer Zeit herausgeholt worden, wo das Leben viel mehr als heute an das Meer geknüpft war. Die alte Bevölkerung hat Walfang im großen Stil betrieben, man hat den Umiak gekannt, Netze aus Walbarten gemacht usw.

Diese Kultur, die die Thule-Kultur genannt ist, entspricht im großen und ganzen dem, was STEENSBY als die neoeskimoische Kultur bezeichnet, und erinnert in vielem an die Kultur, die noch in den Randgebieten erhalten ist. Die Elemente der Kultur in Nordalaska, auf der Southamptoninsel (wo die letzten eingebornen Bewohner im Winter 1902—1903 ausstarben) und in Nordgrönland können tatsächlich als die jungen, mehr oder weniger veränderten Ausläufer dieser alten Kultur aufgefaßt werden, so daß wir einmal eine geschlossene Kette von Seesäugerfängern von der Beringstraße bis Grönland gehabt haben. Im Zentralgebiet ist sie aber durch einen vom Binnenlande herkommenden Vorstoß zugrunde gegangen, und dieser hat das Gepräge mit sich geführt, das STEENSBY als paläeskimoisch bezeichnet.

Für eine oberflächlichere Betrachtung konnte HATT's Auffassung von der Datierung der Schichten keine bessere Bestätigung finden; denn aus den erwähnten Untersuchungen geht es völlig klar hervor, daß die geographischen Verhältnisse die Walfängerkultur und alles, was dazu gehört, von den zentralen Gegenden n i c h t ausgeschlossen haben, sondern daß diese im Gegenteil dort geblüht hat, bis sie von einer neuen von Süden kommenden Völkerwelle zersprengt wurde. Erscheinen nun alle Fragen der Eskimokultur geklärt? Näherhin, stellt diese Thule-Kultur, die neoeskimoische Kultur oder wie man sie benennen will, die im Zentralgebiet sicher älter ist als der letzte von Süden kommende Vorstoß, die älteste Form der Eskimokultur überhaupt dar? Dies ist sehr zweifelhaft.

Erstens ist die sonderbare Tatsache zu verzeichnen, daß die Thule-Elemente häufig eine höhere Entwicklungsstufe darstellen im Vergleich zu denjenigen, die heute im Zentralgebiet existieren, was selbstverständlich schlecht damit zusammenstimmt, daß erstere die älteren sein sollen. Dies ist z. B. bei gewissen Formen von Angelhaken, Vogelschlingen, Hundezugriemen, Tatauierung, einigen Einzelheiten im Schnitt der Kleidung u. a. m. der Fall. Daß die zentrale Kultur von einer noch unbekannten (hypothetischen) Stufe der Thule-Kultur herstammt, ist aus mehreren Gründen sehr unwahrscheinlich. Der westliche und zentrale Kulturherd scheinen gewissermaßen gleichberechtigt zu sein und wir müssen deshalb die Frage über die Abstammung der Eskimokultur so stellen: welche der von den beiden erwähnten Kulturherden ausgeströmten Wellen enthält die Entwicklungsmöglichkeiten für eine Besiedlung der arktischen Küste?

Die große Schwierigkeit im arktischen Leben ist der Winter, und der Eckstein des Daseins zu dieser Jahreszeit ist, wie es schon STEENSBY erkannt hat, die Jagd am Atemloch des Seehundes. An der eigentlichen Küste und besonders im arktischen Archipel ist auch die Tranlampe eine kaum entbehrliche Vorbedingung. Der Komplex, zu welchem diese zwei Elemente gehören, muß auch der älteste der Eskimokultur sein.

Die Jagd am Atemloch ist allen Eskimostämmen bekannt, insofern sie infolge der Naturverhältnisse nicht von vornherein ausgeschlossen ist. Sie findet sich aber auch in Nordostasien bei den Tschuktschen, Korjaken, Kamtschadalen und Giljaken. Es hat aber aus verschiedenen Gründen den Anschein, als ob wir es hier mit einem von den Tschuktschen bis zu den Giljaken

stufenweise abnehmenden Eskimoeinfluß zu tun hätten. Anderseits ist die Atemlochjagd im zentraleskimoischen Gebiet besonders hoch entwickelt, so daß wir vielleicht berechtigt sind, ihren Ausgangspunkt in diesen Gegenden zu suchen. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Tranlampe in der typisch eskimoischen, breiten Halbmondform. In Alaska bis zum Yukon werden fortdauernd Specksteinlampen vom Osten her importiert, obgleich der westlichste Speckstеinbruch am Tree River (Coronation-Golf) liegt, wogegen die Tonlampen, die im Yukondelta benutzt werden, niemals außerhalb Alaska zu finden sind, trotzdem sie überall verfertigt werden könnten. Es scheint, als hätten die Eskimos eine Vorliebe für den Stein mit nach Westen geführt. Es stimmt hiemit überein, daß in Alaska primitivere Formen bewahrt sind, was auch auf einen östlicheren, d. h. zentralen Ursprung deutet. Ein absolut zwingender Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung liegt allerdings nicht vor; wenn wir sie aber mit der Tatsache zusammenhalten, daß auch der somatische Typus und die Sprache auf die Gegenden östlich von Alaska hinweisen, so erscheint sie doch in hohem Grade gesichert.

Mit anderen Worten, die arktische Küste ist wahrscheinlich schon v o r der Zeit der Thule-Kultur erobert, und zwar von einer vom Zentralgebiet ausgegangenen Welle, mit welcher auch die Eskimosprache und der eskimoische Rassentypus verknüpft war. Ich nehme deshalb STEENSBY's Theorie über die Entstehung der Eskimokultur zwischen Coronation-Golf und Hudsonbai (vermutlich eher zwischen dem erstgenannten Platz und Bathurst-Inlet) als eine Arbeitshypothese an; aber statt eine paläeskimoische und eine neoeskimoische Schicht aufzustellen, wie er es tut, ist es notwendig, auch mit einer dritten und jüngsten zu rechnen, die in dieselben Gegenden eingedrungen ist, wo die erste Anpassung stattfand, und dort das paläeskimoische Gepräge wieder eingeführt hat. Man könnte diese Schicht als die eschatoeskimoische bezeichnen.

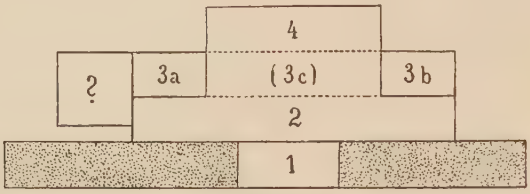
* * *

Diese jüngste Schicht rührt, wie wir gesehen haben, vom Binnenlande her, und in diesem Umstand müssen wir die Erklärung für ihren altertümlichen Charakter suchen. Die Sache ist ja die, daß hier auf den Barren Grounds die früher erwähnten Rentiereskimo leben, von denen zwei Drittel gänzlich ohne Verbindung mit dem Meere sind. Eine umfassende Analyse ihrer materiellen Kultur ergibt, daß sie auf einer außerordentlich niedrigen Stufe stehen; nicht weniger denn 80 v. H. ihrer Elemente werden bei sämtlichen Eskimostämmen wiedergefunden und müssen als sehr alt betrachtet werden. Wie KNUD RASMUSSEN es erwiesen hat, verhält es sich mit ihrer Religion ähnlich. Außerdem ist früher bereits erwähnt worden, daß nichts auf ein ehemaliges Wohnen am Meere hindeutet. Wenn hierbei im Auge behalten wird, daß der erste Schritt vom Binnenland zum Küstenleben wahrscheinlich in den zentralen Gegenden getan worden ist, so drängt sich ohne weiteres die Auffassung auf, daß die Rentiereskimos den letzten Rest des ureskimoischen (oder protoeskimoischen) Volkes darstellen, ein Rest, der auf den weitausgedehnten Tundren mit den ungeheuren Rentierrudeln zurückgeblieben ist, in der Hauptsache unberührt von der Entwicklung, die an der Küste statt-

fand, sowie von den Einflüssen, die sich weit im Westen an der Beringstraße geltend machten — ein kleines, vergessenes Relikt einer uralten Periode.

Weil also die Binnenlandeskimos auf einer so altertümlichen Stufe stehengeblieben waren, mußte der Vorstoß, der mit der Überlagerung der eschato-eskimoischen Schicht über die neoeskimoische gekennzeichnet wird, dazu führen, der Kultur im Zentralgebiet aufs neue eine primitive Färbung zu verleihen. Dieser Umstand hat begreiflicherweise die Deutung der Verhältnisse so erschwert, lag hier doch eine Inversion der Schichtenfolge vor. Wir können nun in Kürze die Entwicklung folgendermaßen skizzieren:

1. Ursprünglich haben die Eskimos im Binnenlande von Rentierjagd und im Winter von Fischerei auf dem Eis der Flüsse und Seen gelebt; dies ist die ur- oder p r o t o e s k i m o i s c h e Schicht, die sich mit verhältnismäßig



Graphische Darstellung der Eskimo-Kultur-Schichten.

1. Proto-Eskimo-Schichte, heute nur noch bei den Caribou-Eskimo erkennbar.
2. Paläo-Eskimo-Schichte.
3*a* und 3*b*. Neo-Eskimo-Schichte in den östlichen und westlichen Randgebieten.
3*c*. Verbindungsglied zwischen Osten und Westen in der jetzt untergegangenen „Thule-Kultur" der Zentralgebiete.
4. Eschato-Eskimo-Schichte, eng mit der Paläo-Eskimo-Schichte verwandt.
Das ? bezeichnet die Aleuten-Pazifik-Eskimo-Kultur, deren kulturhistorische Stellung noch nicht geklärt ist.

wenigen Veränderungen bei einer einzelnen Gruppe, den Rentiereskimos, erhalten hat, aber sonst zugrunde gegangen ist.

2. Durch die Umbildung der Eisfischerei zur Robbenjagd auf dem Meereis in den Gegenden zwischen Coronation-Golf und Bathurst-Inlet ist die p a l ä e s k i m o i s c h e Kultur eingeleitet worden. Es eröffneten sich dadurch neue Ausbreitungsmöglichkeiten in Gebiete hinein, die bis dahin unbewohnbar gewesen waren. Die Paläeskimos folgten dann der Küste westlich bis zur Beringstraße; ob sie auch gegen Osten gewandert sind und gegebenenfalls wie weit, wissen wir nicht. Grönland haben sie kaum erreicht.

3. An der Beringstraße ist eine Zeit, reich an fruchtbarer Entwicklung, für die Eskimos aufgegangen, und da ist es zur Ausbildung der n e o e s k i m o i s c h e n Schicht gekommen. Einiges Neue ist wohl selbständiger Anpassung an die günstigeren Verhältnisse zu danken, aber noch mehr scheint Lehngut von Amerikas Nordwestküste und von Asien zu sein. Wahrscheinlich haben die Eskimos hier eine ältere Küstenbevölkerung vorgefunden, die in ihren Resten noch von den eskimoisierten Aleuten und pazifischen Eskimos repräsentiert wird. Ihre Rolle für die Entwicklung der neoeskimoischen Kultur und ihr Verhältnis zu den übrigen nordamerikanischen und nordostasiatischen Völkerschaften ist aber noch unsicher.

Die Überlegenheit der neoeskimoischen Kultur über die ältere Stufe setzte sie in den Stand, sich von neuem rückwärts nach Osten zu verbreiten. Außerdem ist sie, wie die geologischen Verhältnisse erweisen, durch eine Landsenkung begünstigt gewesen, die den großen Seesäugern bessere Lebensbedingungen bot, möglicherweise auch durch eine Milderung des Klimas. Dieser Periode gehört offenbar der Vorstoß in die heute unbewohnten, nördlichen Teile des Archipels sowie die Einwanderung nach Grönland an. Daß diese über Smithsund (zum Teil vielleicht auch über die nördlicheren Meeresstraßen) gegangen ist, ist über allen Zweifel sicher. Von hier ist der Weg der Westküste entlang gegangen, um Kap Farvel und entlang der Ostküste jedenfalls bis Scoresbysund. Von solchen frühen Einwanderern rühren wahrscheinlich die Spuren von Ansiedlungen her, die Erik der Rote in den südwestlichen Fjorden antraf, und später bildeten die Normannensiedlungen einen langen unübersteigbaren Wall zwischen den Eskimos auf der nördlichen Westküste und den Ostgrönländern, was ohne Zweifel wesentlich dazu beigetragen hat, den letzteren ihr kulturelles und sprachliches Sondergepräge zu geben. Die Altertümer von der Küste nördlich von Scoresbysund erinnern in vielem an die entsprechenden von der nördlichen Westküste; bevor wir aber mehr von der Archäologie Grönlands überhaupt wissen, kann es nicht sicher entschieden werden, ob man in dieser Tatsache ein Zeugnis von einer nördlichen Einwanderung Grönlands sehen soll.

4. Endlich ist in den zentralen Gegenden ein neuer Vorstoß von Binnenlandeskimos vor sich gegangen, welcher zur Bildung der letzten, e s c h a t o - e s k i m o i s c h e n Schicht führte, die selbstverständlich ihrem Ursprung zufolge viele Übereinstimmungen mit der paläeskimoischen zeigen mußte. Sie erscheint am stärksten im Nordwestpassagegebiet, schwächer auf Baffinland, kann aber in Spuren noch in Labrador und am Smithsund festgestellt werden. der Vorstoß zur Hudsonbai, den einige Rentiereskimos im 18. Jahrhundert vorgenommen haben, und die Verbreitung des Aivilikstammes zur Southamptoninsel, nachdem deren ursprüngliche Bevölkerung im Winter 1902—1903 ausgestorben war, bezeichnen die letzten Dünungen dieser Bewegung.

Man wird sich kaum irren, wenn man die Ursache für die wiedererwachte Stoßkraft der zentralen Stämme in der Landhebung sucht, die tatsächlich am Ende der neoeskimoischen Periode stattgefunden hat. Die Hebung hat das Gebiet der großen Seesäuger, besonders der Wale, beträchtlich beschränkt und muß deshalb auch eine Kultur, die hauptsächlich auf der Seesäugerjagd fußt, fühlbar geschwächt haben. Hand in Hand mit der Hebung ist möglicherweise eine Verschlechterung des Klimas gegangen, wie sie in Grönland am Schluß des Mittelalters vielleicht beobachtet werden konnte.

* * *

Wir haben gesehen, daß der jüngste Vorstoß sozusagen bis in unsere Tage hinein sich fortgesetzt hat und kaum mehr wie ein paar Jahrhunderte alt ist. Seitdem die neoeskimoische Kultur an der Hudsonbai in voller Blüte gestanden hat, hat sich das Land etwa 10 *m* gehoben, und wenn die Schnellig-

keit der Hebung, was zunächst nur rein willkürlich geschehen kann, mit der von Nordskandinavien bekannten gleichgesetzt wird, ergibt sich ein Zeitraum von 1000 Jahren. Obwohl dies vorläufig ganz und gar Mutmaßung ist, stimmt es recht gut mit der Auffassung von der eschatoeskimoischen Schicht. Eine Datierung der noch älteren Kulturformen läßt sich gegenwärtig nicht durchführen, abgesehen von dem selbstverständlichen Schluß, daß die neoeskimoische Schicht an der Beringstraße wenigstens ein paar Jahrhunderte älter sein muß als im Zentralgebiet.

Eine untere Grenze der Entwicklung ist dadurch gegeben, daß sie jünger als die Eiszeit sein muß, wo das ganze Land, einige Strecken in Nordalaska, auf den Inseln und in Pearyland ausgenommen, unter Binneneis begraben war. Das Ende der Eiszeiten in Skandinavien kann mit recht großer Sicherheit für etwa 7000 v. Chr. bestimmt werden; in diesen arktischen Gegenden ist aber mit einem bedeutend späteren Termin zu rechnen — wie viel später, das ist jedoch unmöglich zu sagen. Wir haben indessen gute Gründe dafür anzunehmen, daß wir in nicht zu langer Zeit über bessere Datierungsmöglichkeiten verfügen werden. Die Zeit scheint nicht allzufern zu sein, wo es gelingen wird, die mexikanische Zeitrechnung endgültig an die der Alten Welt anzuknüpfen, und diese wird auch gewisse Anhaltspunkte für die Chronologie der Eskimokultur bieten, für deren spätere Entwicklungsstufen wir außerdem in der grönländischen Normannenarchäologie ein Korrektiv besitzen. Dieses Problem muß eine Hauptaufgabe für die jetzt zu beginnende, systematische, archäologische Untersuchung Grönlands sein.

* * *

Als Repräsentanten einer uralten Völkerschicht erlangen die wenigen und armen Rentiereskimos eine überaus wichtige Bedeutung für die Kulturgeschichte; soll aber ein wirkliches Verständnis der ureskimoischen Kultur gewonnen werden, so ist es notwendig, sie in ihrem Verhältnis zu den Kulturen der umgebenden Völkerschaften zu studieren. In Amerika, Asien und Europa bilden die Polarländer — zu denen nicht nur die Tundrengebiete, sondern auch der riesige Gürtel von Nadelwäldern, die sich bis tief in die Kontinente erstrecken, zu rechnen sind — ein kulturelles Ganzes mit gleichartiger Natur und gemeinsamen Entwicklungslinien. Die Verschiedenheiten in der Kultur, die beobachtet werden können, rühren vielfach daher, daß da Kulturschichten verschiedenen Alters deutlich zutage liegen. In den Randgebieten treffen wir die ältesten, die, welche die längste Zeit zur Ausbreitung gehabt haben, in der Mitte die jüngsten. Die „Mitte“ ist in diesem Fall, wenn das ganze Polargebiet herangezogen wird, das östliche Sibirien.

Wenn wir jetzt einen Blick über das große Binnenlandgebiet Kanadas werfen, finden wir, daß das Sommerleben der Indianer in diesen Gegenden dasselbe wie das eskimoische ist: Rentierjagd, Fischerei mit Wehren usw.; dagegen verbringen sie den Winter in ganz anderer Weise, und zwar mit Jagd auf Rentier und Elch, dem sie sich auf Schneeschuhen nähern können, weil die Tiere in dem losen Schnee der Wälder einsinken. Ihr Winterleben ist ganz

und gar vom Schneeschuh abhängig, der wieder den Rentiernomadismus der sibirischen Stämme bedingt hat. Es ist der Verdienst Hatt's, nachgewiesen zu haben, welche Umwälzung im Leben der Polarvölker die Erfindung des Schneeschuhs herbeigeführt hat. Früher war Verkehr im weichen, losen Schnee der Waldgebiete ausgeschlossen, und man mußte sich an die Seen und Flüsse halten, wo Eisfischerei betrieben werden konnte, also ganz so, wie die Rentiereskimos es noch heute tun. Spuren einer solchen, uralten Eisfischerei finden wir in genau derselben Form unter den Ojibwa am Oberen See, den Menomini, den Thompson-Indianern und in Asien in ähnlicher Form unter Tungusen und Ainu und, etwas umgebildet, bei den Kamtschadalen.

Das charakteristische Fahrzeug der Schneeschuhkultur ist das leichte, zusammengesetzte Birkenrindenkanu, während ein primitives Lederboot, die Urform des Kajaks und Umiaks, der Eisjagdkultur eigen war. Gewöhnlich werden ja indianische Lederboote, vom Bullboot der Missouristämme abgesehen, eskimoischen Einfluß zugeschrieben. So z. B. Friederici, indem er die Fellboote der athapaskischen Stämme in Alaska und der Micmac auf Newfoundland erwähnt. Eine genaue Untersuchung ergibt aber, daß Lederboote im kanadischen Gebiet so verbreitet sind, daß man sie nicht in allen Fällen von den Eskimos herleiten darf, sondern sie als Überbleibsel einer früheren Kultur auffassen muß. Die Chipewyanindianer am Churchillfluß erzählten mir, daß sie früher bisweilen auf der Tundra Fellboote herstellten, und außerdem sind sie bekannt von den Nahane in Britisch Columbia, den Prärie- und Red River-Cree, den Beothuk auf Newfoundland, den vorher erwähnten Micmac und, wie mir Dr. Frank G. Speck mitgeteilt hat, von den Montagnais in Labrador, den Algonkin am Golden Lake, Ont., den Penobscot und Wabanaki. Ohne Zweifel steht das boreale Lederboot mit dem Bullboot in Verbindung, das besonders von den Missouristämmen bekannt ist, dessen Gebiet aber sich westlich zu den Flathead und östlich zu den Cheroki erstreckte. Von dem borealen Eurasien soll ein Bericht über tungusische Fellboote in einer chinesischen Quelle des 7. Jahrhunderts vorliegen. Unter den Lappen gibt es eine Überlieferung von Lederbooten, während ihr Vorkommen unter den Samojeden sehr fraglich erscheint.

Auch in Wohnung und Tracht können wir zwischen älteren der Eisjagdkultur gehörenden Formen und jüngeren Schneeschuhkulturtypen unterscheiden. Die ureskimoische Wohnung war ohne Zweifel eine Kuppelhütte, wie sie von den Mackenzie- und Colville River-Eskimos in Alaska benutzt wird, und welche nicht nur der älteste Zelttypus, sondern auch, im Winter mit Schnee überworfen, die Urform des Schneehauses darstellt. Ähnliche Kuppelhütten treffen wir noch bei den Kutchin, Loucheux, Hare, Cree, Naskapi-Montagnais und Ojibwa, während sie sonst im borealen Gebiet von den jüngeren Kegelzelten verdrängt sind. In Nordasien hat sich die Kuppelhütte bei den Golden und vielleicht bei den Ainu erhalten.

Die Kleidung ist von Hatt eingehend untersucht worden. Die einzelnen Exemplare können in zwei Gruppen eingeteilt werden, die einander Stück für Stück entsprechen. Die jüngste besteht aus einem vom Mantel hergeleiteten Kleid, der vom Schamtuch (breech-cloth) entwickelten Hose und den mit den

Schneeschuhen eng verknüpften Mokkasinen. Ihre Verbreitung ist ausgesprochen zentral, mit dem Schwerpunkt in Ostsibirien unter Jakuten und Tungusen. In Nordamerika haben nur die Mokkasinen und Schneeschuhe ein großes Gebiet inne; der Mantelrock und die Schamtuchhose kommen ausschließlich in Nordwesten vor. Im Westen und Osten von diesem Komplex treffen wir die ältere, von jener zersprengte Gruppe, zu der wir das vom Poncho entwickelte Hemd, die aus zwei Beinlingen (leggings) hervorgegangene Hose und die aus Sandalen entwickelten Stiefel rechnen müssen. Das Ponchohemd ist ja in Nordamerkia unter Eskimos und Indianern westlich vom Mississippi weit verbreitet; in Eurasien findet es sich nicht nur im äußersten Nordosten, sondern auch im Westen unter Ostjaken, Wogulen, Samojeden und Lappen, und die Beinlinghosen haben eine entsprechende, obwohl wesentlich geringere Verbreitung. Sandalenstiefel finden wir in Nordamerika — offenbar von Mokkasinen stark zurückgedrängt — teils bei den Eskimos, teils im Südwesten (Paiute, Navaho, Apache, Zuñi, Hopi, Walapai). Im Westen ist dieser Typus für Ostjaken und Wogulen belegt.

* * *

Schon im vorhergehenden haben wir gesehen, daß wir oft außerhalb des borealen Waldgebietes gehen mußten, um die Übereinstimmungen zwischen der ureskimoischen und der indianischen Kultur, d. h. die Elemente der Eisjagdschicht, zu finden, und dies darf nicht wundernehmen, denn gerade in Kanada liegt ja diese Schicht tief unter jüngeren Bildungen begraben. Wenn wir unseren Blick auch auf die den Eskimos fernerliegenden Teile Nordamerikas richten, so tauchen tatsächlich noch mehrere gemeinsame Elemente auf.

Bei einer früheren Gelegenheit habe ich es meiner Meinung nach wahrscheinlich gemacht, daß wir unter den Algonkinstämmen südlich von den großen, laurentischen Seen, Reste der Eisjagdschicht vor uns haben, und später hat sie FRITZ KRAUSE als Basis für die Kultur der kalifornischen Indianer erwiesen. In beiden Gegenden ist sie stark verändert; beide Gebiete sind zu weit südlich gelegen, um eine eigentliche Eisfischerei zu gestatten, und den Osten haben starke Strömungen, die u. a. den Maisanbau mit sich führten, aus dem mexikanischen Golfgebiet erreicht, während im Westen eine Spezialisierung des Einsammelns wildwachsender Früchte sich entwickelt hat. Nichtsdestoweniger finden wir in beiden Gebieten, besonders im westlichen, wenn auch die Hochebenen in Britisch Columbia und den Vereinigten Staaten mitgerechnet werden, mehrere dergleichen Elemente, die für die Eisjagdschicht charakteristisch sind: Kuppelhütte, Jagd in Verkleidung, Stockschlinge für Fischfang, Stäbchenangel usw. Selbst von den Yokut in Kalifornien ist eine offenbar mit der Eisfischerei zusammenhängende Fischmethode bekannt. Steinerne Kochtöpfe kommen in Kalifornien und unter den Shoshoni vor, und im Osten sind sie von den Neu-England-Staaten jedenfalls bis Maryland und Virginia verbreitet. Ein Messer, genau wie das Weibermesser *(ulo)* der Eskimos, finden wir teils unter den Nordwestindianern sowohl an der Küste wie

im Binnenlande, teils auch in den Neu-England-Staaten und südlich bis nach Georgia.

Vieles zeigt eine besonders nahe Anknüpfung an das Westgebiet, z. B. das Ponchohemd, der zusammengesetzte Bogen, die mediterrane Fingerstellung beim Bogenschießen, der Pfeilstrecker, der Vogelspeer und die Speerschleuder, die Lampe, das Schlagfeuerzeug, das einfache Heraussetzen der Leiche statt Begräbnis usw. Dies könnte darauf deuten, daß die Ureskimos schon im Binnenlande vom Westen her beeinflußt waren und deshalb ihre Heimat z. B. im Gebiete vom Athabaska- und Großen Sklavensee gehabt haben, vielleicht als Nachbarn der Urtsimshian, Ursalish und Uralgonkin.

In der Alten Welt verhält es sich augenscheinlich in ähnlicher Weise wie in Nordamerika: die Eisjagdkultur ist in den Wäldern Sibiriens und Nordeuropas größtenteils ausgetilgt worden, jedenfalls dort, wo die Schneeschuhjagd und der noch jüngere Rentiernomadismus Boden gewannen, und was die Randgebiete betrifft, so stehen wir hier der besonderen Schwierigkeit gegenüber, daß sie im Bereiche noch kräftigerer und umfassenderer Kulturquellen wie die amerikanischen liegen, nämlich Chinas, Westasiens und Europas. Nichtsdestoweniger können einige Übereinstimmungen aufgezeigt werden. Sandalenstiefel werden von Tibetanern, Kirgisen und Wachanern getragen. Die Kuppelhütte ist, außer von den Golden, auch von den sibirischen Tataren, den östlichen Kalmüken und der Provinz Schan-si in China bekannt. Fellboote und steinerne Kochtöpfe sind von Tibet und primitive, steinerne Lampen von den Tsaidam-Mongolen belegt. Moderne Ausgrabungen haben steinerne Messer, wie die eskimoischen *ulo*'s aus dem Neolithikum der Mongolei, der Mandschurei, Japans und Nordchinas an den Tag gebracht. Das Heraussetzen der Leiche, das regelrechte lamaistische Sitte geworden ist, greift ohne Zweifel in viel ältere Zeiten zurück.

Auch in entlegenen Gegenden Europas lassen sich noch Züge nachweisen, die nicht außer Betracht gelassen werden können. So finden wir z. B. in den keltischen Gebieten Großbritanniens und Irlands äußerst einfache, schalenförmige Lampen aus Muschelschalen, das Fellboot — das irische *coracle* — und ein dem eskimoischen *ulo* sehr ähnliches Messer. Ein Spielzeug, das ohne Zweifel ein Überlebsel der Speerschleuder darstellt, ist bis in das 19. Jahrhundert in Irland benutzt worden. Die Kuppelhütte ist aus prähistorischen Zeiten bekannt und findet in den mykenischen Kuppelgräbern und den *nuraghs* der sardischen Bronzezeit ihre Fortsetzung. In einigen Teilen Skandinaviens finden wir noch schalenförmige Lampen und Sandalen; die letzteren sind auch auf Island und den Shetlandinseln, sowie in den Ostseeländern und bei den finnischen Völkerschaften, bekannt. Poncho und Ponchohemd wurden von gallischen und germanischen Stämmen des Altertums getragen, und sind in Dänemark schon aus der älteren Bronzezeit bekannt. Schalenförmigen Lampen und einer Art Weibermesser begegnen wir auch in entlegenen Gegenden der Alpen, sie wurden ferner im alten Ägypten benutzt. Berühmt sind ja auch die schon von Herodot erwähnten Fellboote in Mesopotamien.

Auf die alten und bisher mißlungenen Versuche, die Rentierjäger der europäischen Eiszeit mit den Eskimos zu verknüpfen, fällt jetzt neues Licht. Die Annahme einer solchen Verbindung wurde zuerst von BOYD DAWKINS gemacht, sie ist später öfter wiederholt, in jüngster Zeit von RIVET und BOGORAS. Obwohl aber im Laufe der Zeit auf mehrere Ähnlichkeiten hingewiesen worden ist (Spitzen von Harpunen und Vogelspeere, Speerschleuder, Pfeilstrecker — bâton-de-commandement der Prähistoriker — Steinlampe usw.; vielleicht auch, ich nenne sie mit allem Vorbehalt, die naturalistische Kunst), hat der Versuch immer wieder wenig Beifall gewonnen. Und dies kann nicht wundernehmen, denn die Eskimos haben ja bisher für ein Volk von Seesäugerjägern gegolten, während der Magdalénienmensch doch ein Binnenlandsjäger war. Dieser Einwand fällt aber jetzt weg, wenn wir in den Rentiereskimos die Repräsentanten der ältesten Eskimokultur, ja in gewisser Beziehung der ältesten Polarkultur überhaupt, erblicken. Es gibt noch keinen genügenden Grund, BOYD DAWKINS' alte Hypothese ohne weiteres anzunehmen, aber es fehlt anderseits nicht an guten Gründen, sie einer erneuten Prüfung zu unterziehen.

Dieser Versuch soll hier nicht durchgeführt werden; nur einige Tatsachen, die in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse sind, seien erwähnt. Es scheint zurzeit die gemeine Anschauung unter den Prähistorikern zu herrschen, daß die erste skandinavische Steinzeit, d. h. die südbaltische Mullerup- (Maglemose-) Kultur, sowie die Kundakultur in Estland und in Teilen von Rußland als epipaläolithisch betrachtet werden müssen. Von diesen Kulturen geht die Verbindung zu noch späteren Steinzeitgruppen als zu der früher sogenannten „arktischen" Steinzeit in Skandinavien und vielleicht der kammkeramischen Kultur im nördlichen und zentralen Rußland. Auch die eisenzeitlichen Funde der Lappen im nördlichen Norwegen zeigen noch epipaläolithische Spuren. Wahrscheinlich kann man auf diesem Pfade weiterschreiten. Kürzlich hat auch MENGHIN sich ähnlich geäußert, und die Prähistoriker haben bekanntlich Beziehungen zwischen der europäischen und der nordchinesisch-japanischen Steinzeit festgestellt.

Leider wissen wir noch sehr wenig über paläolithische und epipaläolithische Kultur in Nordasien. Paläolithische Typen erscheinen häufig im südwestlichen Sibirien an den oberen Läufen des Ob, Jenissei und Angara, und paläolithische Geräte sind auch in der Gobiwüste und im Ordoslande gefunden. In Nordamerika ist der paläolithische Mensch bekanntlich sehr zweifelhaft, obwohl theoretische Erwägungen wohl für eine interglaziale Einwanderung sprechen.

Es scheint also, daß wir über das nördliche Eurasien und große Teile von Nordamerika Reste einer uralten, gemeinsamen Kultur verfolgen können. Es verdient Erwähnung, daß auch W. SCHMIDT und W. KOPPERS auf ganz anderen Wegen zu dem Ergebnis gelangt sind, daß in diesem Gebiet ein einheitlicher Kulturkreis zu Hause ist, aus dem dann der sogenannte „vaterrechtlich-großfamiliale Kulturkreis" (der Kulturkreis der innerasiatischen Hirtennomaden) erwachsen ist. GRÄBNER hat jene Kultur unter dem Namen „arktische Kultur" auch nominell in die ethnologische Kulturkreislehre eingeführt.

Und A. Gahs verdanken wir bereits mehrere schätzenswerte Beiträge zur weiteren kulturgeschichtlichen Klärung sowohl des nordischen als auch des innerasiatischen Kreises. Nach und nach, im Zusammenhang mit weiterer Entwicklung der Kultur, haben sich diese und jene Teile von der gemeinsamen Grundlage abgetrennt. Im Binnenlande erfolgte eine Anpassung an den Schnee, die im Laufe der Zeit zur Zähmung des Rentiers führte. An den Gestaden des Eismeeres nahm man seine Zuflucht zum Meere, seinem Eis und seinem Tierleben, und diese Entwicklung kulminierte an der Beringstraße. Nur verloren in den weiten Tundren der Barren Grounds, versteckt zwischen unzugänglichen Wäldern, wo feindliche Völkerschaften hausten, und einer eisigen Küste, wo Stammverwandte sich derart fortentwickelt und umgewandelt hatten, so daß zur Binnenlandbevölkerung kaum noch eine Brücke bestand, hat eine kleine Gruppe in der uralten Weise ihr Dasein fortgeführt, wie es wohl vor vielen Jahrtausenden grundgelegt wurde.

Nationalmuseum zu Kopenhagen, März 1929.

Negritos of Northern Luzon again.

By Morice Vanoverbergh, C. I. C. M., Belgian Missionary, Kabugaw-Apayaw, Mountain Province, Philippine Islands.

(Continuation.)

4. Music and Singing.

Besides gongs, only one musical instrument was seen among the Negritos: it was a kind of primitive guitar (Neg. and Ib. *kuritán*; Il. *kuritén*) quite similar to those manufactured and used by the Isnég. Only one specimen came to my notice, it belonged to Polório at Amattalán.

This *kuritán* (cf. fig. 41) consisted of one internode of bamboo, 2 ft. 4 in. long, with nodes *(a)* perforated at both ends. The strings *(b)* consisted of five small strips of bamboo cut out lengthwise from the main part of the guitar in such a way as to remain attached to it at both ends. Four small pieces of bamboo *(c, d, e, f)* from $^1/_2$ to $^3/_4$ in. long and about $^1/_4$ in. wide were pushed under each string and served to tune the instrument: two of these small pieces *(c, f)* were placed at both ends of the string, where they raised it about $^1/_4$ in.; the two other small pieces *(d, e)* raised each string from $^1/_2$ to $^3/_4$ in., at different places according to the tune to be obtained. Two strings *(g)*, made from the bark of the *uplíg*, served to bind the whole outfit, one at each end, at the same time helping in the regulation of the tune by being shifted up or down. One of these strings ended in a knot *(h)* so that the instrument could be hung on some projecting part of the house. In the main part of the *kuritán*, two longitudinal slits had been cut *(i)*, each of them kept open by means of a piece of bamboo *(j)*.

Like the Isnég, the Negritos play this instrument sitting; they hold it erect in their lap and pinch the strings with their fingers at different heights.

Besides the *dallú*, used at prayer ceremonies, the Negritos have another kind of song, which they call *alirí*. I could find no nearer Ibanág equivalent of this term than *alirí*, which is the name of a kind of insect equal or similar to the cicada.

I obtained my first knowledge about this kind of song at *Gíba-*, where the women, especially the girls, very often indulged in singing. The *alirí* is a kind of love song consisting of a series of strophes, that should be sung alternately by a boy or a girl. But in reality Negrito men and women, whether married or not, sing indifferently the strophes belonging either to the boy or to the girl. They sing them while walking through the forest, while sitting down, whether working or idling, while lying down at night, &c., although, in theory, these verses should be sung only at night and protracted until the girl acquiesces to or at least seems impressed by the proposal of the boy.

The bulk of these songs seems to consist of more or less fixed texts, but it was assured me by the concessionaire that the Negrito very often uses phrases of his own composition, according to the ideas he wants to express, either independently or as an answer to the song of his partner.

Most of the *alirí* I wrote down were given me by the women, although occasionally with the assistance of the men.

When starting to investigate about the origin of these songs, we should clearly distinguish between texts and music.

And first as to the texts. As explained above, the Negritos do not always strictly adhere to the original purpose of these songs: in their mouths they are not always mere love songs, with strophes sung alternately by a boy and a girl. The Malays, especially the pagan tribes, are exceedingly familiar with this way of singing, and they are very fond of it. The Negritos, on the contrary, usually use them rather as a means of entertainment, without taking into consideration their original motive, and, as I know by personal experience and as will be shown in the texts given below, they are not very particular in the choice or succession of the strophes; they often sing the first thing they remember, without considering if there is any connection between this and the preceding strophe. All this led me to believe from the beginning that these songs were not originally Negrito, and my surmise became almost a certainty when I emerged from the district of Allakápan and met several Kagayán, at different places, who could recite almost textually the identical strophes which I had written down at the dictation of our Pygmies. Texts of which the Negritos could give me only a very unsatisfactory explanation or even none at all, became very clear in the mouth of the Kagayán, when they were placed in their proper setting, and when metaphors, familiar with the Kagayán and apparently not understood by Negritos, were explained to their full value and with the utmost clearness.

With reference to the music, I am rather inclined to believe that it is of pure Negrito origin, although I am not positively sure. Indeed, when I heard a Kagayán sing one of these particular strophes, the tune was very different from any of those in which the Negritos sang them. The peculiar drawl proper to almost all Malay singing was entirely absent with the Negritos, and so was also the minor key, which is such a favorite with the former.

I was able to note down exactly the tune used by the Negritos at *Gíba-*. If I might have had any doubt about it at the time of my stay in the forest, it was promptly dispelled by a subsequent rehearsal on a violin played by an Ilóko musician at Allakápan. Besides, all bystanders agreed that both the melody played on the instrument and the one sung by the Negritos were exactly the same.

Later on I heard a few variants of this particular tune, but they were only modulations on the same fundamental melody. At *Alen*, I heard a Negrito sing one of the strophes in a completely different tune, but I was unable to note it down; anyhow it had nothing to do with the usual Kagayán melody.

Examples of a complete melody consisting of two verses.

The strophes generally consist of four verses; in which case the same tune is twice repeated.

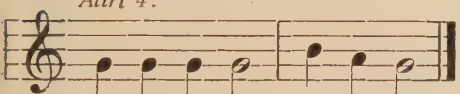
Aliri 8:

a- riák- ko a- wá- gan i pi- rá- an- ná bu- lá- wan
ya na a- wá- gak- ko i keid- dó- i pa- si- rá- ko

Whenever in a verse the fourth syllable from the last belongs to an important term and bears the accent or is otherwise very important, its note is twice as long as those of the preceding syllables.

Examples of verses in which the fourth syllable from the last belongs to an important term and bears the accent.

Aliri 4:



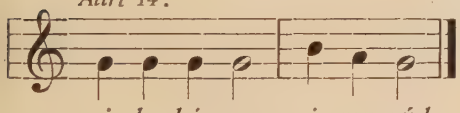
mammulá ó- lo ta niúg

Aliri 6:

i luá- na-tap-pá- ta dabbún

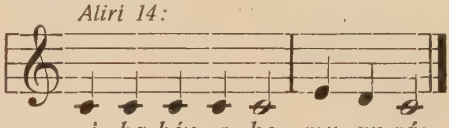
Examples of verses in which the fourth syllable from the last is very important, although it does not bear the accent.

Aliri 14:



i ba-béy ma- i- mu-gúd

Aliri 14:



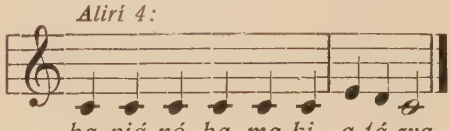
i ba-béy a ke- mu- gu-rán

Examples of verses in which the fourth syllable from the last is unimportant.

Aliri 10:

i gáwanko ta tanig a balayyán

Aliri 4:



ka-piá-nó- ka ma-ki- a-tá-wa

Aliri.

Aliri 1—14.

Obtained from *Binéy*, *Pétara* and *Kerádda*, at *Giba-*, August 20, 1927.

Aliri 1.

Negrito Text.

Boy: *Ya kayarigan na baggí-*
The thing with which compared of the body of me
Tanapón na agusí- (a)
One Antidesma
Siminappó- ta taná- (b)
It received hospitality on a plain
Nappedisí (c) ta zigá-.
It suffered hardship.

Ibanag.	Iloko.
Ya ik keyarígan nab baggí-	*Ti pakayarígan ti bagík*
It tanafún na agusí- (a)	*Sanapoón na arusíp*
Siminappó- tat taná (b)	*Simmanbáy ití tanáp*
Nappadisí (c) taz zigá-.	*Naglak-ám ití rígat.*

Translation.

My body is like
An Antidesma tree
Growing on a plain
And suffering very much.

Notes.

(a) Tanapón (Ib. *tanafún*; Il. *sanapoón*) is a unit for plants, from the prefix *tana* (Il. *sana*), indicating units, and the stem *pon* (Ib. *fun;* Il. *poón*), "lower part of the stem of a tree, &c." The *agusí-* (Antidesma ghaesembilla. GAERTN.) is an erect much-branched euphorbiaceous tree, with panicled spikes and small white flowers. Its small fruits are edible, and good charcoal is made from its wood.

(b) It should be noted once for all that the Ibanág terms *taná-,* "plain", *tálun,* "forest", *kóman,* "field", *weg,* "brook", *labbán,* "small brook", and similar ones, generally refer to the female organ.

(c) From the Spanish *padecer,* "to suffer".

Alirí 2.

Negrito Text.

Girl:	*No eggá nió- makkaragá-*	*Enna iwári- ta dapán*
	If there is me desiring	Going of him strewing on a mat
	Ta mallobíd ta dága-	*Opótanna a bilánan.*
	So that he make a rope from sand	One by one of him counting.

Ibanag.	Iloko.
Nu eggá nió- im makkaragá-	*No addá kaniák agkalikágum (a)*
Ta mallubíd tad dága-	*Manlúbid ití dárat*
Enna iwári- tad dapán	*Inna iwará ití ikamén*
Ufútanna na bilánan.	*Saggaysáenna a bilánen.*

Translation.

If somebody wants to marry me
Let him twist sand into a rope
Let him strew it over a mat
And count the grains one by one.

Explanation: Both conditions can never be fulfilled, as they imply impossible actions. The girl wants to intimate that she will not lightly give away her heart.

Note.

(a) In ordinary prose: *No addá agkalikágum kaniák.*

Alirí 3.

Negrito Text.

Boy: *Balé- nakuáy ya (a) baleyáw (b)*
House of me I wish the house here
Ta uliákko ató-na náw
So that changing of me roof of it here
Pataliákko ta buláwan
Putting in its place of me gold
Tafé no aríka kauranán (c).
So that not you wet with rain.

Ibanag.

Balé- nakuán ib baleyáw (b)
Ta uliákku i ató-na náw
Pataliákku tav vuláwan
Tapé nu aríka mauranán (c).

Iloko.

Baláyko komá ti baláy toy
Ta balíwak ti atépna toy
Sukaták ití balitók
Tapnó díka matudoán (d).

Translation.

I wish this house were mine
I would change its roof
And put a gold one instead
So that it could not rain upon you.

Explanation: "This house" is the house of the girl; the boy presses his suit promising wealth and comfort.

Notes.

(a) The definite article is *i* in Ibanág, *ya* in Isnég.
(b) Contraction of *baléy yâw.*
(c) Urán means "rain".
(d) The whole strophe in Isnég (Bólo dialect):

Baláy-o ma-dín ya baláy iddí
Ussiáanko ya atápna iddí
Pataliáanko kiá balitó-
Séno akkánka maudanáan.

Alirí 4.

(Compare *Aliri 42.*)

Negrito Text.

Girl: *No eggá nió- makkekélug*
If there is me leaving
Mammulá ólo ta niúg
He plants first coconuts
Kanákko ólo na (a) buna
Eating of me first fruits
Kapiá- nóka makiatáwa.
Liking of me then marry.

Ibanag.

Nu eggá nió- im makkekélug
Mammulá ólu tan niúg
Kanákku ólu iv vuná
Kapiá- nóka makiatáwa.

Iloko.

No addá kaniák agay-ayát
Agmúla na umoná ití niúg
Kanék na umoná ti búna
Mayátakto a makiasáwa (b).

Translation.

If somebody loves me
Let him first plant coconuts
Let me first eat their fruits
And then I shall marry.

Explanation: This would take several years. Cf. Explanation of *Alirí* 2.

Notes.

(a) Na is the genitive of the definite article, in Ibanág; the correct form here would be *i,* the nominative.

(b) In fluent Ilóko:

No addá agay-ayát kaniák
Umoná pay na agmúla ití niúg
Umoná pay a kanék ti búna
Sáak mayát a makiasáwa.

Alirí 5.

Negrito Text.

Boy: *Tasé émmo panákan (a)*
Where going of you place where to take
Ta lappâw arí maladdán
A flower not fading
Ekko maná- ta beybéy
Going of me to take at the sea
Ta lappâw arí maleyléy.
A flower not fading.

Ibanag.	Iloko.
Tasí i émmu pánapan	*Sadín ti ínmo panaláan*
Tal lappâw arí maladdán	*Ití sábun a di magáno*
Ekku maná- tab beybéy	*Innak manála ití baybáy*
Tal lappâw arí maleyléy.	*Ití sábun a di malayláy.*

Translation.

Where do you go to get
A flower that does not fade?
I go to the sea to get
A flower that does not fade.

Explanation: The boy is ready to overcome all difficulties, for instance, to start on a long journey, in order to get the girl (the flower) he loves.

Note.

(a) This form supposes that the glottal catch of *maná-* (3d verse) stands for a *K*; the Ibanág form *panápan* proves that it stands for a *P*.

Alirí 6.

Negrito Text.

Girl: *Pánâwmo nâw aggá*
Leaving of you here when

Ariámma- battanán ta luá
Not you me leaving tears

Alarám anné bubún
Deeper than a well

I luá- natappá- ta dabbún.
The tears of me dropped on the earth.

Ibanag.	Iloko.
Tap pánâwmaggá (a)	*Ití ipapánawmo toy idí (c)*
Ariámma- binattanán (b) tal luá	*Dínak inbatián ti luá*
Aralám anné tav vuvún	*Ad-adálem nem ti bubón*
Il luá- natappá- tad davvún.	*Ti luák a nagdissó ití dagá.*

Translation.

When you left me
You shed no tears for me
Greater than the depth of a well
Is the amount of my tears that dropped on the earth.

Notes.

(a) For: *tap pánâwmu aggá. Pánâwmu* is often contracted into *pánâm.*
(b) This is the past form of *battanán.*
(c) In fluent Ilóko: *Idí pimmánawka ditóy.*

Alirí 7.

Negrito Text.

Boy: *Yáya la paninanámmo*
It is the reason for looking of you

Wagí, ta danúm a piné- ta báso (a)
Sister, the water which placing of me in a glass

Ta miné (b) naibobbó-
As it went spilled

Ta anniássa iy anákko? (c)
And how is it possible the taking of me?

Ibanag.	Iloko.
Yáya la paninanámmu	*Isú ti pakakitáam*
Wagí, tad danúm a piné- tab básu (a)	*Kabsát, ti danúm na inkábilko ití báso*
Ta miné (b) neivuvvú-	*Ta napán (b) naibokbók*
Ta anniássa ip paná-ku?	*Ket kasanó ti pananálak?*

Translation.

This is what you should consider
Sister, the water I put in a glass
Was spilled.
How can I gather it up?

Explanation: The girl should not forget that her virtue, once lost, can never be obtained back again.

Notes.

(a) Wagí (Il. *kabsát*) may mean either "brother" or "sister". *Báso:* from the Spanish *vaso,* "glass".

(b) Napán is superfluous in fluent Ilóko; in Negrito and Ibanág *miné* is simply poetical.

(c) An is the Isnég form of the Ibanág *pan.* In Isnég (Bólo dialect) the whole term would be *aná-o.*

Alirí 8.

(Compare *Alirí 79.*)

Negrito Text.

Girl: *Ariákko awágan*
Not of me asking
I pirá- anná buláwan
The silver and gold
Ya na awágakko
The what asking of me
I keiddó- i pasirá-ko.
The taking into consideration of the shame of me.

Ibanag.	Iloko.
Ariákku awágan	*Díak awágan*
Ip pirá- annáv vuláwan	*Ti pirák ken balitók*
Ya i awágakku	*Ti la awágak*
Ik keiddú- nap pasirá-ku.	*Ti pannakailalá ti baínko.*

Translation.

I do not clamor
For silver or gold
I merely ask you
To keep my honor safe.

Explanation: If the boy refuses to marry her now or leaves her, the girl will be shamed, her dishonor will be known publicly.

Alirí 9.

Negrito Text.

Boy: *Addé-ko makkúman*
End of me work the field
Ta tanná na kaballéban (a)
In the middle of the place full of eel grass

Ta arú gammá mapassíl
As many also are jealous
Ta ammèy nagutziutzín.
Of the rice so very white.

Ibanag.

Addé-ku makkóman
Tat tanna nak kaballéban (a)
Ta arú gammá im mapassíl
Ta ammèy a nagutziutzín.

Iloko.

Nalpásak a nagumá
Ití tenná ti kaballaibáan (a)
Ta adú met ti umápal
Ití págay a nakapudpúdaw.

Translation.

I shall stop working
A field covered with eel grass.
Many people covet
Rice that is entirely white.

Explanation: The boy will leave the girl and look for a better one.

Note.

(a) The *ballaibá* (Vallisneria gigantea. GRAEBN.) is a common submerged hydrocharitaceous freshwater plant. Cf. Note *(b)* under *Alirí* 1.

Alirí 10.

Negrito Text.

Girl: *Masiki (a) émmo tonnakkán*
Even though going of you to thrust in
I gáwanko (b) ta taníg a balayyán
The space under me with all iron
Baddulákko itabbó-
Pulling out of me to throw away
Ta paninanámmo ta nóno-.
So that means of seeing of you the mind.

Ibanag.

Maski (a) émmu tunnakkán
Ig gáwanku (b) tat taníg a balayyán
Baddulákku itavvó-
Tap paninanámmu tan nóno-ku.

Iloko.

Uray ínka tubkelán
Ti sírokko (b) ití pulós a landók
Pag-útek na ibellén
A pakakitáam ití nákemko.

Translation.

Even though you thrust in
Iron points all over the space under my house
I shall pull them out and throw them away
So as to show you my mind.

Explanation: The girl will have nothing more to do with the boy.

Notes.

(a) From the Spanish *mas que.*

(b) Gáwan (Il. *sírok)* is the name of the space under the house, which is built on posts.

Alirí 11.

Negrito Text.

Boy: *Ta masiki manurál bunánko (a)*
Because even though blunt headax of me
Tuliákko ga la karánakko (b)
Going back of me though abandoned field of me
Ta ékko ga la bukatán
So that going of me though to clean
No kurúg i panayá-na (c) niákan.
If real the loving of it (her) for me.

Ibanag.

Ta maski manurál iv vunénku (a)
Toliákku ga la ik karánakku (b)
Ta ékku ga la vukatán
Nu kurúg ip panayá-na (c) niákan.

Iloko.

Ta úray nanudél ti aliwák (a)
Subliák met láen ti pinanáwak
Ta ínnak met láen dalusán
No pudnó ti panagayátna (c) kaniák.

Translation.

Even though my headax is blunt
I shall go back to the field I abandoned
And clean it
If her love for me is real.

Explanation: The boy changes his mind and wants to come back to the girl.

Notes.

(a) The Ilóko *bunén* is the ordinary bolo.

(b) Cf. Note *(b)* under *Alirí* 1.

(c) The possessive pronoun *na* may mean indifferently "his", "her", "its".

Alirí 12.

Negrito Text.

Girl: *Atzú balé- (a) a bagó*
There is house of me new
Nalituná- ta bató
Closed with stones
Nalituná- ta kanión (b)
Closed with cannon
Naikandádo (c) naikahón (d).
Padlocked inclosed in a box.

Ibanag.

Atzú balé- (a) a bagú
Nalitufán tab batú
Nalitufán tak kanión (b)
Neikandádu (c) neikahón (d).

Iloko.

Addá baláyko a baró
Narikpán ití bató
Narikpán ití kanión (b)
Naikandádo (c) naikahón (d).

Translation.

I have a new house
Which is surrounded with a stone wall
Protected by cannon
Inclosed in a box and padlocked.

Explanation: The girl refuses the advances of the boy.

Notes.

(a) Balé- is a contraction of *baléyku.*
(b) From the Spanish *cañón,* "cannon".
(c) From the Spanish *candado,* "padlock".
(d) From the Spanish *cajón,* "box".

Alirí 13.

Negrito Text.

Boy: *Mabbália- nakuá- lilín*
Become I should wax

Ta ékko dukká- ta takkím
So that going of me to stick to leg of you

Mabbália- nakuá- dágum
Become I should needle

Ta ékko dukká- ta olóm.
So that going of me to stick to head of you.

Ibanag.	Iloko.
Mabbália- nakuán tu lilín	*Agbalínak komá na allíd*
Ta ékku dukkó- tat takkím	*Ta ínnak dumkét ití sákam*
Mabbália- nakuán tu dágum	*Agbalínak komá a dágum*
Ta ékku dukkó- ta ulúm.	*Ta ínnak dumkét ití ólom.*

Translation.

I wish I were changed into wax
So that I could stick to your leg
I wish I were changed into a needle
So that I could stick to your head.

Explanation: The boy expresses his great longing for the girl.

Alirí 14.

Negrito Text.

Girl: *Konná ittéro (a) illó-*
Like entirely egg

I babéy maimugúd
The woman careful

Konná ittéro mamán (b)
Like entirely betel

I babéy a kemugurán.
The woman cared for.

Ibanag.	Iloko.
Kunná entéru (a) illúg	*Kas la agpaysú itlóg (c)*
Ib babéy a meimugúd	*Ti babái na agannád*
Kunná entéru mamán (b)	*Kas la agpaysú mamá (d)*
Ib babéy a keimugurán.	*Ti babái a maayoánan.*

Translation.

She is just like an egg
The woman who is careful
She is just like betel
The woman who is prudent.

Notes.

(a) From the Spanish *entero*, "entire".

(b) Mamán includes betel nut, betel pepper and lime, the three ingredients that are generally chewed together.

(c) In fluent Ilóko: *Kas la itlóg na agpaysú.*

(d) In fluent Ilóko: *Kas la mamá na agpaysú.*

Alirí 15:

Obtained from *Pétara*, at *Gíba-*, August 20, 1927.

Negrito Text.

Boy:	*Saramúlio manikál (a)*	*Namuráyo- ta sikál (b).*
	Bad person five-centavo coin	She flowered with *sikal* grass.

Ibanag.	Iloko.
Saramúliu walú kuárto	*Saramúlio níkel*
Namuráyu- tas sikál.	*Nagsábun ití leddá.*

Translation.

You are a bad person, a five-centavo coin
The flowers you produce are those of the *sikal* grass.

Explanation: The boy insults the girl, she is bad, of as little value as a five-centavo coin, and as easily spoiled as the fragile panicles of the *sikal* grass.

Notes.

(a) Saramúlio is used by the Negritos as the opposite of good, with reference to man: *i napiá, i saramúlio,* "the good, the bad". It is a word which is of general use in several dialects, it must be a corruption of some Spanish term unknown to me. *Manikál* is an Isnég (not Ibanág) term derived from the Spanish *niquel,* "nickel"; five-centavo coins are nickel ones. *Saramúlio ma sikáw* ("bad person really you", "you are really a bad person") would sound much better, but its meaning is different, and the rhyme would be spoiled.

(b) Namuráyo- (Ib. *namuráyu-*), from the stem *buráyo-* (Ib. *vuráyu-*), which means "flower of the coconut". The *sikál* (Saccharum spontaneum.L.) is a coarse grass with harsh leaves and white errect panicles, whose branches are spreading and fragile, and whose joints are clothed with long soft white hairs.

Alirí 16—38.

Obtained from *Binéy*, *Pétara* and *Alúney*, at *Gíba-*, August 20, 1927.

Alirí 16.

Negrito Text.

Girl: *Arámmo katalián (a)* *Gattú- ni innó- nararár.*
Not of you being able to replace Milk of mother of me spoiled.

Ibanag.	Iloko.
Ariámmu katalián (a)	*Díka masukatán*
Gattú- ni innó- nararál.	*Ti gátas ni ína a nadadáel.*

Translation.

You cannot replace
The milk of my mother that was spoiled.

Explanation: The girl refuses the advances of the boy, he does not possess enough to repay her mother's work in nursing her.

Note.

(a) Katalián means literally: to be able to give instead something of equal value.

Alirí 17.

Negrito Text.

Boy: *Maturó- panáli-*
Superabundant with which to replace of me
Ta gattú- a naiwári-.
The milk that was scattered.

Ibanag.	Iloko.
Maturú- ip panáli-	*Nasurók ti panisukátko*
Tag gattú- a neiwári-.	*Ití gátas a naiwará.*

Translation.

I have more than enough to replace
The milk that was spilt.

Explanation: The boy contradicts the preceding statement made by the girl.

Alirí 18.

Negrito Text.

Girl: *Anniákko diábolo laláki (a)*
What of me devil man
Maggiá- mattotóli.
Residing coming back.

Ibanag.	Iloko.
Anniákku tad diáblo a laláki (a)	*An-anoék ti diáblo a laláki (a)*
Maggián mattotóli.	*Patináyon agsublisublí (b).*

Translation.

I have no use for the man who is a devil
I do not want him always to come back.

Explanation: The girl insults the boy and tells him bluntly to stop his advances.

Notes.

(a) Diablo is a Spanish term.
(b) Literally: *agyán na agsublisublí.*

Alirí 19.

Negrito Text.

Boy: *Anniákko diábolo babéy* *Ya la makanammó*
What of me devil woman The only having responsibility
Maggiá- mattalataléy *Tuppág na paligó-ko.*
Residing walking Tip of whip of me.

Ibanag.	Iloko.
Anniákku tad diáblo a babéy	*An-anoék ti diáblo a babái*
Maggián mattalataléy	*Patináyon agpaspasiár (a)*
Ya la ik makanammú	*Ti la makaammó*
It tuppág nap paligó-ku.	*Ti mordón ti pagbáutko.*

Translation.

I have no use for the woman who is a devil
I do not want her always to be taking a walk
This will take care of her
The tip of my whip.

Explanation: The boy sees no other way to teach the girl, his wife, than by whipping her.

Note.

(a) From the Spanish *pasear,* "to take a walk". The whole verse literally: *agyán na agpaspasiár.*

Alirí 20.

Negrito Text.

Boy: *Paramílio talló gannúd (a)* *Lappáw na tagalikúd (b).*
Paramilio three kinds Flower of the *tagalikud.*

Ibanag.	Iloko.
Paramílio tallú gannúd	*Paramílio talló kakíta*
Lappáw nat tagalikúd.	*Sábun ti taltallikúd.*

Translation.

Paramílio plant of three different varieties.
Flower of the *tagalikud* herb.

Explanation: The boy compares the girl to several kinds of plants.

Notes.

(a) Paramílio is probably a corrupted Spanish term; it refers to some ornamental plant, the identity of which I have not been able to ascertain.

(b) The *tagalikúd* is a small euphorbiaceous herb with unconspicuous flowers seemingly borne at the back of the leaves; hence its name: "turning one's back upon something".

Alirí 21.

Negrito Text.

Boy: *Sikáw pagá burávyo- (a)* *Tinanitanítan na putó-.*
You also flower Crying over of heart of me.

Ibanag.

Sikáw pagá iv vuráyu- (a)
A sinanitanítan naf futú-.

Iloko.

Siká pay ti sábun
A sinansanítan ti púsok.

Translation.

You are the flower
Over which my heart wept.

Explanation: The boy loves the girl very ardently.

Note.

(a) Cf. Note *(b)* of *Alirí* 15.

Alirí 22.

Negrito Text.

Girl: *Sákal la taddéy lappáw* *Arú námin ya (a) lappáw*
I only one flower Many all the flowers
Wagí, a tanitanítam. *Arí sákal la (b) tanitanítam.*
Brother, whom crying over of you Not I only crying over of you.

Ibanag.

Sákan la taddéy lappáw
Wagí, a tanitanítam
Arú námin il lappáw
Arí la so- it tanitanítam.

Iloko.

Sísiak láen ti maysá a sábun
Kabsát, a sansanítam
Adú ámin ti sábun
Saán a siák láen ti sansanítam (c).

Translation.

Am I the only flower
Brother, over which you weep?
All the flowers are many
You should not weep over me only.

Explanation: There are many other girls who deserve the boy's love.

Notes.

(a) Cf. Note *(a)* of *Alirí* 3.
(b) Less fluent than *arí la so-*.
(c) In fluent Ilóko: *saán láen a siák.*

Alirí 23.

Negrito Text.

Boy: *Arú ya wawagım*
Many the sisters of you
nam arı makkáku- (a) ta baggím.
But not to be compared with the body of you.

Ibanag.	Iloko.
Arú iw wawagím	*Adú dagití kakabsátmo*
m arí makkáku- (a) tab baggím.	*nem saán a maipáda ití bagím.*

Translation.

You have many sisters
But none is as lovable as you.

Note.

(a) The stem *káku-* means literally "helping someone who is in difficulties"; the other girls are unable to help out this one, thus they are less worthy than she.

Alirí 24.

Negrito Text.

Girl: *Ikallú-ma- wagí*
Pitying of you me brother
Ta kakurugán a póbri (a).
Because most really poor.

Ibanag.	Iloko.
Ikalló-ma- wagí	*Kaasiánnak kabsát*
Ta kakurugán a póbri (a).	*Ta kapaypaysuán a póbri (a).*

Translation.

Have pity on my brother
As I am truly poor.

Note.

(a) From the Spanish *pobre,* "poor".

Alirí 25.

Negrito Text.

Boy: *Aríka kurúg a gumagáton*
Not you really laugh at
Ta dakkál a palopalón.
The big waves.

Ibanag.	Iloko.
Aríka kurúg a gumagátun	*Saánka na agpaysú na agrubrábak (a)*
Tad dakkál a palupalún.	*Ití dakkél a palón.*

Translation.

Indeed you should not laugh at
The big waves.

Explanation: The girl should not dare make fun at the expense of somebody as mighty as the boy; it might tend to her discomfiture.

Note.

(a) In fluent Ilóko: *Saánmo komá a rabrabáken na agpaysú.*

Alirí 26.

Negrito Text.

Girl: *Ta sanâw no mailógo (a)*
As presently when it breaks down
Aríka makapappelló.
Not you being able to play.

Ibanag.	Iloko.
Ta sanâw no meilúgu- (a)	*Ta itá no maikáwa (b)*
Aríka makapappellú-.	*Saánka a makapagánaw.*

Translation.

Let it break down
And you will stop playing.

Explanation: Let the big wave break down, let the boy get into difficulties, and his presumption will stop.

Notes.

(a) Mailógo- (Ib. *meilúgu-*) literally means "to be in difficulties", "to feel bad".

(b) In fluent Ilóko: *intóno maikáwa.*

Alirí 27.

Negrito Text.

Boy: *Masikí ariámmo bullá-*
Even though cutting of you throat of me
Anní ta iriákko (a) bagó pelló-.
What that stopping of me new playing.

Ibanag.	Iloko.
Maskí ariámmu iv vullá-	*Uray no ikkatém ti karabukúbko*
Anní ta iriákku (a) ib bagú pellú-.	*Aniá ta ikkaték (b) ti baró na ánaw.*

Translation.

Even though you cut my throat
I shall not stop playing anew.

Notes.

(a) Irián is a variant of *arián.*
(b) In fluent Ilóko: *ikkatékto pay.*

Alirí 28.

Negrito Text.

Girl: *Mánâwka at to pasirán* *Ta ariáttaka inannián.*
Go away you without shame As not I with you had something to do.

Ibanag.	Iloko.
Mánâwka at tu pasirán	*Pumánawka na awanán baín*
Ta ariáttaka inannián.	*Ta saánka a biniánan (a).*

Translation.

Go away, shameless fellow
I never had anything to do with you.

Note.

(a) In fluent Ilóko: *ta awán ti biánko kenká.*

Alirí 29.

Negrito Text.

Boy: *Anní karí nakairumákko*
What though reason of being different of me
Ta kunnâw wagı to pakagiámmo.
So that like that sister the talking of you.

Ibanag.	Iloko.
Anní karí in nakeirumákku	*Aniá kadí ti nakaidumáak*
Ta kunnâw wagí tu pakagiámmu.	*Ta kastá kabsát ti panagsaóm.*

Translation.

In what am I different from the rest
That you should talk to me like that.

Explanation: The boy complains of being treated unfairly by the girl why does she treat him differently from other boys?

Alirí 30.

Negrito Text.

Girl: *Tabbagámma- a tabbagán*
Answering of you me answering
Wagí ta ariámma- pappagarán
Brother as not of you me making hoarse

Ammóm ta ilalló-a-
Knowing of you that from Lalló- I
Ta minappagára-.
As being hoarse ordinarily I.

Ibanag.	Iloko.
Tabbagámma- la tabbagán	*Sunbátannak la a sunbátan*
Wagí ta ariámma- pappagarán	*Kabsát ta dínak pagpaparáwen*
Ammúm ta ilalló-a-	*Ammóm ta ilallókak*
Ta minappagáda-.	*Ta managpapárawak.*

Translation.

Answer me all the time
Brother, you will not make me hoarse
You know that I am from *Lalló-*
And I am hoarse by habit *(a).*

Explanation: Talk as much as you please, you cannot make me any hoarser than I am, I shall always be able to answer you.

Note.

(a) Lalló- is a town in Kagayán; why the Negritos consider the *Lalló-* people as being hoarse, I do not know. While I was in *Lalló-* I inquired about the matter, but my hearers could not or would not give me any explanations; they seemed to find it very funny.

Alirí 31.

Negrito Text.

Boy: *Yáya i katakí- na katabbolián*
It is the soreness of the changing one's mind
Ta manári ta pasirán.
As it removes the shame.

Ibanag.	Iloko.
Yáyu ik katakí- nak katavvolián	*Isú ti pagdaksán (a) ti panagbabáwi*
Ta manári tap pasirán.	*Ta manikkát ití baín.*

Translation.

What makes it hard to change one's mind
Is that it takes away all shame.

Explanation: At first the girl refused him, now she has changed her mind, she accepts him. The above strophe is the boy's comment upon it.

Note.

(a) The Ilóko term *kasakít* (from *sakít,* "sickness", soreness"), corresponding to the Ibanág *katakí-,* would not render exactly the meaning of the Negrito or Ibanág.

Alirí 32.

Negrito Text.

Girl: *Anní karí i katabbóli* — *Tafé no katatána-*
What though the changing one's mind — Why *nipa* I

Bakkán nasíri i kagí- — *Tafé no katabboliána-? (a)*
Not mendacious the words of me — Why a *tavvoli* pot I?

Ibanag.	Iloko.
Anní karí ik katavvóli	*Aniá kadí ti panagbabáwi*
Bakkán nasíri ik kagí-	*Saán a natíri ti saók*
Tapé nu katatána-	*Apáy nípaak*
Tapé nu katavvoliána-? (a)	*Apáy sinublának? (b)*

Translation.

What are you talking about changing one's mind?
I did not tell a lie.
Am I *nipa* wine?
Am I a *tavvoli* pot?

Explanation: I told you the truth when I said that I did not love you, there is no question of having changed my mind. What do you think I am? A *nipa* pot?

Notes.

(a) Tavvóli has two meanings: 1. Changing one's mind; 2. a large pot used as a receptacle for *nipa* wine.

(b) The wordplay is lost in Ilóko.

Alirí 33.

Negrito Text.

Girl: *Lubbé-ka ka inám* — *Ta ékka makimánso*
Go home you to mother of you — So that go you asking to be tamed

Ta aríka pagá namansoán (a) — *Ta malêta a kabáyo (b).*
As not you yet tamed — By prostitute horse.

Ibanag.	Iloko.
Lubbé-ka ka inám	*Sumanpétka ken inám*
Ta aríka pagá namansuán (a)	*Ta díka pay namansoán (a)*
Ta ékka makimánsu	*Ta ínka makimánso*
Tam malêta a kabáyu (b).	*Ití malêta a kabáyo (b).*

Translation.

Go home to your mother
As you are not tamed yet
Ask her to tame you
Your mother who is a prostitute.

Explanation: The girl sends the boy away, and she affronts him, including his mother under the same insult.

Notes.

(a) From the Spanish *manso,* "tame".

(b) The Spanish *maleta* means primarily "bag", "valise"; in Spanish jargon it also means prostitute. *Kabáyo* or *kabáyu* is derived from the Spanish *caballo,* "horse".

Alirí 34.

Negrito Text.

Boy: *Matáyka nóka Uya (a)*
Die you then Uya

Maria- ta maitanámka
Not want I that buried you

Mananníka ta ballá-
Acting you in the lap of me

Maparanúm ta gákâ-.
Become water on the breast of me.

Ibanag.

Matéyka nóka Uya (a)
María- ta meitanámka
Mananníka tab ballá-
Maparanúm tag gákâ-.

Iloko.

Matáykanto Uya (a)
Madíak a maitanémka
Agyánka (b) ití saklótko
Agbalín a danúm (c) ití barúkonko.

Translation.

You will die one day, sweetheart,
I do not want you to be buried
Stay in my lap
Until you melt away on my breast.

Notes.

(a) Uya is a proper name given to Negrito girls.
(b) Literally: *Mananiáka.*
(c) Literally: *Mapadanúm.*

Alirí 35.

Negrito Text.

Girl: *Matáyka nóka wagí*
Die you then brother

Ta apánnaka nóka pári (a)
So that fetching of him you then priest

María- ta taggá- (b) lonón
Not want I that *narra* coffin

Ta iká-ko pirá- dalimommón.
As wanted of me silver round.

Ibanag.

Matéyka nóka wagí
Ta apánnaka nóka nap pári (a)
María- ta taggá- (b) il lunún
Ta i iká-ku ip pirá- a dalimummún.

Iloko.

Matáykanto kabsát
Ta aláennakanto ti pádi (a)
Madíak a narrá ti lonón
Ta ti kayátko pirák a nabukél.

Translation.

You will die one day, brother,
And the priest will fetch you
I do not want your coffin to be made of wood
What I want is a round silver one.

Notes.

(a) From the Spanish *padre,* "father", "priest".

(b) The *taggá-* (Pterocarpus sp.) are leguminous trees with yellow flowers and orbicular pods, which have a rigid wing. They yield a very valuable timber for construction, furniture, &c.

Alirí 36.

Negrito Text.

Girl: *Pakuám la pakuám*
Making do of you making do of you
Wagí ta napúlo yâw pinanuám.
Brother the first here having made done of you.

Variant.

Ta fakuámmo sâw la fakuám
As making do of you here making do of you
Ta nafúlo pinanuám.
The first having made done of you.

Ibanag.	Iloko.
Ipakuám la ipakuám	*Paarámidmo la a paarámid*
Wagí in nafólu yâw pinanuám.	*Kabsát ti immoná toy a pinaarámidmo.*
Or	Or
Ta ipakuám tâw la ipakuá	*Paarámidmo toy la a paarámid*
In nafólu pinanuám.	*Ti immoná a pinaarámidmo.*

Translation.

Go on acting
The way you did.

Explanation: This is a kind of verse that is very often used when one has nothing else to say: I do not mind what you do, you can continue indefinitely, it does not affect me.

Alirí 37.

Negrito Text.

Girl: *Anní paná na kakuá-*
What perchance the doing of me
Ta arú nió- máya-
As many me like
Ta paré- nakuán mani- naburakán
So that hoping of me would corn scattered

Ta awayyá-ko a pakkakannóban
So that be possible of me distributing
Ta ékko iwará- ta dapán
So that going of me strewing on a mat
Ta opótakko a bilánan.
So that one by one of me counting.

Ibanag.

Anní paná ik kakuá-
Ta arú nió- im máya-
Ta paré- nakuán maní- (a) a navurakán
Tapé nu awayyá-ku a pakkakannúban
Ta ékku iwará- tad dapán
Ta ufútakku a bilánan.

Iloko.

Aniá natá ti inarámidko
Ta adú kaniák ti mayát (b)
Ta sápay komá ta maís (a) a nawará (c)
Tapnó mabalínko (d) na ipabinay
Ta ínnak iwará ití ikamén
Ta saggaysáek a bilánen.

Translation.

What might I have done?
I have many lovers
I should like them to be scattered corn
So that I could distribute them
I should scatter them on a mat
And count them one by one.

Explanation: The girl compares the great number of her lovers to the grains of corn scattered on a mat and ready to be distributed to all who want.

Notes.

(a) From the Spanish *maís,* "Indian corn". In Isnég: *maít.*
(b) In fluent Ilóko: *Ta adú ti agayát kaniák.*
(c) In Ilóko *nabúrak* means "pulverized", "mashed", &c.
(d) Literally: *tapnó addá wayák.*

Alirí 38.

Negrito Text.

Boy: *Malunágin i bató (a)*
Melts already the stone
Ma la ta nóno-mo
Though the mind of you
Malunág bi- balayyán
Melts in a short time iron
Ma la ta ninonótam.
Though the having thought of you.

Ibanag.

Malunág pagá ib batú
Ga la tan nóno-mu
Malunág bi- ib balayyán
Ga la tan ninonótam.

Iloko.

Malúnagen ti bató
Met láen ti nákemmo (b)
Malúnag ití mabút ti landók
Met láen ti pinanúnotmo? (c)

Translation.

A stone melts
Why not your mind?
Iron melts quickly
Why not what you thought?

Explanation: Your heart is harder than stone.

Notes.

(a) The adverb *in* is pure Isnég, corresponding to the Ilóko *en*. The whole verse in Isnég: *malúnagin ya bató.*

(b) In correct Ilóko: *Daytá la nákemmo (ti saán)?*

(c) In correct Ilóko: *Daytá la pinanúnotmo (ti saán)?*

Alirí 39.

Obtained from *Pâlina (Amattalán)*, at *Alen*, August 24, 1927.

Negrito Text.

Boy: *Anníka fío-ka fío-*
What you chick you chick
Arí makurukurú-
Not really true
Payáttaka ta sílo
Besetting of me you with a snare
Ta ginná-ko faffaké-mo.
As hearing of me cackling of you.

Ibanag.	Iloko.
Anníka pío-ka pío-	*Aniáka piékka piék*
Arí makurukurúg	*Saán a napaypaysú*
Peyáttaka tas sílu	*Ipaayánka ti sílo*
Ta ginná-ku ip pappaké-mu.	*Ta mannégko ti panagkotákmo.*

Translation.

What is the matter with you, are you a chick?
There is nothing serious about it
I shall place a snare before you
As I hear you cackling.

Explanation: The boy does not believe the girl, who says she does not want to marry; she does not talk seriously, he noticed that from her own actions; therefore he will ensnare her taking her by surprise.

Alirí 40—60.

Obtained from *Inugáyan, Bineý, Pétara* and *Alúney (Gíba-)*, at *Allakápan*, September 15, 1927.

Alirí 40.

Negrito Text.

Girl: *Masikí mámalihádka*
Even though kneel you
Ta arobán ni Sánta (a) María (b)
In front of the Holy Mary

Arayó ta maalá-mo
Far that being possible to take of you
Lappáw kinelúgammo.
Flower having coveted of you.

Ibanag.

Maskí mamalittukádka
Ta arubán ni Sánta (a) Mária (b)
Arayú ta maalá-mu
Il lappáw a kinelúgammu.

Iloko.

Uray agparintúmenka
Ití saklán ni Sánta (a) Mária (b)
Adayó a maálam
Ti sábun a kinalikagúmam.

Translation.

Even though you kneel down
In front of the Blessed Virgin
You will be far from being able to take
The flower you covet.

Notes.

(a) A Spanish term.

(b) A proper name given to Christian and Negrito girls; in this sentence: the name of the Blessed Virgin.

Alirí 41.

(Compare *Alirí 47.*)

Negrito Text.

Boy: *Masikí uméyka ta kabán*
Even though go you in a box
Neanúsi buláwan
Put under key gold
Lakkuétakko (a) to kokó-
Inserting of me the nails of me
Paninanám ta iddó-.
Reason for seeing of you the consideration of me.

Ibanag.

Maskí uméyka tak kabán
Neyanúsi a vuláwan
Lakkuítakku tak kukú-
Paninanám ta iddú-.

Iloko.

Uray mapánka ití lakása (b)
Naitulbék a balitók
Lukaták kadagití kokók
Ta pakakitáam ití ilalák.

Translation.

Even though you enter a box
Like gold put under key
I shall take you out by inserting my nails
To show you how much I esteem you.

Notes.

(a) I is often pronounced like *E*, in Isnég.

(b) The Ilóko term *kabán* (Spanish *caván)* is used exclusively for a measure of rice (25 liters). *Lakása* is derived from the Spanish *la casa,* "the house", and means: box, trunk.

Alirí 42.

(Compare *Alirí 4.*)

Negrito Text.

Girl: *No eggá nió- mélug* — *Kanákko ólo buná*
If there is me liking — Eating of me first fruits
Mammulá ólo ta niúg — *Pakiowókko nóka.*
He plants first coconuts — Saying yes of me then.

Ibanag.

Nu eggá nió- mélug
Mammulá ólu tan niúg
Kanákku ólu iv vuná
Pakiowókku nóka.

Iloko.

No addá kaniák agayát (a)
Agmúla na umoná ití niúg
Kanék na umoná ti búna
Sunbátak ití wen no kuá (b).

Translation.

If somebody likes me
Let him first plant coconuts
Let me first eat their fruits
And then I shall answer: Yes.

Notes.

(a) In fluent Iláko: *No addá agayát kaniák.*

(b) Literally: *Wénakto no kuá.*

Alirí 43.

Negrito Text.

Boy: *Nabayágin (a) a dagún* — *Ta magalé- ta paddapánna (b)*
Long ago already in years — As it looks for a resting place
Putó- wagí umay-áyun — *Ta káyo mafiá lappáwna.*
Heart of me sister is panting — At a tree nice its flowers.

Ibanag.

Nabayág nan a dagún
If futú- wagí umay-áyun
Ta magaléd tap paddapánna (b)
Tak káyu a mapiá il lappáwna.

Iloko.

Nabayágen a tawén
Ti púsok, kabsát, agayon-áyon
Ta agbíruk ití ipaikaménna (b)
Ití káyo a nasayáat ti sábunna.

Translation.

Already for many years
Has my heart been panting, sister,
Looking for a resting place
At a tree with beautiful flowers.

Explanation: The boy expresses his ardent desire of marrying the girl he has loved for many years.

Notes.

(a) Cf. Note *(a)* of *Alirí* 38.

(b) Literally: something to be used as a mat.

Alirí 44.

Negrito Text.

Boy: *Addé-ko mallákad* *Ta arí la figafúlo*
End of me walking And not only how many tens
To tanafúlo a dálan *Mamannú ta arobánko.*
Ten roads Filling up in front of me.

Ibanag.

Addé-ku mallákad
Tu tanafúlu a dálan
Ta arí la pigafúlu
Mamannú ta arubánku.

Iloko.

Nalpásak a nagná
Ití sanapúlo a dálan
Ta saán la a sansanapúlo (a)
Ti mamunnó ití saklánko.

Translation.

I have walked
Over ten roads
And not a few
Remain before me.

Explanation: The boy shows how much he has done and how much he is still ready to endure in order to obtain the girl he loves.

Note.

(a) Literally: *manó pulo.*

Alirí 45.

Negrito Text.

Boy: *Sikáw a dalayá-* *Ta iddagám kalútom*
You lemon As waiting of you ripeness of you
Aríka la bi- mappanná- *Pappanná-mo ta dabbún.*
Not you a little fall down Falling of you to the ground.

Ibanag.

Sikáw a dalayá-
Aríka la bi- mappanná-
Ta iddagám ik kalútum
Tap pappanná-mu tad davvún.

Iloko.

Siká a daláyap
Díka la bíit maregrég
Ta uráyem ti pannakaloómmo
Ití pannakaregrégmo ití dagá.

Translation.

Lemon
Why don't you fall down?
You are waiting until you get ripe
To fall down on the ground.

Explanation: The boy compares the girl to a lemon; he does not want her to wait any longer to allow him to reach her.

Alirí 46.

Negrito Text.

Girl: *Atzú manú-ko lommón* *Atzú nagafúnanna*
There is bird of me turtledove There is a place where it roosted
Nagabián to talón (a) *Naleyléy ta daddámna.*
It passed the night in the forest It is dry through remembering *(b)*.

Ibanag.

Atzú manú-ku a lummún
Nagabián tu tálun
Atzú nagafúnanna
Naleyléy tad daddámna.

Iloko.

Addá manmanókko a págaw
Narabiián ití bákir (c)
Addá nagapónanna
Nalayláy ití lagípna.

Translation.

I have a turtledove
That passed the night in the forest
It had a place where to roost
And died of desire.

Explanation: The girl expresses her desire of marrying.

Notes.

(a) The Negritos place the accent oft the Ibanag *tálun* on the last vowel. Cf. also Note *(b)* of *Alirí* 1.

(b) The whole strophe is obscene.

(c) Tálon, in Ilóko, means "irrigated rice terrace".

Alirí 47.

(Compare *Alirí 41.*)

Negrito Text.

Boy: *Masikí malitú-ka*
Even though steeped you
Ta azifurúl ta gafíta (a)
With the chignon in a small bottle
Ta lakkuétakko kokó-
Inserting of me nails of me
Ta paninanám ta iddó-.
So that reason for seeing of you the consideration of me.

Ibanag.

Maskí malitú-ka
Ta azifurúl tag garafíta (a)
Ta lakkuítakku tak kukú-
Ta paninanám ta iddú-.

Iloko.

Uray matínepka
Iti pingól ití paraskíta (a)
Lukaták kadagití kokók
Ta pakakitáam ití ilalák.

Translation.

Even though you be steeped
Up to the head in a bottle (of perfume)
I shall take you out by inserting my nails
To show you how much I esteem you.

Note.

(a) From the Spanish *frasquita,* diminutive of *frasco,* "flagon". The Negritos generally apply this term to bottles of perfume.

Alirí 48.

Negrito Text.

Boy: *Funatámmo ga la Nénen (a)*
Wipe though Nellie
Uggánko nikáw magaléd.
Perspiration of me to you searching.

Ibanag.	Iloko.
Funatámmu ga la Nénen (a)	*Punásam met láen Inin (a)*
I uggánku a nikáw magaléd.	*Ti lin-étko kenká agbíruk (b).*

Translation.

Please, sweetheart, wipe off
The perspiration I got through looking for you.

Notes.

(a) Nénen (more generally *Néne-*; for Cipriana, &c.) and *Inin* (for Irene, &c.) are proper names used by boys in a more or less joking way to address a girl whose name they ignore; hence the use of it as a common name for "sweetheart", "beloved".

(b) In fluent Ilóko: *Ti lin-étko na agbíruk kenká.*

Alirí 49.

Negrito Text.

Girl: *Ta kagiámmo wagí nikan*
As telling of you brother to me
No kústo (a) panayá-mo niákan.
If real loving of you for me.

Ibanag.	Iloko.
Ta kagiámmu wagí niákan	*Ta ibagám, kabsát, kaniák*
Nu hústu (a) ip panayá-mu niákan.	*No hústo (a) ti panagayátmo kaniák.*

Translation.

Tell me, brother,
If you really love me.

Note.

(a) From the Spanish *justo,* "exact".

Alirí 50.

Negrito Text.

Girl: *Ta atzú magiddanáma*
As there is hoping
Ta futó- pagginánna.
In the heart of me residing place of it.

Ibanag.	Iloko.
Ta atzú magiddanáma	*Ta addá aginanáma*
Taf futú- ip paggianánna.	*Ití púsok ti pagyanánna.*

Translation.

There is hope
In my heart.

Alirí 51.

Negrito Text.

Girl: *Ettaka ziguzigután*
Going of me you bathing
Ta bará na buáya ménal.
On the back of a crocodile brave.

Ibanag.	Iloko.
Ettaka ziguzigután	*Inka digúsen*
Tab bará nav vuáya a ménal.	*Ití búkot ti buáya a maínel.*

Translation.

I shall bathe you
On the back of a fierce crocodile.

Explanation: The girl boasts her bravery, at the same time trying to frighten the boy.

Alirí 52.

Negrito Text.

Boy: *Mattakáya- bi- gafá*
Riding I a while also
Tanalufí na buá
One piece of betel nut
Ta innámmo kalaláki-
So that seeing of you manliness of me
Ta arí- nakuán masibí.
As not I should drowning.

Ibanag.	Iloko.
Mattakéya- bi- gapá	*Agsakáyak bitt met*
Tat tanalupí na buá	*Ití sanapísi a buá*
Ta innámmu ik kalaláki-	*Ta kitáem ti kinalalákik*
Ta aría- nakuán masibí.	*Ta díak komá malmés.*

Translation.

I also shall mount
A piece of betel nut
To show you my valor
And I shall not be drowned.

Explanation: The boy retorts by boasting his own bravery.

Alirí 53.

Negrito Text.

Boy: *Abbú-ko dalayá-*
Supposing of me lemon

Maginánay ta bolsá- (a)
Girl in the pocket of me

Nilímanko pinatzí-
Stealthily of me having nipped

Ta finéna ma tumáni-.
As having made go of her though crying.

Ibanag.	Iloko.
Avvó-ku dalayá-	*Ipagarúpko a daláyap*
Maginánay tav vulsá- (a)	*Ket balásan iti bolsák (a)*
Nilímanku a pinatzí-	*Nilíbasko a kinuddót*
Ta pinéna ma it tumáni-.	*Ta inpánna met ti sánit.*

Translation.

I thought it was a lemon
And a girl was in my pocket
I stealthily nipped her
And she started crying.

Note.

(a) From the Spanish *bolsa,* "pocket".

Alirí 54.

(Compare *Alirí 80.*)

Negrito Text.

Boy: *Masiki matallokattó*
Even though breaking into three parts

Takkí na kampanário (a)
Leg of the bell tower

Anní ta arákko afán
What that not of me taking

Babéy a panoribanán.
Woman brown *(b).*

Variant.

Ta masikí matallukattú
Sáka (c) na kampanáyo (a)
Anné ta arákko afán
Babéy a panoribanán.

Ibanag.	Iloko.
Maskí matallukattú	*Uray mapagkatló*
It takkí nak kampanáriu (a)	*Ti sáka ti kampanário (a)*
Anní ta ariákku apán	*Aniá ta díak aláen (d)*
Ib babéy a panuribanán.	*Ti babái a umalimúken.*

Translation.

Even though it break into three parts
The post of the bell tower
I shall take
The brown woman.

Explanation: The boy explains his ardent love for the girl.

Notes.

(a) From the Spanish *campanario,* "bell tower".

(b) Brown, not black, thus beautiful.

(c) The Negrito must have been ashamed to use the Ibanág term *takkí,* which, in Ilóko means "excrements"; he substituted the Iloko *sáka.*

(d) Meaning: *aláekto met láen.*

Alirí 55.

Negrito Text.

Boy: *Aríkko kaubarán*
Not I can disentangle
Ta nesiglú- binikulán (a).
As knotted entangled.

Variant.

Anní a panubádko
What disentangling with of me
Ta nesiglú- a binikulán (a).
The knotted entangled.

Ibanag.	Iloko.
Ariákku kaubarán	*Díák mawarwár*
Ta nesiglú- a binikulán (a).	*Ta nasiglút a nakulkúl (b).*
Or	Or
Anní a panubádku	*Aniá ti panwarwárko*
Tan nesiglú- a binikulán (a).	*Ití nasiglút a nakulkúl (b).*

Translation.

I cannot disentangle
What is firmly knotted.

Explanation: The boy insists on marrying the girl, as what has been done is beyond undoing.

Notes.

(a) In Ibanág, *siglú-* is the first stage in the action of knotting, when twisting the knot; *bikúl* is the last stage, when tightening the knot.

(b) In Ilóko, *kulkúl* means really "entangling".

Alirí 56.

Negrito Text.

Boy: *Kaddú- kaligirákko*
Grass passing of me
Maleyléy ta daddámko.
Fading through the remembering of me.

Ibanag.	Iloko.
Ik kaddó- a kalikurákku	*Ti róot a likudák (a)*
Maleyléy tad daddámku.	*Malayláy ití lagípko.*

Translation.

The grass I pass on the road
Fades on account of my desire.

Explanation: The boy's love is so ardent that the grass he finds along his path becomes completely dry.

Note.

(a) Meaning: *ti róot a labásak. Likúd* means "at the back", in Ilóko, "turning one's back upon something"; *lábas* means "passing".

Alirí 57.

Negrito Text.

Boy: *Atzú pániok (a) a séda (b)*
There is kerchief of me of silk
Zimmó-ko ta kalsáda (b)
Having picked up of me on the road
Enna fayofayonán
Going of him fanning
Ta mappadisí wagí to dálan.
As suffering sister on the road.

Ibanag.	Iloko.
Atzú pániu- (a) a séda (b)	*Addá pániok (a) a séda (b)*
Zinammó-ku tak kalsáda (c)	*Pinídutko ití kalsáda (c)*
Enna payupayunán	*Inna paypaypáyan (d)*
Ta mappadisí wagí tu dálan.	*Ta agrígat, kabsát, ití dálan.*

Translation.

A silk handkerchief
Was picked up by me on the road
He shall wave it to call you
Sister, as he is suffering on the road.

Explanation: The boy calls the girl he loves while she is passing along.

Notes.

(a) From the Spanish *paño,* "kerchief".
(b) From the Spanish *seda,* "silk".
(c) From the Spanish *calzada,* "high road".
(d) The Ilóko *páyon* means "umbrella".

Alirí 58.

Negrito Text.

Girl: *Maná-ka to malokón* — *Ta maná-ka ta figgán*
Fetch you a cup — And fetch you a plate
Ta makaparigá- ta motón — *Makaparigá- ta dágam.*
So that troubling the mouth — Troubling the blood of you.

Ibanag.

Maná-ka tu malukún
Ta makaparigá- tam mutún
Ta maná-ka tap piggán
Makaparigá- tad dágam.

Iloko.

Manálaka ití mallokón
Ta makaparígat ití níwat
Ta manálaka ití pingán
Makaparígat ití dáram.

Translation.

Take a cup
And get trouble in the mouth
Take a plate
And get trouble in your blood.

Explanation: If the boy takes the girl, he will get into trouble, as she is betrothed to somebody else.

Alirí 59.

Negrito Text.

Boy: *Atzú maní- náfugan*
There is corn reduced to lime
Naifurífun (a) nafaddán
Killed scattered by the wind
Enna pinagammoammón
Going of him having gathered
Ta don na káyo ta talón (b).
The leaves of the trees in the forest.

Variant.

Uméy i púgab
Goes the evening

Ta manipuríput ta paddád
So that he kills the wind
Uméy magam-ammón
He goes gathering
Ta don na káyo to otón.
The leaves of the trees above *(c)*.

Ibanag.

Atzú maní- a náfugan
Neifurífug (a) napaddarán
Enna pinagammuammún
Tad don nak káyu tat tálun (b).

Or

Uméy if fúgab
Ta manifurífug (a) tap paddád
Uméy magam-ammún
Tad don nak káyu tu utún.

Iloko.

Addá maís a nagbalín na ápug
Natáy a katubtúbo naanínan
Inna pinagammón
Dagití bulón ti káyo idiáy bákir.

Or

Mapán ti malém
Ta mantipéd iti ánin
Mapán manam-ammón
Kadagití bulón ti káyo idiáy náto (d).

Translation.

There is pulverized corn
Killed in the bud, scattered by the wind
It went to gather
With the leaves of the trees in the forest.

Or

The evening goes
To intercept the wind
It goes to gather
The leaves of the trees above.

Notes.

(a) Furífug, in Ibanág, means "dying shortly after having been born".
(b) Cf. Note *(b)* of *Alirí* 1.
(c) The strophe, in both its variants, is very obscure, probably obscene.
(d) Literally: *idiáy rabáw*. *Rabáw* and *utún* mean "upon"; *náto* means "up".

Alirí 60.

Negrito Text.

Boy: *Ananóy paráman (a)*
Ho *paraman*
Sinabbúyan na tálan
Having covered of the pitch pine
Sinabbúyan na balléba
Having covered of the eel grass
Gagamó- na layá (b).
Root of the ginger.

Ibanag.

Ananóy paráman (a)
Sinavvúnan nat tálan
Sinavvúnan nab balléba
Gagamú- nal layá.

Iloko.

O talibánon
Ginaburán ti sálen
Ginaburán ti ballaíba
Ramót ti layá.

Translation.

Ho, *paraman*
Buried under pitch pine
Buried under eel grass
Root of ginger.

Notes.

(a) The *paráman* is an ornamental plant with red leaves.

(b) The whole strophe is obscene, the first three verses referring to the female organ, the last one probably to the penis.

Alirí 61—67.

Obtained from Kabágí and Asíwa (Gíba-), at Allakápan, September 16, 1927.

Alirí 61.

Negrito Text.

Boy: *Atzú danúm ta sirá- (a)*
There is water in the undergrowth
Malitáw masilána-
Clear pure
Atzú ga la ta gukáb
There it is though at the inside
Manyáwa- ta tábag (b).
It offers deception.

Ibanag.	Iloko.
Atzú danúm tas sirá- (a)	*Addá danúm ití soksók*
Malitáw masilána-	*Nalitnáw nadalús*
Atzú ga la tag gukáb	*Addá láen idiáy unég*
Manyáwa- tat tábag.	*Manyáwat ití allílaw.*

Translation.

There is a stream of water among the bushes
It is clear and pure
But it stays inside
And deceives you.

Notes.

(a) Sirát, in Isnég, means "undergrowth", "thicket of bushes". This term must also be Ibanág, but nobody was able to explain it satisfactorily; some said it meant "mountain spring", others, a kind of plant with sharp-edged leaves; the latter authority seemed more competent.

(b) The whole strophe is obscene. Cf. also Note *(b)* of *Alirí* 1.

Alirí 62.

Negrito Text.

Boy: *Sikál la ta makanammó*
You only the being responsible
No iriámma- ta nóno-mo.
If taking away of you me in the mind of you.

Ibanag.	Iloko.
Sikâw la im makanammú	*Siká la ti makaammó*
Nu iriámma- tan nóno-mu.	*No ikkaténnak ití panúnotmo.*

Translation.

It depends on you
If you want to put me out of your mind.

Alirí 63.

Negrito Text.

Girl: *Anniássa anarí- (a)* *Naikandádo ta baggí-.*
How taking away Padlocked the body of me.

Ibanag.	Iloko.
Anniássa ip panarí-	*Kasanó ti pananikkátko*
Neikandádu ib baggí-.	*Naikandádo ti bagík.*

Translation.

How can I put you out of my mind
My body is padlocked.

Explanation: The girl is bound to the boy by ties that cannot be broken.

Note.

(a) An is the Isnég form of the Ibanág prefix *pan* and the Ilóko prefix *panan*. The whole strophe in Isnég (Bólo dialect):

Wa- ummána ya anippá-o
Naikandádo ya baggí-o.

Alirí 64.

Negrito Text.

Boy: *Anní risí- awayyá-*
What perhaps being possible
Ta nappadisí ta zigá-
As suffering hardship
Ta náganna (a) dapákko nâw (b)
As what mat of me here
Arí nakakunné nikâw.
Not comparable to you.

Variant of verse 2.

Ta énnak naiwagá-.
As going I scattered *(c)*.

Ibanag.	Iloko.
Anní rasí- awayyá-	*Aniá natá ti mabalín*
Ta nappadisí taz zigá-	*Ta aglak-ám ití rígat*
(or: *Ta énna- neiwagá-*)	(or: *Ta ínnak naiwará*)
Ta náganna id dapákku nâw (b)	*Ta aniá (d) ti ikaménko toy*
Arí nakakunnéy nikâw.	*Saán a maipáda kenká.*

Translation.

What can I possibly do
As I suffer very much
(or: As I am completely distracted)
What kind of mat of mine is this?
It is not to be compared with you.

Notes.

(a) Literally: name of, its name.

(b) What kind of a sleeping place? Does he mean that he is single, or that he is married to a woman he does not like?

(c) I am in a state of utter dejection.

(d) Literally: *Ta náganna.*

Alirí 65.

Negrito Text.

Boy: *Mabalína- ta zapá (a)*
Become I a spittle
Ta uméya- dukká- ta dilá.
So that go I sticking to the tongue.

Ibanag.	Iloko.
Mabbália- taz zapá (a)	*Agbalínak a sapá (a)*
Ta uméya- dukkó- taz zilá.	*Ta mapának dumket ití díla.*

Translation.

I wish I were changed into a spittle
So that I could stick to your tongue.

Explanation: The boy expresses his great longing for the girl.

Note.

(a) Zapá (Il. *sapá*) is the mass of red spittle and crushed betel nut thrown out of the mouth by people who have finished chewing betel nut.

Alirí 66.

Negrito Text.

Boy: *Mabbália- to uwéy* *Mabbalátayak nikáw uméy.*
Become I rattan Using a bridge to you going.

Ibanag.	Iloko.
Mabbália- ta uwéy	*Agbalínak na uáy*
Mabbaláteya- nikáw uméy.	*Agtalaytáyak kenká a mapán (a).*

Translation.

I wish I were a strip of rattan
So that I could walk over it to reach you.

Explanation: Cf. *Alirí* 65.

Note.

(a) In fluent Ilóko: *a mapán kenká.*

Alirí 67.

Negrito Text.

Boy: *Konná dálan na lamán*
Like road of a wild boar
Dálakko na makimamán
Road of me to ask for betel nut

Konná dálan na kasí
Like road of a wild chicken
Dálakko na makiwagí.
Road of me to treat like a sister.

Ibanag.

Kunná dálan nal lamán
Id dálakku na makimamán
Kunná dálan nak kasí
Id dálakku na makiwagí.

Iloko.

Kas la dálan ti alíno
Ti dálanko a makimamá
Kas la dálan ti abúyo
Ti dálanko a makikabsát.

Translation.

It resembles the trail of a wild boar
The way I come to ask for betel nut *(a)*
It resembles the trail of a wild chicken
The way I come to treat you like my sister.

Explanation: The boy acknowledges that there is nothing serious about his wooing.

Note.

(a) A sign of friendship.

Aliri 68—82.

Obtained from Bilibína and Sánta (Márko), at Ailakápan, September 18, 1927.

Alirí 68.

Negrito Text.

Girl: *Mánâwka ta silá-*
Go away you from the vulva of me
Ta aría- lappâw na taggá-
As not I flower of the *narra*
Lappâwna- na tabánâw
Flower of it I of the *banaba (a)*
Aría- naigannón nikâw.
Not I worthy to you.

Ibanag.

Mánâwka tas silá- (b)
Ta aría- lappâw nat taggá-
Lappâwna- nat tabánâw
Aría- meyannún nikâw.

Iloko.

Pumánawka ití ókik
Ta saának a sábun ti narrá
Sábunnak ti banabá (a)
Díak maikarí kenká.

Translation.

Get away from my vulva
I am not a flower of the *narra*
I am a flower of the *banaba*
I am not worthy of you.

Notes.

(a) The *banabá* (Lagerstroemia speciosa [L.] Pers.) is a lythraceous tree with large panicles of lilac-purple flowers, yielding a valuable timber for construction, although less esteemed than the *narrá.*

(b) The ordinary Ibanág term for *silá* is *fúki.*

Alirí 69.

Negrito Text.

Boy: *Konná magallitúgâw*
Like thundering
I potó- magaléd nikâw
The heart of me looking for to you
Konná danúm ta wewég
Like water in the brooks
I uggánko magaléd.
The perspiration of me searching.

Ibanag.	Iloko.
Kunná magalittúgâw	*Kas la aggorróod*
Ij futú- a magaléd nikâw	*Ti púsok na agbíruk kenká*
Kunná danúm taw wewég	*Kas la danúm kadagití wawwáig*
I uggánku a magaléd.	*Ti lin-étko na agbíruk.*

Translation.

Similar to thundering
Is the beating of my heart while looking for you
Similar to water of brooks
Is my perspiration while looking for you.

Alirí 70.

Negrito Text.

Girl: *Masikí ínna- aléran*
Even though going of you me looking for
I nalilikoán na konám.
In the tortuosities of the clouds.

Ibanag.	Iloko.
Maskí énna- aléran	*Uray ínnak birúken*
Tan nalilikuán nak kunám.	*Ití pagkillokilloán ti ulép.*

Translation.

Even though you look for me
In the labyrinth of the clouds.

Explanation: The boy will never reach this girl.

Alirí 71.

Negrito Text.

Boy: *Tinoto-giákko taná- (a)* *Arí nasiná- ató-*
Having burned of me plain Not seen smoke
Arí nasiná- gána *Napiá a sikarêto (b).*
Not seen flame Good secret.

Ibanag.	Iloko.
Tinutuggiákku it taná- (a)	*Pinuórak ti tanáp*
Arí nasinán ig gána	*Saán a nakíta ti darán*
Arí nasinán i atú-	*Saán a nakíta ti asók*
Napiá a sēkrétu.	*Nasayáat a sēkrēto.*

Translation.

I burned the plain
No flame could be seen
No smoke could be seen
It was a complete secret.

Explanation: The boy burned the plain (committed adultery) and nobody knew anything about it.

Notes.

(a) Cf. Note *(b)* of *Alirí* 1.

(b) Sometimes pronounced *sikarénto,* from the Spanish *secreto,* "secret".

Alirí 72.

Negrito Text.

Girl: *Mallákada- ta dálan*
Walking I on the road
Maggakummága- láman
Stooping I all the time
Yáyu i kalió-
That is the thing being afraid of of me
Masubbó- matá- ta kaddó-.
Pierced eyes of me with grass.

Ibanag.	Iloko.
Mallákada- tad dálan	*Magnáak ití dálan*
Maggakummága- láman	*Agdúmogak láen*
Yáyu ik kalió-	*Isú ti kaamákko*
Matuvvó- im matá- tak kaddó-.	*Masugáan ti maták ití róot.*

Translation.

I walk on the road
Always stooping
As I am afraid
That the grass might pierce my eyes.

Alirí 73.

Negrito Text.

Girl: *Putó- gári innd-mo*
Heart of me before having taken of you
Pattuliámmo intéro
Returning of you entirely

Pattuliámmo mabí-
Returning of you soon
Ta addá bagó manammí-.
As there is new taking hold of.

Ibanag.	Iloko.
Ij futú- gári iná-mu	*Ti púsok idí innálam*
Pattoliámmu na entéru	*Pasubliám na entéro*
Pattoliámmu ta mabí-	*Pasubliám ití mabiít*
Ta iggá bagú a manammí-.	*Ta addá baró a maniggém.*

Translation.

You took my heart before
Give it back in its entirety
Give it back soon
As somebody else will take hold of it.

Alirí 74.

Negrito Text.

Boy: *Addá bassít a labbán (a)* *Nalipâw ta sikál.*
There is small brook Surrounded by *sikal* grass.

Ibanag.	Iloko.
Atzú baddí- a labbán (a)	*Addá bassít a wáig*
Nalipâw tas sikál.	*Nalikmút ití leddá.*

Translation.

There is a small brook
Surrounded by *sikal* grass.

Note.

(a) The whole strophe is obscene. Cf. Note *(b)* of *Alirí* 1.

Alirí 75.

Negrito Text.

Girl: *Atzú manú-ko daguá- (a)* *Ekko pakitári*
There is chicken of me white Going of me to have spurred
Nakaddaná- ta pirá- *Nanappó- ta talapí (b).*
Attached with a string with silver It won fifty centavos.

Ibanag.	Iloko.
Atzú manú-ku a daguá-	*Addá manókko a puráw*
Nakaddaná- tap pirá-	*Nasindánan ití pirák*
Ekku pakitári	*Innak paitádi*
Nanaffú- tat talapí.	*Nanábak ití salapí.*

Translation.

I have a white chicken
Attached with a silver string
I shall have it spurred
It won fifty centavos.

Notes.

(a) Cf. *Alirí* 46, verse 1. The whole strophe is probably obscene.
(b) A *talapí* is worth 25 cents.

Alirí 76.

Negrito Text.

Girl: *Addá manú-ko estiriál (a)*
There is chicken of me with round scales
Nakaddaná- ta buláwan
Attached with a string with gold
Ekko pakitári (b)
Going of me to have spurred
Nanappó- ta píso (c).
It won a peso.

Ibanag.

Atzú manú-ku na estrélia (a)
Nakaddaná- tav vuláwan
Ekku pakitári
Nanaffú- tap pésu.

Iloko.

Addá manókko a kambál (d)
Nasindánan ití balitók
Innak paitádi
Nanábak ití písos.

Translation.

I have a chicken with round scales
Attached with a gold string
I shall have it spurred
It won one peso.

Notes.

(a) The Spanish *estrella* means "star". Cf. Note *(a)* of *Alirí* 75.
(b) Another term should take the place of *pakitári* in order to rhyme with *píso.*
(c) The *peso* (Sp.) is worth fifty cents.
(d) The original meaning of *kambál* is "double", for instance, an egg with two yolks. The scales on the legs of the *estrella* or *kambál* chicken are round.

Alirí 77.

Negrito Text.

Boy: *Masikí uméyka mabbaléy*
Even though going you to dwell
Ta tanná na beybéy
In the middle of the sea
Makkabáyoa- (a) ta paddá-
Riding a horse I on the wind
na uméy nikáw mallanáb.
To go to you visiting.

Ibanag.

Maskí uméyka mabbaléy
Tat tanná nab beybéy
Makkabáyua- (a) tap paddád
na uméy nikáw mallanáb.

Iloko.

Uray mapánka agbaláy
Ití tenná ti baybáy
Agkabáyoak (a) ití ánin
A mapán kenká sumuknál (b).

Translation.

Even though you go to dwell
In the middle of the sea
I shall ride on the wind
To go to visit you.

Notes.

(a) From the Spanish *caballo,* "horse".
(b) In fluent Ilóko: *A mapán sumuknál kenká.*

Alirí 78.

Negrito Text.

Girl: *Masikí émmo warakán* *Bábaŋ ga la nóno-mo*
Even though going of you scattering Doubtful though mind of you
Gáwanko ta buláwan *Arayó ta malá-mo.*
Space under me with gold Far the being able to get of you.

Ibanag.

Maskí émmu warakán
áwanku tav vuláwan
Bábaŋ ga la in nóno-mu
Arayú tu malá-mu.

Iloko.

Uray ínka warásan
Ti sírokko ití balitók
Agduaduá la ti nákemmo
Adayó a maálam.

Translation.

Even though you scatter
Gold under my house
You should still be in doubt
As you will never get me.

Alirí 79.

(Compare *Alirí 8.*)

Negrito Text.

Girl: *Masikí malatulatúd*
Even though placed one upon the other
I túrat niú- maitulúd
The letters to me brought
Ariákko intērésan (a)
Not of me taking interest
I pirá- anna buláwan
In silver and gold
Ta ya na karagatá-ko
As the what desiring of me
I kaiddó- na pasirá-ko.
The taking into consideration of the shame of me.

Ibanag.

Maskí malatulatúd
It túrat nió- meitulúd
Ariákku intērésan (a)

Iloko.

Uray agsusukót
Dagití súrat kaniák maitulúd (b)
Díak intērésan (a)

Ip pirá- annáv vuláwan *Ti pirák ken balitók*
Ta ya ik karagatá-ku *Ta ti la kalikagúmak*
Ik keiddú- nap pasirá-ku. *Ti pannakailalá ti baínko.*

Translation.

Even though they be piled up
The letters that are brought to me
I take no interest
In silver and gold
I merely desire
The safety of my honor.

Notes.

(a) From the Spanish *interés*, "interest".
(b) In fluent Ilóko: *Dagití súrat a maitulúd kaniák.*

Alirí 80.
(Compare *Alirí 54.*)

Negrito Text.

Boy: *Masikí makkalukaluí-*
Even though standing in front of one another
I duppíl píka (a) ta baggí-
The spears spears against the body of me
Anní ta arákko afán
What that not of me taking
Babéy a panoribanán.
Woman brown.

Ibanag.	Iloko.
Maskí makkalukaluí-	*Uray agsalsallúpan*
Id duppíl tab baggí-	*Dagití gayáng ití bagík*
Anní ta ariákku apán	*Aniá ta díak aláen*
Babéy a panuribanán.	*Ti babái na umalimúken.*

Translation.

Even though a whole army
Of spears be pressed against my body
I shall take
The brown woman.

Note.

(a) The Spanish *pica* is much more used than either the Ibanág or the Ilóko native term; here the Negrito uses both the Spanish and the Ibanág term and joins them together into one word.

Alirí 81.

Negrito Text.

Girl: *Pakuám sa potó-* *Innámmo etcúra- (a)*
Making do of you there heart of me Looking of you condition of me
Maburikíntu oló- *Maggí si ayá- maiwará-.*
Troubled head of me Nearly the love scattered.

Ibanag.	Iloko.
Ipakuám sa if futú-	*Paarámidmo ta ti púsok*
Mavurigiéntu i olú-	*Marírо ti ólok*
Innámmu i etcúra- (a)	*Kitáem ti etcúrak (a)*
Maggí si ayá- meiwará-.	*Nagistayán ti ayát maiwará (b).*

Translation.

Leave my heart alone
My head is troubled
You see my condition
Love is almost gone.

Notes.

(a) From the Spanish *echura,* "action of throwing", now generally used by the natives with the meaning of "shape", "condition".

(b) In fluent Ilóko: *Nagistayán maiwará ti ayát.*

Alirí 82.

Negrito Text.

Girl: *Eddáttaka masétam (a)*
Giving of me you ornamental plant
Don na káyo nakatán
Leaf of a tree dry
Innámmo no mattobó
Seeing of you if it grows
Ta afámma- ta Néne-mo.
So that taking of you me for the Nellie of you.

Ibanag.	Iloko.
Iddáttaka a masétam (a)	*Ikkánka a masétam (a)*
Id don nak káyu a nakatan	*Ti bulón ti káyo a nagáno*
Innámmu nu mattuvú	*Kitáem no agtúbo*
Ta apámma- tan Néne-mu.	*Ta aláennak na Ininmo.*

Translation.

I shall give you an ornamental plant
The dry leaf of a tree
See if it grows
And you can take me as your sweetheart.

Explanation: The girl refuses the boy's advances.

Note.

(a) From the Spanish *maceta,* "flowerpot". The term *maceta* has been adopted by the natives, but they have given it the meaning of "ornamental (living) plant"; and to render the meaning of "flower pot", they have constructed a new term, *masetera,* which is not known in genuine Spanish, but is analogous to other Spanish terms, as *tintero,* "inkpot", *vinajera,* "wine cruet", &c.

Alirí 83 and *84.*

Obtained from Bilibína (Márko) and Pâlína (Amattalán), at Allakápan, September 18, 1927.

Alirí 83.

Negrito Text.

Boy: *Innámmo kalaláki-*
Seeing of you manliness of me
Kanákko a siggaroddó-
Eating of me with feathers
Paninanámmo ta iddó- (a).
Reason for seeing of you the consideration of me.

Ibanag.	Iloko.
Innámmu ik kalaláki-	*Kitáem ti kinalalákik*
Kanákku a siggaruddú-	*Kanék a sidudutdút*
A paninanámmu ta iddú-.	*A pakakitáam ití ilalák.*

Translation.

Look at my bravery
I eat it with feathers and all
To show you my esteem for you.

Note.

(a) One verse, the second, is obviously lacking; this renders the meaning almost unintelligible. This and the next strophe were first recited by Negritos, and when I asked them to sing them, they failed, as the rhythm was broken through the absence of the second verse.

Alirí 84.

Negrito Text.

Boy: *Innámmo kalaláki-* *Kanákko siggafayá-*
Seeing of you manliness of me Eating of me with wings
Paninanámmo ta ayá-.
Reason for seeing of you the love.

Ibanag.	Iloko.
Innámmu ik kalaláki-	*Kitáem ti kinalalákik*
Kanákku a siggapayá-	*Kanék a sipapayák*
A paninanámmu ta ayá-.	*A pakakitáam ití ayát.*

Translation.

Look at my bravery
I eat it with wings and all
To show you my love.

(To be continued.)

Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen"[1].

Von Joseph Meier, M. S. C., Sparta, Wis., U. S. A.

Inhalt.

I. Einleitendes und Grundsätzliches.
1. Die Gunantuna sind nicht mehr primitiv.
2. Die Gesänge der Gunantuna alle obszöner Natur?
3. Es ist schwierig, den richtigen Sinn der Lieder zu erfahren.
4. Schwierigkeit der Texte.
5. Übersetzungsfehler können nachgewiesen werden bei dem einzigen vorhandenen Text.
6. Erfahrungen bei einem anderen Stamme (Sulka).
7. Nur 100 von 300 Liedern sind sexueller Natur.
8. Zweck der erotischen Lieder: Volksgericht.
9. Die Lieder der Baininger.
10. Die „bildlichen Ausdrücke". Eine doppelte Feststellung.
11. Als Schimpfwörter betrachtet.
12. Eine unwahrscheinliche Geschichte.
13. Sie steht im Widerspruch mit dem erwähnten Schamgefühl.
14. Das Wort *mata* (Auge).
15. Wie die Gunantuna sich die vagina vorstellen.
16. Das Wort für Kanu ist nicht anstößig.
17. Einige andere Wörter, die nach Winthuis anstößig sein sollen.
18. Die rote Farbe hat an sich keinen obszönen Sinn.
19. Das Blut.
20. Eine gewisse Zauberei.
21. Die obszöne Zeichensprache.
22. Die Gebärdensprache ist nichts Primitives.
23. Die Zeichen sind genau festgelegt oder konventionell.
24. Falsche Ansichten über die Kunst der Eingebornen.
25. Die Kinder.
26. Grund der frühen Aufklärung.
27. Unberechtigte Schlußfolgerung.
28. Nach Ansicht der Gunantuna ist es zwecklos, unvernünftige Kinder das Sittengesetz zu lehren.
29. Es ist unmöglich, daß die Eltern die Kinder zum Bösen abrichten.
30. Verhalten der Eltern, wenn die Kinder zu den Jahren der Vernunft kommen.
31. Die Pubertätsfeier.
32. Das Junggesellenhaus.
33. Die öffentlichen Weiber.
34. Nach den Tänzen kein freier Geschlechtsverkehr.
35. Die Schlußfolgerungen des Verfassers sind nicht stichhaltig.
36. Nicht das Geschlechtliche, sondern die Magenfrage steht an erster Stelle.
37. Nach der Magenfrage kommt die Sucht nach Muschelgeld.
38. Auch bei den Gunantuna gilt das Obszöne als obszön.
39. Ebenfalls das „Gesetz der Identifizierung" trifft nicht zu.
40. Der *Kulau*-Tanz.

[1] Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, Bd. V, IX + 297 SS, Verlag von C. L. Hirschfeld in Leipzig, 1928. Preis Mk. 14.—.

41. Die *Lor*-Tänze.
42. Frauennamen.
43. Das primitive Denken nicht „animistisch".
44. Bei den Eingebornen gilt auch kein „participatives" Denken.
45. Bei den Gunantuna gibt es auch kein Denken „kollektiver" Natur.
46. Resumé: Die fünf grundlegenden Thesen des Verfassers sind unzutreffend. Das Denken der Eingebornen ist nicht „alogisch", „prälogisch" oder „anders-logisch".

II. Einige Einzelheiten.
1. *To Kabinana* und *To Karvuvu*.
2. *Tubuan*-Maske und *Dukduk*-Maske.
3. Doppelmaske.
4. Hahnenfeder.
5. Der *Jual*-Kult.
6. „Entführung" der Seele.

Schluß-Resumé.

I. Einleitendes und Grundsätzliches.

Was mich veranlaßt, zu der genannten Schrift Stellung zu nehmen, allerdings nur insofern, als darin von den Eingebornen des Bismarckarchipels, im besonderen von den Gunantuna, die Rede ist, ist dies: Der Verfasser gibt in der Einleitung S. 4 seiner Überzeugung Ausdruck, daß „alle jene, die längere Zeit unter den Naturvölkern zugebracht, seine Ausführungen unterschreiben werden". Ich habe nun zusammen mit dem Autor in derselben Gegend geweilt, wo er seine Forschungen betrieben hat, und war sogar längere Jahre sein unmittelbarer Nachbar. Auch beruft sich der Verfasser verschiedentlich auf mich und meine ethnologischen Arbeiten und scheint mir daher eine eingehendere Kenntnis des betreffenden Gebietes nicht abzusprechen.

Damit mein Schweigen nicht als Zustimmung aufgefaßt werde, halte ich es für angebracht, meine Ansicht über die Zweigeschlechter-Theorie des Autors zu äußern und besonders zu untersuchen, inwieweit oder ob überhaupt seine Hypothese sich auf die Gunantuna anwenden läßt. Gestützt auf meine Erfahrungen und das Material, das ich gesammelt und bereits veröffentlicht habe oder später noch zu veröffentlichen gedenke, muß ich die neuartige Theorie des Autors für den genannten Stamm rundweg ablehnen. In anderen Worten, er findet von meiner Seite nicht die Billigung, die er „von all seinen Mitarbeitern draußen" erwartet.

1. Die Gunantuna sind nicht mehr primitiv.

Ich habe zu des Verfassers Buch folgendes zu bemerken:

Nach meiner Meinung kranken die Ausführungen des Autors, sofern sie sich auf die Gunantuna beziehen, an einem Grundfehler, nämlich, er geht einfach von der jetzigen Kultur dieses Volkes aus und stellt dessen Denken als „primitiv" hin, obwohl er selbst S. 183 mit mir darin übereinstimmt, daß dieser Stamm seine Ursprünglichkeit allein schon durch die Annahme des Zweiklassensystems eingebüßt hat. Ich habe diese Tatsache noch eingehender begründet in meiner Schrift über „Adoption among the Gunantuna" [2] (S. 5).

[2] Joseph Meier, M. S. C., Adoption Among the Gunantuna, Catholic Anthropological Conference, Vol. 1, No. 1, Washington, D. C., U. S. A.

Wie kann daher der Verfasser von den Gunantuna und ihrer gegenwärtigen Denkart als „primitiv" schlechthin sprechen, ohne sich mit sich selbst in Widerspruch zu setzen? Hätte er alle seine Aufstellungen an der Hand der jetzigen Anschauungen der Gunantuna bewiesen, so könnte er trotzdem unter keiner Bedingung diese Ideen als wirklich „primitiv" ausgeben, da ja nach seinem eigenen Dafürhalten dieses Volk gegenwärtig nicht mehr primitiv ist. Das muß doch nachgerade einem Laien einleuchten.

Aber seine Beweisführung versagt auch in allen Einzelheiten oder Punkt für Punkt, soweit sie diesen Stamm angeht.

2. Die Gesänge der Gunantuna alle obszöner Natur?

Nach dem Verfasser sind „die Gesänge" der Gunantuna, da sie sich meist in Bildern bewegen, wie alles, was von diesem Volke in bildlicher Sprache ausgedrückt wird, zum allergrößten Teil öbszöner Natur. S. 54, Anmerkung 31, spricht er sogar davon, es habe sich herausgestellt, daß „jeder ihrer Gesänge eine Beschreibung des actus generationis ist".

Und wie erhärtet er diesen gewiß sehr allgemein gehaltenen Satz? Sage und schreibe, durch ein einziges Beispiel, das er noch dazu bloß unvollständig anführt. Er teilt uns allerdings mit, daß er im ganzen wohl 30 Texte von Liedern, alle zotisch, bis vielleicht auf einen, wie er versichert, aufgezeichnet habe, doch seien alle verlorengegangen. Wie ich persönlich weiß, trifft das zu. Wir alle bedauern aufrichtig mit dem Verfasser dieses Mißgeschick. Das Bedauern ist um so größer auf meiner Seite, da mir ein ähnliches Pech mit Texten von Liedern zugestoßen ist, die ich gesammelt hatte. Ich werde darauf noch weiter unten zu sprechen kommen.

Aber trotzdem können wir das Problem der Gesänge der Gunantuna nicht mit dieser Beweisführung des Autors als abgeschlossen betrachten, es sei denn, daß er ein für allemal klipp und klar dartut, es gebe unter den Gunantuna überhaupt nur die 30 von ihm aufgezeichneten Lieder. Solange er uns nicht volle Gewißheit über diesen Punkt verschafft — und das ist ganz und gar seine Sache, nachdem er eine so weit ausgreifende Behauptung aufgestellt hat — wollen wir bloß annehmen, daß die Gunantuna, wie alle anderen Völker, obszöne Lieder haben. Aber wie viele und in welchem Verhältnis sie zu den möglicherweise anständigen Gesängen stehen, das ist eine offene Frage. Ich bin überzeugt, daß der Verfasser bei ruhigem Nachdenken zu derselben Auffassung kommen wird, da sie allein wissenschaftlich unanfechtbar ist.

3. Es ist schwierig, den richtigen Sinn der Lieder zu erfahren.

Was uns noch mehr zu dieser Stellungnahme berechtigt, ist der Umstand, daß der Autor selbst bemerkt, es sei ungemein schwer, den richtigen Sinn der Lieder dieses Volkes zu erfahren. Das muß uns wahrhaftig doppelt vorsichtig in unserem Urteil machen. S. 7 gibt er folgenden Grund an, warum diese Schwierigkeit besteht. Er sagt, daß die Eingebornen „sich schämen", die Bedeutung ihrer Gesänge zu verraten. Aber dieser Grund scheint mir ganz und gar hinfällig oder zum mindesten unglaubwürdig, wenn der Verfasser recht hat in dem, was er an einer anderen Stelle ausführt, nämlich, daß das

Geschlechtliche, „abgesehen vom Ehebruch, durchaus nichts ‚Obszönes', nichts Unsittliches in ihren Augen ist". Wenn dem so ist, d. h., wenn sich die Gunantuna im allgemeinen nichts aus Unzucht machen, warum sollten sie dann auf einmal so prüde sein und sich scheuen, das Kind beim rechten Namen zu nennen? So etwas kann ich nicht im mindesten einsehen. Der Autor muß mir zuerst aus dem sogenannten primitiven Denken heraus diese beiden Annahmen zusammenreimen, nämlich, daß einerseits die Gunantuna ihrer Sittenlosigkeit fast keine Grenzen ziehen und anderseits doch wieder nicht aller Scham den Kopf abgebissen haben, sondern prüde sind wie keusche Mädchen.

4. Schwierigkeit der Texte.

Um nun mein Geheimnis dem Verfasser zu verraten: ich habe mich auch wiederholt bemüht, die Gesänge der Gunantuna textlich aufzunehmen, gab aber immer wieder mein Unterfangen als aussichtslos auf. Die Hauptschwierigkeit bildete dabei nicht diese übergroße Prüderie, von der der Autor spricht, obwohl sicher feststeht, daß die Gunantuna nicht aller Scham bar sind, wie es nach ihm der Fall sein müßte. Die größte Schwierigkeit, die ich fand und die auch dem Verfasser nur zu wohl bekannt sein dürfte, obschon er sie mit keiner Silbe erwähnt, war vielmehr ganz anderer Art. Sie rührte daher, daß diese Lieder meist einen „alten oder verdrehten Text" haben, der in dieser Fassung selbst dem gegenwärtigen Geschlecht nicht mehr verständlich ist. So weiß keiner, den man um Auskunft fragt, recht, was er mit dem Text anfangen und wie er ihn erklären soll. Was ich hier sage, kann jeder Mitarbeiter des Verfassers draußen im Bismarckarchipel bestätigen. Ich bin daher auf das höchste überrascht, daß uns der Autor selbst das verschweigt. Er will offenbar dadurch den Eindruck erwecken, die einzige Schwierigkeit in der Erklärung dieser Texte liege an der Schamhaftigkeit der Eingebornen und nicht an der Sprache, in der sie abgefaßt sind. Ist daher die Schamhaftigkeit überkommen, dann sind diese Texte so klar wie Quellwasser. Noch lange nicht, die sprachliche Schwierigkeit besteht immer noch fort.

So wie die Sachen liegen, ist überhaupt eine „authentische" Erklärung irgendeines alten Gesanges, der in dieser unverständlichen Sprache verfaßt ist, gegenwärtig unmöglich. Das einzige, das wir tun können, ist, eine „versuchsweise" Erklärung vorzuschlagen. Es geht aber entschieden über jede wissenschaftliche Gepflogenheit, etwas als ganz zuverlässig und das allein Richtige hinstellen zu wollen, von dem der Gewährsmann selbst nicht sicher weiß, was es eigentlich bedeutet. Jeder sieht da auf den ersten Blick, daß bei der Erklärung solcher Texte der Willkür Tür und Tor geöffnet sind und nur zu leicht die Gefahr besteht, durch hartnäckiges Fragen aus den Eingebornen alles mögliche herauspressen, was sie selbst nicht glauben, sondern bloß angeben, um den lästigen Fragesteller los zu werden.

Ob der Autor nicht dieser Gefahr unterlegen ist, können wir nur dann entscheiden, wenn er uns das ganze Frage- und Antwortspiel, in dem er den Sinn der genannten Gesänge ermittelt haben will, zur Nachprüfung vorlegt. Doch das wird wohl aus dem oben angegebenen Grunde nicht mehr möglich sein. So bleibt uns nichts anderes übrig, als vorläufig unser Urteil in der

Schwebe zu halten. Jedenfalls geht es unter diesen Umständen nicht an, den Autor auf sein Wort hin als den allein zuständigen Erklärer der Gesänge der Gunantuna anzusehen, besonders da er mit keinem Satze die Schwierigkeiten erwähnt hat, die diesen Texten von der sprachlichen Seite aus anhaften. Und noch viel weniger ist es zu billigen, wenn er teilweise auf so unsicherem Material seine Theorie über das Zweigeschlechterwesen bei den Gunantuna aufbaut.

5. Übersetzungsfehler können nachgewiesen werden bei dem einzigen vorhandenen Text.

Doch verlassen wir diesen gewiß nicht unwichtigen Punkt und wenden wir uns seiner Übersetzung des einzigen Liedertextes zu, den er bringt! Da muß ich gleich von vornherein feststellen, daß wenigstens zwei grobe Übersetzungsfehler unterlaufen sind, die jedem Kenner der Gunantuna-Sprache sofort auffallen.

Erstens gibt er *E na voṅ* wieder mit „Er hinterlegt", obwohl doch klar ist, daß in diesem Passus, der in der gewöhnlichen Sprache lautet *i na vuṅ*, die erste Person, Zukunft, und nicht die dritte Person, Gegenwart, gebraucht ist.

Noch schlimmer ist der andere Ausdruck, nämlich *ra pal a tava na tabo*, verdeutscht, den der Autor übersetzt mit „das Gefäß heiliges". Nun ist aber *a pal a tava na tabo* oder, wie die Gunantuna in der Umgangssprache sagen, *a pal a tava na tabu* nichts anderes als die ganze, innere, ausgehöhlte Schale der Kokosnuß, die als Wasserbehälter benutzt wird — daher *a pal a tava* = die Schale für Wasser — aber auch als Behältnis dient, um darin die losen Schälchen von Nassa callosa oder camelus — *a tabu* — aufzubewahren. Im letzteren Sinne muß hier die fragliche Stelle verstanden werden, d. h. als „Wassergefäß für Muschelgeldschälchen" oder als „hohler Kokosnußbehälter, in dem man die Muschelgeldschälchen aufbewahrt". Der Verfasser hat offenbar *tăbu* = Muschelgeld, mit einem kurzen *a* in der Mitte, verwechselt mit *tābu* = heilig, mit einem langen *a* in der Mitte. Das eine ist ein Hauptwort, das andere ein Eigenschaftswort. Beide werden auch ganz verschieden angewandt. Z. B. „Wassergefäß heiliges" würden die Gunantuna in Wirklichkeit wiedergeben mit *a pal a tava tābu*, ohne eine eingeschobene Partikel hinter *tava*. „Wassergefäß für Muschelgeldschälchen" lautet aber, wie es der Text angibt, nämlich *a pal a tava na tăbu*, mit der eingeschobenen Partikel *na* hinter *tava*. Kurz, der letztere Ausdruck kann nie so verstanden werden, wie es der Verfasser tut. Er wird wohl selbst nach diesen Ausführungen seinen Irrtum einsehen.

titi in dem Sinn von „Feuerstock" ist mir auch unbekannt. Ich kenne bloß *titi* = Blütenstand der Kokos- und Arekapalme.

Übrigens erklärt uns der Verfasser nicht die Bedeutung der ersten Zeile des Gesanges. Es hat ganz den Anschein, als ob er sie selbst nicht verstanden hätte. Ich mache ihm keinen Vorwurf deshalb, aber das bestätigt doch zur Genüge meine Behauptung, wie schwer es ist, die Lieder der Gunantuna auszulegen, da selbst sein Gewährsmann ihn in diesem Falle im Stiche ließ. Endlich erfahren wir gar nichts darüber, wo dieses Lied entstanden ist, obwohl

dies die erste Frage gewesen wäre, die ich gestellt hätte. Denn von ihrer Lösung hängt größtenteils die ganze Deutung des Gesanges ab. Ich mutmaße, daß das Lied am Ufer aufgekommen ist oder wenigstens auf eine Szene anspielt, die sich auf dem Meere zugetragen hat, da von einem Kanu die Rede ist. Ebenso wird uns nicht mitgeteilt, wer eigentlich die handelnde Person ist, ein Mann oder eine Frau. Der Autor spricht einmal von einem Mann („er hinterlegt"), dann wieder von einer Frau („ihr Feuerstock"), aber das betrachte ich als reine Willkür, da er nicht den geringsten Beweis für seine Auffassung erbringt.

Wir sehen, wie verschwommen der Sinn dieses Textes bleibt selbst in dieser Übersetzung. Die Gedanken des Sängers gehen kunterbunt durcheinander und springen vom Hölzchen aufs Stöckchen. Klarheit könnte nur geschaffen werden, wenn wir genau wüßten, auf welches Ereignis dieses Lied Bezug nimmt und wer eigentlich im Spiele war. Aber darüber vermögen die Eingebornen selbst keinen Bescheid mehr zu geben.

Jedenfalls ist der Verfasser nicht berechtigt, seine Erklärung als richtig hinzustellen, da er nachgewiesenermaßen mehrere Fehler in der Auslegung dieses Textes gemacht und ihn gar nicht verstanden hat. Der sexuellen Deutung, die er diesem Liede gibt, ist durch den Wortsinn nachgerade jeder Boden entzogen, wie er jetzt wohl selber einsehen wird. Und doch will er diesen Gesang als Sprungbrett benutzen, um seine ganze Theorie vom Zweigeschlechterwesen unter den Gunantuna zu begründen. Es hätte ihm kaum ein größeres Mißgeschick widerfahren können, als so einen Ausgangspunkt zu wählen.

6. Erfahrungen bei einem anderen Stamme (Sulka).

Da wir gerade bei den Gesängen der Eingebornen weilen, möge es mir erlaubt sein, hier die Erfahrung mitzuteilen, die ich selbst in diesem Punkte unter den Sulka, einem anderen Stamme New Britain's, gemacht habe. Ich sammelte dort, sage und schreibe, die Texte von ungefähr 300 Liedern. Dabei ging ich, wie folgt, zu Werke. Ich beauftragte einige Mittelspersonen, die mir zuerst ihren Liederschatz mitgeteilt und erklärt hatten, in den verschiedenen Siedlungen ihrer Landsleute nach anderen Texten sich zu erkundigen, aber dabei ja nicht zu vergessen, nach dem Verfasser zu fragen und besonders nach dem Ereignis, das den Anlaß zu dem Gesang gegeben hatte. Denn bei den Eingebornen, ebensowenig wie bei uns, fällt kein Lied vom Himmel, es muß immer durch irgend etwas angeregt werden.

Meine Vertrauenspersonen haben diese Anweisungen auch befolgt und so bildete die Erklärung der Texte in den meisten Fällen keine besondere Schwierigkeit mehr.

Was wurde nun besungen? Es waren mitunter bloß alltägliche Ereignisse, die einer sangeslustigen Person anziehend vorkamen. Besonders bevorzugt waren „spaßige Vorfälle", die sich zugetragen hatten. Der Eingeborne ist ja von Haus aus zum Lachen aufgelegt. Auch Spottlieder waren vertreten. Ferner behandelten die Texte außerordentliche Geschehnisse. Dazu müssen wir den Besuch von Weißen bei den Sulka und die Anwerbung von jungen

Leuten als Plantagenarbeiter rechnen. Es gab sogar ein Lied auf die deutsche Marine, die Vermessungsarbeiten im Lande der Sulka vorgenommen hatte.

7. Nur 100 von 300 Liedern sind sexueller Natur.

Gewiß kamen auch Nummern mit erotischem Inhalt vor. Warum sollte das bei einem Naturvolke anders sein als bei uns? Und welches war der Prozentsatz dieser Lieder gegenüber den anderen, die einen gleichgültigen Gegenstand besangen? Ich zählte annähernd 100, in anderen Worten, ein Drittel aller Gesänge spielte auf das sexuelle Gebiet hinüber und der Rest konnte nicht beanstandet werden. Wie klingt das ganz anders oder verschieden von dem, was der Verfasser in seinem Buche über die Gunantuna behauptet, obwohl er sich bloß mit 30 Liedern dieses Stammes befaßt hat, also mit einem Zehntel der Gesänge, die mir von den Sulka mitgeteilt wurden!

8. Zweck der erotischen Lieder: Volksgericht.

Und das ist noch nicht alles. Wie mir bedeutet wurde, verfolgten diese erotischen Lieder einen ganz besonderen Zweck, nämlich, sie waren ein „Volksgericht" über Personen, die sich in sittlicher Hinsicht etwas hatten zuschulden kommen lassen, sei es indem sie Ehebruch oder Unzucht begingen oder bloß einen mißglückten Versuch in dieser zweifachen Richtung machten und dabei erwischt wurden. Auf solche Vorfälle wurde dann ein Lied gedichtet, das der Verfasser zu einem günstigen Zeitpunkt zum besten gab.

Gelegenheit dazu bot sich dar am Abend und in der Nacht vor einem großen Feste. Die Leute strömen nämlich bei den Sulka und verwandten Stämmen schon am Vigiltage einer Feierlichkeit zusammen, um ja nicht zu spät zu kommen, und verkürzen sich die Zeit bis zum folgenden Morgen mit Gesängen und Einzeltänzen, mit Betelkauen und Schmausen. Das neue Lied wurde dann unerwartet vor dem versammelten Volke von Stapel gelassen zum Gaudium der Zuhörer und zum Entsetzen der Schuldigen, die sich schleunigst aus dem Staube machten, wenn sie zugegen waren, was gewöhnlich der Fall war, da niemand, der nur eben kann, ein öffentliches Fest verpassen will.

Schade nun, daß mir die ganze Sammlung verlorenging. Ich hatte sie sorgfältig zusammen mit anderem wertvollen Forschungsmaterial in meinen Handkoffer gepackt, um ja alles heil mit nach Hause zu bringen, als ich die Rückreise aus der Südsee antrat. Aber in Shanghai wurde mir die Handtasche mitsamt dem ganzen Inhalt gestohlen.

9. Die Lieder der Baininger.

Um zu zeigen, daß ich mit meinen Erfahrungen bezüglich der Eingebornenlieder nicht allein dastehe, will ich noch anführen, was ein anderer Mitarbeiter des Verfassers draußen in der Südsee, nämlich Leo Brenninkmeyer, M. S. C. [3], über die Gesänge der Baininger schreibt. Er führt S. 43 folgendes aus: „Und was besingen sie (d. h. die Baininger)? Alles, was ihnen aufgefallen ist, Dampfer, Auto, Zweirad, mein Pferd, einen Chinesen, der sich im

[3] 15 Jahre beim Bergvolke der Baininger. Tagebuchblätter von P. Leo Brenninkmeyer, M. S. C., Hiltrup bei Münster i. Westf., 1928.

Walde verlaufen hat usw., kurz, ihr Gesang ist die ‚geistige Verdauung der Tagesereignisse'." Nehmen sie Dinge aus ihrem Leben zum Gegenstande, so liegt meist ein herber Spott für den Besungenen darin, z. B. „da hat N. N. sich Taros gepflanzt; wie brach er sich die Erde um. Aber das Wildschwein hielt alles für wilde Buschblätter und hat ihm den ganzen Garten umgewühlt".

„Oft ist der Gegenstand der Lieder nicht so harmlos, doch bedienen sie sich dann der Namen aus der Vogel- und Tierwelt, um nur den Eingeweihten die Zweideutigkeit verstehen zu lassen. -- Und so geht es die ganze Nacht hindurch. Kommt ein ‚Schlager', so singen alle mit; es wird dazwischen gegessen, denn das Ganze ist ja nur als Tafelmusik zum Festessen gedacht."

Hier spricht sicher ein Kenner. Man merkt das aus jedem Worte heraus. Er übertreibt nicht und verhehlt nichts. Auch bei den Bainingern kommen zotige Lieder vor, aber ebenso wahr ist, daß sie daneben eine ganze Reihe harmloser Gegenstände besingen.

Nicht anders können die Verhältnisse bei den Gunantuna liegen, obwohl wir über deren Liederschatz blutwenig wissen aus dem oben angeführten Grunde. Für die Behauptung, daß die Gesänge dieses Volkes sich ausschließlich oder zum allergrößten Teil auf dem geschlechtlichen Gebiete bewegen, schuldet uns jedenfalls der Verfasser noch den Beweis.

10. Die „bildlichen Ausdrücke". Eine doppelte Feststellung.

Wenden wir uns nun dem anderen Abschnitt zu, nämlich „den bildlichen Ausdrücken", die die Gunantuna für die Geschlechtsteile des Menschen gebrauchen!

Wir müssen hier vor allem bedenken, daß bei diesem Stamme früher beide Geschlechter vollständig nackt gingen. Ob das immer so gewesen, ist eine andere Frage, die uns hier nichts angeht und die ich daher auch nicht untersuchen will, obwohl mir klar ist, daß die Gunantuna auch hierin nicht mehr ursprünglich sind. Der Verfasser hat nun ganz darauf vergessen, die soeben erwähnte Tatsache eigens hervorzuheben. Und doch erklärt sie uns mit einem Schlage, warum wir bei so einem Volke bildliche Redensarten mit Bezug auf die menschlichen Geschlechtsteile förmlich erwarten müssen. Alle trugen ja ihre sexuellen Organe offen zur Schau. Bilder und Vergleiche drängten sich da von selbst auf. Doch gehen diese Ausdrücke nicht ins Uferlose. Ich habe die entsprechenden Redensarten gesammelt. Diese Liste ergibt unzweideutig, daß nur ganz „bestimmte Gegenstände" zu Vergleichszwecken herangezogen werden, und daß die Ausdrücke ein für allemal festgelegt oder stereotyp sind. Wäre das anders, so würden ja die Anspielungen gar nicht verstanden. Auch haben für gewöhnlich diese bildlichen Ausdrücke nur dann einen obszönen Sinn, wenn sie „mit Beziehung auf eine Person" angewendet werden. In diesem Falle wird die Anzüglichkeit offenbar. Sonst kommen aber viele dieser Wörter im täglichen Umgang vor und werden in anderem Zusammenhang gebraucht, ohne irgendwie Anstoß zu erregen bei normalen Leuten. Höchstens eine sexuell überreizte Person mag dabei an Schlechtes denken. Diese doppelte Feststellung nämlich, daß es sich hier um ganz bestimmte Bilder und Vergleiche handelt und daß diese Ausdrücke einen obszönen Sinn

nur dann haben, wenn sie von einer Person ausgesagt werden, ist ungemein wichtig und entzieht im voraus den weitausgreifenden Behauptungen des Verfassers, von denen später die Rede sein wird, jegliche Berechtigung.

11. Als Schimpfwörter betrachtet.

Ferner hat der Autor vergessen — und dies ist eine noch größere Unterlassungssünde als die vorige — zu bemerken, daß die Gunantuna, ungeachtet ihrer früheren Gepflogenheit, unbekleidet zu gehen, besonders die bildlichen Ausdrücke, die sie für die Geschlechtsteile gebrauchen, als *a umana varvul* = Schimpfwörter betrachten, sie nur im Zorn aussprechen und sie als Beleidigung empfinden, wenn sie ihnen an den Kopf geworfen werden. Die Anwesenden, an die der Schimpf nicht gerichtet ist, lachen allerdings darüber, was die beleidigte Person nur noch mehr erbittert.

Das ist eine andere Feststellung, die jeder Kenner der einschlägigen Verhältnisse unterschreiben wird. Was aber der Verfasser nahelegt, nämlich daß die Gunantuna diese anzüglichen Ausdrücke als ganz selbstverständlich hinnehmen und wie klares Wasser hinunterschlucken, ohne eine Miene dabei zu verziehen, ist eine offenbare Verkennung oder Verdrehung einer Tatsache, die nicht geleugnet werden kann. Übrigens hat er selbst an einer anderen Stelle, auf die ich noch zu sprechen kommen werde, die Katze aus dem Sack gelassen.

12. Eine unwahrscheinliche Geschichte.

Von dem eben entwickelten Gesichtspunkt aus kommt mir der Auftritt, den der Autor S. 9 erzählt, einfach unglaubwürdig vor. Er widerspricht allem Gebaren, wie es sonst unter den Gunantuna gang und gäbe ist. Die dort angeführten Vergleiche, selbst wenn sie in dieser Form vorkommen sollten, was wir noch zu untersuchen haben, wären ja der größte Schimpf gewesen, den der Häuptling vor versammeltem Publikum auf sich selbst und die umstehenden Männer, den Verfasser inbegriffen, hätte ausbringen können. Und das noch womöglich in der Gegenwart von Frauen, obwohl, wie allgemein bekannt, die Männer es auf das peinlichste vermeiden, sich vor dem anderen Geschlecht irgendwie bloßzustellen. So handelt nach meiner jahrelangen Erfahrung kein gewöhnlicher Gunantuna, geschweige denn ein Häuptling, der auf seine Person etwas hält. Und das tun sie alle, da ja Stolz einer ihrer hervorstechendsten Charakterzüge ist: Sie werfen sich nie weg oder ziehen sich nie selbst in den Kot.

13. Sie steht im Widerspruch mit dem erwähnten Schamgefühl.

Diese Geschichte steht aber auch in schreiendem Widerspruch mit dem, was der Verfasser vorher über die Prüderie der Gunantuna gesagt hat. Sie sträubten sich, wie er betonte, aus Schamgefühl, ihm den schmierigen Inhalt ihrer Gesänge zu verraten, und er will, daß wir seinen Worten Glauben schenken. Hier nun erzählt er uns auf einmal von einem Häuptling, der ganz unaufgefordert und ohne jeden ersichtlichen Anlaß „mit strahlenden Augen" vor einer großen Volksmenge, den Weibern, wie ich annehme, eingeschlossen, da die Szene sich ja bei einem Festschmaus ereignete, sich offen in den nieder-

trächtigsten Zoten ergeht, und wir sollen auch diese seine Worte als bare Münze hinnehmen. Ich gestehe, mir ist es unmöglich, diese beiden Aussagen miteinander in Einklang zu bringen.

Was ich aber bestimmt weiß, ist dies: Hat der fragliche Häuptling, dessen Namen und Platz der Autor uns übrigens verschweigt, wirklich diese Worte gebraucht, die wir auch gern im Urtext selber hören möchten, um sie nachprüfen zu können, dann ist er ein weißer Rabe unter seinen Landsleuten gewesen und kann nicht als Kronzeuge angerufen werden. Alle anderen Gunantuna, mit denen ich zu tun hatte, waren nicht von diesem Kaliber. Sie sahen ausnahmslos in bildlichen Ausdrücken, die sich auf die Geschlechtsteile beziehen, „Schimpfwörter", die man nicht unterschiedslos im Munde führt, sondern nur im Ärger oder in der Wut ausspricht, und vor allem nicht auf sich selbst anwendet.

Noch mehr, die Gunantuna, die ich kennen lernte, unterscheiden genau zwischen anzüglichen Schimpfwörtern, die nur „Weiber unter sich" im Streite gebrauchen und anderen, die „nur Männer", wenn sie sich in die Haare geraten, ausstoßen. Daneben gibt es eine dritte Art des Schimpfens, mit denen „die Männer die Weiber" und „umgekehrt" schmähen. Der Verfasser weiß offenbar nichts von all diesen Dingen, die klar aus der Liste der von mir aufgezeichneten Schimpfwörter hervorgehen.

Doch der Verfasser führt selbst einige dieser Schimpfwörter an, obwohl er sie nicht als solche anzusehen scheint, sondern bloß als Ausfluß des primitiven Denkens auffaßt.

14. Das Wort *mata* (Auge).

Das erste Wort, das er erwähnt, ist *Mata* = Auge, das Bild für vagina; es heißt auch Loch im allgemeinen. *Mata,* dem das persönliche Fürwort oft angehängt wird, bedeutet nun nicht bloß „Auge", sondern auch „Gesicht". Unter „Auge" stellen sich die Gunantuna etwas Ovales vor, wie es der Ausdruck *a kiau na matana* = das Ei des Auges einer Person besagt, womit sie nicht allein spezifisch „den Augapfel" dieser Person bezeichnen, sondern „ihr Auge" als solches. So heißen auch die konzentrischen Ringe oder Kreise, die an der Tubuan-Maske angebracht werden, um das Auge anzudeuten, *a kiau na matana* oder einfach *a matana* =Auge ihres.

Danach ist das Auge in der Vorstellung der Gunantuna wesentlich etwas Ovales, Kreis- oder Ringförmiges. Auf die Vertiefung oder Höhle, in der das Auge liegt, wird nicht direkt Bezug genommen. Nach dem Auge wurde dann auch das ganze Gesicht benannt.

Diese zweite Bedeutung von *mata* ist unbestreitbar. Wenn ich z. B. zu einem Gunantuna sage *u na puk ra matam,* so wird er darunter ohne weiteres verstehen, daß er sich „sein ganzes Gesicht" waschen soll, und nicht bloß „seine Augen". Ein anderes Beispiel. *A mata na loṅ ra matam* heißt „das Gesicht von Dieb das Gesicht dein" oder „du hast ein Diebsgesicht". Allgemein bekannt ist auch der Ausdruck *a mata na keake* = das Gesicht der Sonne oder der Himmelskörper, den wir „Sonne" nennen. Kurz, wie unter „Auge" die Gunantuna einen ei-, ring- oder kreisförmigen Gegenstand verstehen, so sehen sie auch im ganzen Gesicht etwas Breites, Rundliches oder Scheibenförmiges.

Eine dritte Bedeutung von *mata* ist Loch, Grube, Höhle, Grotte, Abgrund. Ob wir es hier mit demselben oder bloß mit einem gleichlautenden Wort zu tun haben, ist nicht klar. Der Verfasser nimmt das erstere an, ja er sieht in „Loch" sogar die Grundbedeutung von *mata*, die auch in *mata* = Auge oder Gesicht enthalten wäre. Das kann jedoch nach meinen obigen Ausführungen nicht stimmen. Er muß uns daher genaue Beweise für seine Auffassung vorlegen.

Nun, was das Wichtigste ist, *mata* im Sinne von Auge oder Gesicht wird von den Gunantuna nicht als ein Schimpfwort auf den weiblichen Geschlechtsteil gebraucht. Auch in der dritten Bedeutung von „Loch" kommt es nicht direkt als ein Schimpf für diesen Geschlechtsteil vor, obwohl sie natürlich den Schamgang als eine Höhlung betrachten. Die Gunantuna sagen wohl *a mata na takene* = das Loch für die Exkremente ihre, d. h. das Loch, aus dem ihre Exkremente herauskommen, oder ihr Anus, aber keine ähnliche Zusammensetzung wird auf den Geschlechtsteil einer Frau angewandt. Noch viel weniger wird das Wort *mata* allein dafür gebraucht. Die Vorstellung der Gunantuna von diesem Geschlechtsteil ist vielmehr eine ganz andere; der Verfasser scheint nicht die leiseste Ahnung davon zu haben, obwohl er des langen und breiten über diesen Gegenstand schreibt. Daher fallen auch die Ausführungen, die er auf die Gleichstellung *mata* = Auge, weiblicher Geschlechtsteil basiert, samt und sonders in sich zusammen.

15. Wie die Gunantuna sich die vagina vorstellen.

Die Gunantuna sehen in Wirklichkeit im weiblichen Geschlechtsteil nicht ein ovales, augenförmiges oder rundliches Organ, auch nicht direkt ein Loch, sondern einen länglichen Schlitz, ähnlich dem des Mundes, nur mit dem Unterschied, daß der Mund quer verläuft, während der weibliche Geschlechtsteil senkrecht angebracht ist. Aber weder für den Spalt des Mundes, noch für den des weiblichen Geschlechtsteiles wird das Wort *mata* gebraucht. Der Verfasser hat doch nie die Gunantuna sagen hören *a mata na ńiene* = das Loch von Mund ihrem. Ebensowenig wird *mata* auf den Geschlechtsteil einer Frau in einer Zusammensetzung angewandt.

Um den Verfasser von dem Irrtum zu überzeugen, in den er verfallen ist, will ich hier einige Texte anführen, so ungern ich das tue. Sie zeigen alle dieselbe Vorstellung vom weiblichen Geschlechtsteil als einem länglichen Spalt, Riß, Sprung oder Schlitz und nicht von etwas Ovalem.

Es ist ein Schimpf, zu einer Frau zu sagen *a tarik iu* = eine länglich Gespaltene oder Geschlitzte du.

Denselben Sinn hat *a tarik pal a oańga u* = ein länglich gespaltenes Stück von der Kanuwand du.

Ähnlich lautet *a pańań na ela iu* = eine der Länge nach klaffende Inocarpus edulis-Nuß du.

Ein letzter Schimpf ist *i tapuar ra gamulum* = es ist länglich gesprungen der Schoß dein.

Diese Texte bedürfen keiner weiteren Erklärung. Sie erhärten voll und ganz meine Behauptung und beweisen, daß sich der Verfasser gründlich getäuscht hat.

16. Das Wort für Kanu ist nicht anstößig.

Auf eines möchte ich aber noch ganz besonders hinweisen, nämlich auf den Schimpf, den ich an zweiter Stelle angeführt habe. Der Verfasser behauptet wieder und wieder, nachdem er den Reigen mit seiner mißglückten Erklärung des bereits besprochenen Liedes eröffnet hat, daß die Gunantuna mit dem Wort *oaŋga* = Kanu als solchem eine zotige Vorstellung mit Bezug auf den weiblichen Geschlechtsteil verbinden. Wenn das wahr ist, warum lautet dann der Passus nicht einfach *a oaŋga u* = ein Kanu du? Wie uns aber der Text zeigt, ist ein Schimpf in dieser Form ungebräuchlich und nachgerade völlig ausgeschlossen. Die anzügliche Anspielung liegt vielmehr ganz anderswo. Folglich können nach allen Regeln der Logik die Gunantuna nichts Anstößiges in einem Kanu sehen. Der Verfasser ist daher auch in diesem Punkte ein für allemal widerlegt.

17. Einige andere Wörter, die nach WINTHUIS anstößig sein sollen.

Das nächste Wort, das er als zweideutig anführt, ist *bilauna* = Nase. Nach meinen Notizen muß er sich hier getäuscht haben. Der Ausdruck heißt nicht *bilauna,* sondern *pilauna,* womit die Gunantuna einen Mann beschimpfen, der keine Haare am Geschlechtsteil hat. Der Autor muß sich allem Anschein nach versprochen haben. Das würde auch erklären, warum die Leute lachten. Jedenfalls ist mir das Wort *bilauna* = Nase seine oder ihre nur als vollständig harmlos bekannt.

Nia = Mund kann ein Schimpfwort sein, wenn angewandt auf eine Frau. Es bezeichnet dann ihren Geschlechtsteil. Ich habe den Grund dafür oben angegeben. Sonst erregt das Wort keinerlei Anstoß.

Karamea = Zunge spielt eine Rolle in der obszönen Zeichensprache, aber nicht, wenn gebraucht im gewöhnlichen Umgang.

Novaṅovo = offen, klaffend, ist nur obszön, wenn es ausgesagt wird von dem Geschlechtsteil einer Frau oder dem Spalt in der Eichel eines Mannes. In der Fassung, die der Autor S. 39 anführt, nämlich, *i ṅovaṅovo ra matam,* ist jedoch der Schimpf [4] jedem Gunantuna unverständlich. Denn, wie ich bereits betont habe, ist *mata* keine Bezeichnung für den weiblichen Geschlechtsteil bei den Gunantuna. Sie sagen wohl von einem Mann *a ṅova u* = ein Offener, Klaffender du und von einer Frau *i ṅovaṅovo ra bitim* = aperta est vulva tua, aber nicht, wie der Verfasser angibt.

Kip = Tragstock und *rumu* = Lanze, die auch obszön gebraucht werden sollen, sind mir unbekannt. Wohl wird mit dem langen, „spitz zulaufenden" Stock *(a oi)*, den die Männer zum Pflanzen und Umbrechen des Bodens benutzen, das membrum virile verglichen, aber nicht mit einem Tragstock, der an beiden Enden „stumpf" ist. Ebenso vergleichen die Gunantuna das männliche

[4] Es ist eigentümlich, daß der Verfasser hier auf einmal von „Schimpfworten" spricht. Er suchte doch sonst immer den Eindruck zu erwecken, daß die Gunantuna nichts Ungehöriges oder Unanständiges in diesen Redensarten sehen, sondern bloß ihrem primitiven Instinkt folgen. Auch sehe ich nicht ein, wie das zu der Behauptung paßt, daß die Gunantuna im Geschlechtlichen so gut wie nichts „Obszönes" entdecken.

Glied mit einer gewissen Speerart, die sie *a veve* heißen, aber nicht mit *a rumu* = Lanze schlechthin. Das sind zwei weitere Gründe, weshalb ich an die Geschichte, die der Verfasser im Zusammenhange mit diesen beiden, angeblich bildlichen Ausdrücken erzählt, nicht recht glauben kann.

Tiktik = fest, straff, eingeklemmt, hat einen schmutzigen Sinn, wenn es vom Geschlechtsakt gebraucht wird. Aber kein normaler Gunantuna findet etwas Unanständiges in diesem Ausdruck, wenn er sich auf andere Dinge bezieht. Z. B. *kubu vatiktik ia* = binden machend fest oder straff es, ist eine Redensart, die man jeden Tag hören kann, ohne daß jemand dabei lacht oder sonstwie eine obszöne Nebenbedeutung verrät.

18. Die rote Farbe hat an sich keinen obszönen Sinn.

Um das hier gleich anzufügen, nach S. 26 soll auch die „rote Farbe" bei den Eingebornen der Südsee schlechthin das Männliche bezeichnen „aus dem einfachen physiologischen Grunde der Rotfärbung des membrum virile erectum", wie der Verfasser erklärt. Es ist nun richtig, daß ein Schimpf auf die Männer in dieser Hinsicht bei den Gunantuna besteht, nämlich *a mera u* = rubicundus tu. Aber ebenso wahr ist, daß auch eine Frauensperson wegen der Rotfärbung ihres Geschlechtsteils geschmäht wird im Zorn. Der entsprechende Ausdruck lautet *i meramere ra bitim* = rubicunda est vulva tua. Bei der sonstigen dunklen Körperfarbe der Gunantuna fiel ja sofort diese Rot- oder Fleischfärbung der von der Haut entblößten Scham bei beiden Geschlechtern auf, besonders früher, als alle noch nackt gingen. Wenn daher mit dem roten Farbstoff grundsätzlich ein obszöner Sinn verbunden sein soll, so ist es reine Willkür von seiten des Verfassers, darin „nur" oder „vorzüglich" eine Anspielung auf den Phallus der Männer zu sehen, da ja die rote Farbe ebensowohl sich auf die pudenda der Frauen beziehen könnte. Aber der Verfasser hat nirgendwo bewiesen, daß der rote Farbstoff in Wirklichkeit ganz allgemein diese obszöne Bedeutung hat. Er behauptet das einfach aus eigenem Ermessen, ohne uns einen einheimischen Text vorzulegen, der diesen Grundsatz klipp und klar ausspricht, wie er es doch hätte tun müssen.

Ich kann ihn auch im voraus versichern, daß er so einen Text nicht auftreiben wird, da die rote Farbe ganz und gar nicht diesen allgemeinen obszönen Sinn hat: Sie stach wegen ihres glänzenden, grellen und schreienden Charakters sofort den Eingebornen in die Augen, als sie sie in der Natur bemerkten. Deshalb faßten sie auch ohne weiteres eine Vorliebe für diese Farbe, aber nicht, wie der Verfasser es zu glauben scheint, weil sie sich zufällig auch am menschlichen Geschlechtsteil findet, und suchten sich einen entsprechenden Farbstoff zu verschaffen, was oft nicht leicht war. Doch kann ich mich nicht auf diese Frage hier einlassen. Jedenfalls kommen Personen und Dinge, die mit diesem Farbstoff bemalt sind, den Eingebornen als „ungemein nett" vor oder sind ihnen, um die eigenen Worte der Gunantuna zu gebrauchen, *a umana mari tuna* = wunderschön. Nichts Obszönes kann in diesen Ausdruck hineingelesen werden. Es ist eine echt kindliche Auffassung und eine echt primitive Denkweise, die hier die Gunantuna an den Tag legen. In anderen Worten, sie haben ihre helle Freude an dieser Farbe, wie Kinder. Das ist das ganze

Geheimnis, warum die Eingebornen den roten Farbstoff ausgiebig verwenden. Was aber der Verfasser darüber sagt, hat er nicht belegt und kann er nicht belegen. Seine Auffassung muß daher als eine reine Erfindung abgelehnt werden.

19. Das Blut.

S. 32 behauptet der Verfasser weiter, daß „das Blut, das das Leben enthält, für den Primitiven gleichbedeutend ist mit dem Männlichen, dem semen virile". Das stimmt sicher nur teilweise. Es kommen Ausdrücke vor, wo Blut identisch ist mit dem Zeugungsakt des Mannes oder dem semen virile. Z. B. nennt ein Gunantuna seinen Sohn *a gapugu* = Blut mein, und will dadurch sagen, daß er ihn mit seinem semen erzeugt hat, obwohl für semen virile auch ein eigener Ausdruck besteht.

Daneben, wie Sage 1 und noch viel mehr Sage 3 in meiner Mythensammlung [5] beweisen, steht „Blut" ganz allgemein für „Lebensträger". Nach der zuletzt genannten Erzählung ist ja das Brüderpaar *To Kabinana* und *To Karvuvu* aus dem Blute einer alten „Frau" entstanden. In dem Sinne von „Lebensträger" muß daher der Ausdruck „Blut" in erster Linie aufgefaßt werden, ob es nun von einem Manne oder von einer Frau herstammt. Es ist aber entschieden zu einseitig, in dem Blute nur etwas Männliches oder den semen virile sehen zu wollen, wie es der Verfasser tut.

20. Eine gewisse Zauberei.

S. 35 spricht er auch von einer Zauberei, die Schwangerschaft hervorrufen soll. Solch eine Hexerei kommt bei den Gunantuna vor, wird aber meines Wissens bloß für ein Mädchen gebraucht, das zum erstenmal in diesen Zustand versetzt werden soll, oder für eine Frau, die wegen Unfruchtbarkeit keine Kinder bekommen kann. Jedenfalls handelt es sich hier nicht um einen Zauberakt, der an „allen Frauen" vorgenommen wird. Damit fällt von selbst der Vergleich weg, den der Verfasser mit den *papa-tjurunga* und wiederum mit den *namatunatjurunga* der Aranda anstellt. Wären die Gunantuna wirklich der Meinung, daß allein ein Grasstengel, der über eine Frau hinweggeworfen wird, ihre Befruchtung verursacht, so würden sie dieses Verfahren in jedem Falle anwenden, wo sie ein Kind erwarten. Das trifft aber ganz und gar nicht zu. Folglich kann auch dieser allgemeine Glaube nicht bei ihnen bestehen.

Übrigens ist dem Verfasser bei der Übersetzung des Textes, den er anführt, ein offenbares Versehen unterlaufen, das seine Auslegung so gut wie wertlos macht. Er gibt nämlich das Wort *a bul* wieder mit „die vagina". Der betreffende Ausdruck heißt aber „das Kind, der Knabe, der Bursche" und nichts anderes. Wenn daher *a bul* in dem Texte vorkommt, so muß der Sinn anders sein, als der Verfasser angibt.

Auch das intransitive Zeitwort *tiratire* oder *tiratira,* wie man in dem Distrikt sagt, wo ich gelebt habe, ist mir nur bekannt als eine Bezeichnung

[5] JOSEPH MEIER, M. S. C., Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel, „Anthropos"-Bibliothek, Bd. I, Nr. 1, Münster 1909.

für ein junges Mädchen, das stehende Brüste hat. Von so einer Person heißt es *i tiratira ra ura una* = es stehen die zwei Brüste ihre. Die Erklärung, die mir von *tiratira* gegeben wurde, war, daß es gleichbedeutend ist mit *tur* = stehen, aber nicht mit *uṅ* = anschwellen. Als entgegengesetzter Begriff wurde mir genannt *taba* = herabhängen. So sagt man denn auch von einer Frau mit hängenden Brüsten *i taba ra ura una* = es hängen herab die zwei Brüste ihre.

Danach ist in dieser Zauberei von einem jungen Mädchen die Rede, das zum Zeichen seiner Schwangerschaft stehende Brüste bekommen soll. Die Hexerei, die über das Mädchen gemacht wird, soll offenbar nach dem Glauben des Zauberers das bewirken.

In der zweiten Zeile des Textes würde dann auch nicht an einen männlichen fliegenden Hund angespielt, sondern an einen weiblichen, d. h., das fragliche Mädchen soll stehende Brüste bekommen, ähnlich wie ein weiblicher fliegender Hund straffe Zitzen hat, wenn er trächtig ist.

Der Grasstengel endlich, der in der letzten Zeile erwähnt wird, wäre wiederum nur ein Hinweis auf die Brüste des Mädchens, die so gerade abstehen sollen, wie ein wagrecht gehaltener Grashalm. Denn wenn der Zauberer den Stengel über das Mädchen wegwirft, hält er ihn horizontal. Wie der Grasstengel hier den Phallus bezeichnen soll, ist mir vollends unersichtlich, besonders da sonst kein Vergleich des männlichen Gliedes mit einem Grashalm in der Sprache der Gunantuna vorkommt. Auch kann ich nicht verstehen — und die Gunantuna wohl auch nicht — wie ein Grasstengel, wenn er geworfen wird, natürlicherweise „anschwellen" soll, um das Symbol zu ergeben, von dem der Verfasser hier spricht. Wohl ist ein Grashalm gerade und kann so als ein Sinnbild für die abstehenden Brüste eines Mädchens gelten.

Die Deutung, die ich hier vorschlage, ist selbstverständlich nur versuchsweise. Die Eingebornen allein können uns genauen Aufschluß geben, was sie mit diesen Zauberworten meinen. Jedenfalls muß der Verfasser erst seinen Übersetzungsfehler verbessern, bevor wir über seine Auslegung ein Urteil fällen können. Er muß uns auch genau angeben, wer den Zauberer bestellt, etwa gar der Ehemann, an welchen Frauenspersonen diese Zauberei vorgenommen wird, und ob der Geschlechtsakt dabei vorausgeht oder nachfolgt.

S. 37 läßt der Verfasser die Gunantuna von einem Manne, der den Geschlechtsverkehr ausübt, bildlich sagen, er schwimme in der „Bucht des Meeres". Hier muß er uns den genauen Text angeben und anführen, in welchem Zusammenhang diese Worte gebraucht werden, ob in einem Lied oder sonstwo. Wir können seine Behauptung nicht ohne weiteres hinnehmen, besonders wenn die Stelle aus dem Zusammenhang gerissen ist, wie es den Anschein hat. Auch kann dieser Ausdruck im höchsten Fall nur von Uferleuten gebraucht werden.

Nach S. 54 sollen die Eingebornen Essen und Trinken im geschlechtlichen Sinne auffassen. Mir ist nur bekannt, daß sie den Geschlechtsakt mit „dem Essen" vergleichen. Diese Vorstellung hat denn auch die totemistischen Völker veranlaßt, ihr bekanntes Speiseverbot, das sich auf das Totem bezieht,

einzuführen, wie ich weiter unten noch zeigen werde. Dem Verfasser ist dieser Zusammenhang, obschon er sich geradezu aufdrängt, vollends entgangen.

Endlich erwähnt der Verfasser noch S. 117 das Tritonshorn, S. 235 die Taroknolle und den Tarostiel, S. 253 den Pangolo-Bogen und S. 259 das Wort *pupuna* = Blume, Blüte als figürliche Ausdrücke oder Gegenstände, die nach ihm einen obszönen Sinn haben. Auch da muß ich fragen, wo bleiben die Beweise? Meine Aufzeichnungen enthalten nichts dergleichen.

Das Ergebnis, zu dem wir an der Hand der Ausführungen des Verfassers im Punkte anzüglicher bildlicher Ausdrücke kommen, ist, wie wir sehen, sehr mager. Unter den Wörtern, die er namhaft macht, haben erwiesenermaßen nur wenige einen solchen Sinn und dann müssen noch die Erläuterungen berücksichtigt werden, die ich dazu gegeben habe.

Dem steht eine ebenso große Reihe bildlicher Redensarten gegenüber, die der Verfasser selbst S. 8 anführt und nicht beanstanden kann. Auch dürfen wir nie vergessen, daß die Gunantuna die bildlichen Ausdrücke, die sie wirklich auf die Geschlechtsteile anwenden, als „Schimpfwörter" bezeichnen und daher sie nicht als so selbstverständlich und harmlos betrachten, wie es der Verfasser uns glauben machen will; sie sind Entartungen und als solche klar erkannt, aber auf keinen Fall das primitive Denken selbst.

21. Die obszöne Zeichensprache.

Gehen wir nun zu dem anderen Abschnitt über, nämlich zur „obszönen Zeichensprache". Hier unterläßt es der Verfasser wiederum, uns die tiefere Begründung für diese Erscheinung zu geben. Und doch liegt sie auf der Hand. Die Zeichensprache, von der hier die Rede ist — denn die Gunantuna verwenden Zeichen bei allen möglichen Anlässen, die harmlos genannt werden müssen — geht zurück auf die strenge Sonderung der Geschlechter, die bei den Gunantuna üblich ist. Im besonderen ist der Verkehr zwischen Männern und Frauen von verschiedenen Heiratsklassen auf ein Minimum beschränkt. Die Regel ist hier sogar, daß solche Personen, es sei denn es handle sich um Mann und Frau oder um Vater und Tochter — die immer verschiedenen Heiratsklassen angehören — sich möglichst aus dem Wege gehen und vor allem nicht miteinander sprechen sollen. Der Zweck dieser Verhaltungsmaßregel ist offenbar, allem unsittlichen Verkehr zwischen Männern und Frauen von verschiedenen Heiratsklassen vorzubeugen. Der Verfasser weiß das ebensogut wie ich. Hat er doch in einem früheren Artikel [6] sich über diese Sitte der Gunantuna wie folgt geäußert: „Der Eingeborne redet nie eine Frau vom anderen Stamme (i. e. Heiratsklasse) an, wenn er ihr allein begegnet; er wird sie höchstens mit dem kurzgezogenen *hoe* begrüßen. Früher machte er, wenn er von weitem eine Frau vom anderen Stamm sah, einen großen Bogen, um nicht in die Nähe der Frau zu kommen.

Auch wenn mehrere Eingeborne beisammen sind, werden sich manche Eingeborne (Männer) immer schämen, Frauen vom anderen Stamm anzureden. Auch diejenigen, die sich dazu erdreisten, werden sich kurz fassen."

[6] J. WINTHUIS, Kultur- und Charakterskizzen, „Anthropos", Bd. IX, 1914, S. 926, Anm. 2.

Was ist nun natürlicher, als daß bei dieser Sachlage eine Zeichensprache aufkam, womit sich ein Mann und eine Frau von verschiedenen Heiratsklassen zu unsittlichen Zusammenkünften verständigten? Sie konnten ja nach dem herrschenden Brauch diese Abmachungen, wenigstens beim erstenmal, nicht mündlich treffen, da sie öffentlich nicht miteinander sprechen durften. Es blieb daher bloß übrig, auf gewisse Zeichen zu verfallen und so den beabsichtigten Zweck doch zu erreichen.

22. Die Gebärdensprache ist nichts Primitives.

Wenn wir uns nun diesen Ursprung der obszönen Gebärdensprache vor Augen halten, so wird uns sofort klar, daß wir auch darin nicht etwas Primitives sehen dürfen, wie es der Verfasser tut, sondern nur einen Mißbrauch, der entstanden ist, um das strenge Gesetz der Sonderung nach Geschlechtern zu umgehen, das mit der Einführung des Zweiklassensystems aufkam. Als Mißbrauch wird übrigens diese Zeichensprache von den Gunantuna selbst empfunden, wie der Verfasser wohl wissen dürfte, obschon er uns nichts davon verrät. Denn wer immer solch ein Zeichen einer Frau macht und dabei gesehen oder von der Frau selbst preisgegeben wird, muß zur Strafe Muschelgeld bezahlen. Diese obszöne Gebärdensprache wird daher ganz und gar nicht offiziell gutgeheißen.

Im einzelnen führt der Verfasser folgende Zeichen an: Mit dem Zeigefinger nach dem Auge hindeuten oder damit die Nase berühren. Diese beiden Zeichen sind mir nicht bekannt, wohl aber das Legen des Zeigefingers an den Augenwinkel, die Schläfe oder das Ohr. Die Anzüglichkeit dieses Zeichens, das nur von einem Manne gemacht wird und niemals von einer Frau, liegt offenbar einzig und allein im Zeigen des besagten Fingers und ist ganz eindeutig.

Auf dieselbe Weise müßten das Hindeuten auf das Auge oder das Berühren der Nase mit dem Zeigefinger erklärt werden, wenn wirklich diese Zeichen, wie der Verfasser sagt, als obszöne Aufforderungen vorkommen sollten, d. h. wir könnten daraus nicht folgern, wie er es tut, daß Auge und Nase auch noch zum Überfluß in der Auffassung der Gunantuna den weiblichen Geschlechtsteil bezeichnen und so die Anspielung auf die copula vollständig gemacht würde. Zu dieser Annahme fehlt jede Unterlage. Denn weder Auge noch Nase bezeichnen in der Sprache der Gunantuna den genannten Geschlechtsteil, wie ich oben hervorgehoben habe, und müssen ihnen daher auch als Sinnbild dafür fernliegen. Es ist aber anders mit dem ausgestreckten Zeigefinger. Jeder sieht da sofort, was das bedeutet.

Wie ich erfuhr, wird der Zeigefinger an eine der drei von mir angeführten Stellen gelegt, weil dieses Verfahren am leichtesten eine Ausrede erlaubt, falls der Mann, der das Zeichen macht, dabei von anderen beobachtet oder von der Frau, der das Zeichen gilt, verraten werden sollte. Er kann dann nämlich behaupten, er habe sich einfach gekratzt, was ja oft an diesen Stellen geschieht. Ich habe in der Tat von mehreren Fällen gehört, wo junge Burschen, die wegen so einer Aufforderung zur Rechenschaft gezogen wurden, in vollem Ernste diesen Umstand benutzten, um ihre Unschuld zu beteuern.

23. Die Zeichen sind genau festgelegt oder konventionell.

Andere Zeichen, die auch nur von Männern gemacht werden, sind nach dem Verfasser das Zwinkern mit den Augen, das Ausstrecken der Zunge, das Einklemmen des Daumens zwischen Mittel- und Zeigefinger. Das trifft alles zu. Auch einer Frau unverwandt in die Augen sehen und vor allem ihr verstohlen die Hand drücken, sind unsittliche Aufforderungen. Damit dürften die üblichen obszönen Zeichen erschöpft sein. Wenn daher der Verfasser seiner Liste ein Doppeltes usw. beifügt, hat er entschieden des Guten zuviel getan. Er will offenbar dadurch den Eindruck erwecken, daß diese Gebärden ins Unendliche fortgehen. Das ist aber ganz und gar nicht der Fall. Die obszönen Zeichen sind ebenso, wie die bildlichen Ausdrücke für die Geschlechtsteile, genau festgelegt oder konventionell. Sonst würden sie ja gar nicht verstanden. Auch bestände dann nur zu leicht die Gefahr, irgendeinen Mann wegen eines x-beliebigen Zeichens zu verdächtigen. Von diesem Gesichtspunkt aus leuchtet mir auch gar nicht ein, wie der einfache Gestus, den der Verfasser mit dem Zeigefinger machte, mißverstanden werden konnte, da dieser Gestus in der von ihm beschriebenen Form keine unsittliche Aufforderung enthält. Wir alle haben diese Gebärde oft und oft gemacht, wenn wir z. B. jemandem winkten, und ich glaube nicht, daß es einem Eingebornen je einfiel, dabei an Schlechtes zu denken. Ebenso ist es übertrieben, wenn der Autor sagt, daß jeder „vom Kind bis zum Greis" diese obszönen Zeichen kenne. Dadurch will er offenbar nahelegen, daß schon Kinder diese Zeichen gebrauchen. Aber das ist nicht wahr, wie wir weiter unten hören werden. Überhaupt sollten wir uns hüten, die Eingebornen schlechter zu machen, als sie in Wirklichkeit sind. Damit ist der Wahrheit nicht gedient und läßt sich auch nichts beweisen. Jedenfalls ist die Darstellung, die uns der Verfasser von der obszönen Zeichensprache gibt, höchst einseitig und ganz auf seine Theorie zugespitzt.

24. Falsche Ansichten über die Kunst der Eingebornen.

Noch greifbarere Übertreibungen und Verallgemeinerungen, um gelinde zu sprechen, leistet sich der Autor zweifelsohne im nächsten Abschnitt, wo er die grundlegenden Ideen über „die Kunst" der Eingebornen entwickelt. Er stellt da die beiden Behauptungen auf, daß „alles Gradlinige" oder, wie er anderswo sagt, „alles Längliche das membrum virile oder den Phallus und alles Runde, Sichelförmige das membrum muliebre, die vagina" bedeutet. Er hat natürlich diese beiden Aussprüche nicht aus dem Munde eines Eingebornen gehört, der sie ihm in die Feder diktierte, in welchem Falle sie allein etwas wert wären, sondern folgert sie aus den Beobachtungen, die er gemacht haben will, und entnimmt sie aus Büchern, die er studiert hat.

Was nun die Gunantuna angeht, so sind beide Aufstellungen vollständig aus der Luft gegriffen. Wir können die Kunst der Gunantuna nur erklären durch die Sprache, die sie reden. Denn die Sprache gibt uns am zuverlässigsten Aufschluß über ihre Ansichten, auch über die, die sie in der Kunst ausdrücken. Was daher in die Kunst der Gunantuna hinein oder aus ihr herausgelesen wird in „Widerspruch" zu den Ideen, die sie in ihrer Sprache vertreten, hat keine

Daseinsberechtigung für diesen Stamm und muß als reine Willkür abgewiesen werden.

Wir haben nun gehört, daß die bildlichen Ausdrücke, die sich auf den männlichen Geschlechtsteil beziehen — und dasselbe gilt von dem weiblichen — ganz bestimmt festgelegt oder stereotyp sind und nur von ganz gewissen Gegenständen hergenommen werden. Mit anderen Worten, die Sprache der Gunantuna rechtfertigt nicht im geringsten den Grundsatz, daß sie in allem Gradlinigen oder Länglichen ein Bild des membrum virile sehen, sondern widerlegt geradezu diesen Ausspruch. Warum sollten sie denn nur von „einzelnen" Dingen, die nicht einmal gradlinig oder länglich zu sein brauchen, solche Vergleiche ableiten, wenn, wie der Verfasser behauptet, sie in „jedem" gradlinigen oder länglichen Objekt so ein Symbol entdecken? Die Tatsache, daß sie nur bestimmte Gegenstände für diese bildlichen Redensarten verwerten und andere als unpassend beiseite lassen, schließt doch direkt für dieses Volk die besagte Grundanschauung aus. Das muß doch jedem denkenden Menschen sofort einleuchten.

Von dem soeben Gesagten müssen wir folgern, daß auch in der Kunst der Gunantuna nicht alles Gradlinige oder Längliche als ein Bild des Phallus gedeutet werden kann, da ja nachweisbar solche Ideen nicht in der Sprache und, das heißt, im gesamten Denken dieses Stammes bestehen. Es ist daher reine Willkür, die Gunantuna in Widerspruch mit ihrer Sprache und ihrer ganzen Denkart dergleichen Ansichten in ihrer Kunst ausdrücken zu lassen. Wer so etwas tut, trägt seine ureigenen Ideen vor und dichtet sie diesem Volke an.

Noch einfacher liegt die Sache mit dem anderen Grundsatz, nämlich daß alles Rundliche oder Sichelförmige das membrum muliebre bezeichnet. Ich habe oben an der Hand von Texten klipp und klar nachgewiesen, daß die Gunantuna überhaupt nicht die Vorstellung von etwas „Rundlichem oder Sichelförmigem" mit dem membrum muliebre verbinden, sondern darin einen „länglichen Spalt, Riß, Sprung oder Schlitz" sehen, was doch etwas ganz anderes ist. Wie kommt nun der Autor dazu, seinen zuletzt genannten Grundsatz auf die Gunantuna anzuwenden? Er unterschiebt wiederum seine Ideen einfach diesen Eingebornen und das in einer so krassen Weise, daß es jedem sofort auffallen muß. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, er schreibt hier von Dingen, über die er nicht im mindesten Bescheid weiß.

Kurz, die Aufstellungen des Verfassers, soweit sie sich auf die Gunantuna beziehen, fallen in diesen beiden Punkten kläglich in sich zusammen. All die Folgerungen, die er davon ableitet, und besonders die Auslegung, die er vom Augenornament gibt, sind nichts anderes als Schläge ins Wasser.

Übrigens läßt sich des Verfassers Behauptung, daß das Augenornament grundsätzlich gleichbedeutend sei mit dem weiblichen Geschlechtsteil, noch auf andere Weise schlagend widerlegen.

Die Gunantuna, wie der Autor weiß, stellen auch Vollfiguren her, an denen die Augen sowohl als die Geschlechtsteile angebracht sind. In diesem Falle wird er wohl selbst zugeben, daß die Augen bloß das Sehwerkzeug bedeuten können und nicht das weibliche Geschlechtsorgan. Das Gegenteil anzu-

nehmen, wäre ja geradezu widersinnig. Warum soll es nun anders sein, wenn bloß ein Kopf mit den Augen abgebildet wird oder das Augensymbol allein ohne Kopf? Auge bleibt doch Auge in all diesen Fällen, was immer der Verfasser sagen mag. Ähnlich ist es mit Kopf, Nase, Mund, Ohr, Arm und Bein. Wenn er diesen Schluß nicht einsehen kann, so soll er wenigstens den Eingebornen dieses konsequente Denken nicht abstreiten.

Überhaupt muß das ganze Vorgehen des Verfassers in dieser Frage mißbilligt werden. Er hätte zuerst all die bildlichen Ausdrücke, die die Gunantuna wirklich für die Geschlechtsteile gebrauchen, im Wortlaut anführen sollen. Dann wäre er vor offenbaren Irrtümern bewahrt geblieben und auch vor seinen weitgehenden Schlüssen. So hat er aber die Sache verkehrt angefangen und die Pferde, die den Wagen ziehen sollen, hinten angespannt. All die angeblichen Vergleiche, die er für den Phallus und das membrum muliebre erwähnt, hängen förmlich in der Luft, weil sie sprachlich nicht belegt sind. Oder meint denn der Verfasser, daß wir alles unbesehen von ihm hinnehmen sollen? Das ist unmöglich, nachdem ich ihm bereits schwerwiegende Fehler nachgewiesen habe. Auch die Versicherung, die er uns gibt, daß allem wirklich so sei, wie er sagt, nutzt ihm nichts. Denn vor dem Forum der Wissenschaft zählen nicht Behauptungen oder Versicherungen, sondern Beweise. Ebensowenig hilft ihm die Berufung auf seine Mitarbeiter draußen, die alles bestätigen können, was er vorbringt, so lange diese ihre Zustimmung nicht offen aussprechen.

25. Die Kinder.

Weiterhin kommt der Verfasser auf die Kinder und ihre „sexuelle Aufgeklärtheit“ und damit verbundene „Unsittlichkeit“ zu sprechen.

26. Grund der frühen Aufklärung.

Hier müssen wir wieder das Milieu berücksichtigen. Ich habe bereits bemerkt, daß früher bei den Gunantuna Männer und Weiber und natürlich vor allem Kinder vollends unbekleidet waren. Selbst nachdem die Erwachsenen angefangen hatten, eingeführte Kleidungsstücke zu tragen, liefen die kleinen Knaben und Mädchen noch lange nackt umher, besonders wenn sie zu Hause waren. Das erklärt uns ohne weiteres, warum die Kinder der Gunantuna in Hinsicht auf den Geschlechtsunterschied von Jugend auf Bescheid wußten, sahen sie doch diesen Unterschied tagein tagaus mit ihren eigenen Augen. Kein Wunder daher, daß sich diese Tatsache auch in ihrem Gebaren zeigte. Was uns der Verfasser darüber erzählt, kann auch ich unterschreiben. Ich muß ihm bloß den Vorwurf machen, daß er uns den Grund verschwiegen hat, der diese Erscheinung aufhellt.

Übrigens ist die Betonung des Geschlechtsunterschiedes beim Menschen eine Eigentümlichkeit der Sprache der Gunantuna. Während sie sonst das Geschlecht kaum ausdrücken, kennzeichnen sie es beim Menschen auf das genaueste, indem sie vor jeden männlichen Namen ein *To* setzen und vor jeden weiblichen ein *Ia*, wie auch der Verfasser S. 167 hervorhebt. Das lenkte wiederum das Augenmerk selbst bei den Kindern auf den betreffenden Unterschied hin. Endlich mußte die strenge Sonderung, die, wie wir gehört haben,

bei den Gunantuna auf der Basis des Geschlechtes besteht, dieselbe Wirkung auf die Kinder ausüben.

27. Unberechtigte Schlußfolgerung.

Ganz und gar kann ich aber mit dem Autor nicht übereinstimmen, wenn er von dieser Aufgeklärtheit der Kinder einen Rückschluß macht und sie deshalb allein schon als grundverdorben hinstellt. Ideale Verhältnisse waren das ja nicht, aber Bescheidwissen in dieser natürlichen und unverhehlbaren Sache, selbst wenn dieses Wissen so früh erfolgte, als es bei den Gunantuna-Kindern der Fall war, ist noch lange nicht gleichbedeutend mit Sittenverderbnis. Wäre dieser Grundsatz zutreffend, so müßte jeder, der über den Fortpflanzungsprozeß des Menschen unterrichtet ist, auch sittlich verkommen sein. Wer will aber so eine Behauptung wagen?

Doch der Verfasser will uns direkt beweisen, daß mit dieser frühzeitigen Aufklärung der Kinder hinsichtlich des Geschlechtsunterschiedes auch wahre Sittenverderbnis Hand in Hand ging.

Wir müssen da streng unterscheiden, was leider der Verfasser nicht getan hat, ob es sich um „unvernünftige" Kinder handelt oder um solche, die bereits „die Jahre der Vernunft" erreicht haben. Das Verhalten der Eltern ist grundverschieden, je nachdem sie es mit Kindern der einen oder der anderen Art zu tun haben.

28. Nach Ansicht der Gunantuna ist es zwecklos, unvernünftige Kinder das Sittengesetz zu lehren.

Es ist Tatsache, daß die Eltern die unvernünftigen Kinder früher einfach „gewähren" ließen. So sind unzweifelhaft Ungezogenheiten vorgekommen, besonders wenn unbekleidete Kinder beiderlei Geschlechts miteinander spielten. Ich war nie selbst Zeuge davon, habe aber von solchen Geschehnissen gehört. Alltäglich können daher Auftritte dieser Art nicht gewesen sein, sie müssen vielmehr als eine Seltenheit bezeichnet werden, da ich doch 15 Jahre unter Eingebornen lebte und, wie gesagt, nie dergleichen mit meinen eigenen Augen gesehen habe. Jedoch war ich öfter Zeuge, wie ein nacktes Kind allein mit seinem Geschlechtsteil spielte, ohne von irgend jemand zurechtgewiesen zu werden.

Dieses passive Verhalten der Eltern gegenüber dem ungebührlichen Gebaren unvernünftiger Kinder hat darin seinen Grund, daß nach der Anschauung der Gunantuna für solche Kinder das Sittengesetz überhaupt noch nicht gilt, gerade weil sie noch „unvernünftig sind" und von Tuten und Blasen nichts wissen oder, um den genauen Text anzugeben, *dia luña boko* = sie sind ohne Verstand noch. Deshalb entschuldigt man sie und läßt sie gewähren. Es lohnt sich nicht der Mühe, solche Kinder das Sittengesetz zu lehren oder sie zu dessen Beobachtung anzuhalten, da sie ja nichts davon verstehen. Hat der Verfasser nie etwas von diesem erzieherischen Grundsatz der Gunantuna gehört, trotzdem sie ihn immer im Munde führen, wenn man ihnen Vorhaltungen macht, daß sie solchen Kindern nicht wehren? Jedenfalls ist dieser Grundsatz, den der Autor nicht ableugnen kann, von der größten Wichtigkeit in unserer Frage.

Auch muß zugegeben werden, daß die Eltern dem Geschlechtsverkehr obliegen in der Gesellschaft der kleinen Kinder, die sie bereits besitzen. Wo sollen sie denn diese lassen? Der Sitte gemäß bleiben die Kinder, so lange sie noch klein sind, bei Vater und Mutter und wohnen mit ihnen in demselben Raum zusammen, da die Gunantuna-Hütte bloß aus einem Zimmer besteht. Daß es dabei Unzuträglichkeiten geben kann, soll nicht in Abrede gestellt werden. Sie sind aber sicher nicht so groß, wie der Verfasser vorgibt, da es sich hier vorwiegend um Kinder handelt, die den Gebrauch der Vernunft noch nicht erreicht haben. Übrigens finden sich diese Zustände auch anderswo bei ärmlichen Verhältnissen. Warum also gerade den Gunantuna einen Strick daraus drehen?

29. Es ist unmöglich, daß die Eltern die Kinder zum Bösen abrichten.

Was aber der Verfasser weiterhin anführt, nämlich, daß die Eltern in echt teuflischer Weise ihre eigenen unvernünftigen Kinder geradezu zum Bösen abrichten sollen, ist vollständig ausgeschlossen durch die Kehrseite des eben erwähnten Grundsatzes, der nicht bestritten werden kann. Danach sind wohl unvernünftige Kinder vom Sittengesetz noch entbunden, aber nicht die Eltern, die zu dessen Beobachtung genau so verpflichtet sind und sich auch verpflichtet fühlen, wie jeder andere, der zu den Jahren der Vernunft gekommen ist. Wenn der genannte Grundsatz einen Sinn hat — und er hat einen — dann können wir nur zu diesem Schluß kommen.

Ein Verhalten der Eltern gegenüber ihren unvernünftigen Kindern, wie es der Verfasser angibt, ist ganz und gar unmöglich aus noch einem anderen Grunde, dessen Stichhaltigkeit er selbst annimmt, wie wir hören werden, nämlich in diesem Falle würde es sich ja um eine direkte Anleitung der Kinder zu „blutschänderischem" Verkehr handeln. Denn Bruder und Schwester, wie auch dem Verfasser nicht unbekannt sein dürfte, sind nach dem Zweiklassensystem, das bei den Gunantuna Geltung hat, immer von demselben Blut. Nun weiß aber jeder, der mit den Gunantuna nur irgendwie näher in Berührung gekommen ist, daß sie nichts mehr verabscheuen, als die Schändung des eigenen Blutes. Der Verfasser gibt das selbst S. 183 in den stärksten Ausdrücken zu. Ferner, auf dem Verbrechen der Blutschande stand früher die Todesstrafe. Auch das bestätigt der Verfasser S. 20 und wiederum S. 152. Endlich war es Sitte, daß die Eltern bei der Geburt von Zwillingen, die verschiedenen Geschlechts waren, einen davon beseitigten, einzig und allein aus Angst, sie möchten später, wenn beide am Leben gelassen würden, Blutschande miteinander treiben, da sie bereits im Mutterleibe zusammengelegen hatten. Und trotzdem sollen nach dem Verfasser Vater und Mutter schon ihre unvernünftigen Kinder zur Begehung dieses scheußlichen Verbrechens angehalten haben. Doch darüber gleich mehr!

30. Verhalten der Eltern, wenn die Kinder zu den Jahren der Vernunft kommen.

Die Handlungsweise der Eltern gegenüber ihren Kindern ändert sich mit einem Schlage, sobald diese die Jahre der Vernunft erreicht haben. Denn alsdann tritt nach dem obigen Grundsatz für die Kinder die Verpflichtung in

Kraft, das geltende Sittengesetz zu beobachten. Die Trennung nach dem Geschlecht wird nun bereits durchgeführt, d. h. der Bube schließt sich mehr dem Vater und das Mädchen mehr der Mutter an, wie jeder weiß, der unter den Gunantuna geweilt hat.

Mit dieser Trennung nach dem Geschlecht geht auch die Unterweisung mit Bezug auf die Vermeidung der Blutschande Hand in Hand. In anderen Worten, es wird dem Bruder gesagt, daß er seine Schwester nicht unschamhaft anrühren und noch viel weniger mit ihr etwas Unschamhaftes tun dürfe. Dieselbe Lehre erhält die Schwester in Hinsicht auf ihren Bruder. Beide schlafen auch nicht auf derselben Matte. Bruder und Schwester werden ferner von ihren Eltern unterrichtet, daß sich diese Vorschrift auch auf alle Kinder derselben Heiratsklasse erstreckt. Besonders werden die Kinder genannt, mit denen sie nahe verwandt sind. Es wird ihnen auch das nähere Verwandtschaftsverhältnis auseinandergesetzt, in dem sie zu diesen Kindern stehen. Daher kommt es, daß selbst Knaben und Mädchen in diesem Punkte genau Bescheid wissen.

Kurz, nach dem Grundgesetz der Gunantuna, das schon den Kindern tief eingeprägt wird, sind alle Personen derselben Heiratsklasse einander „heilig" oder, wie sie sagen, *tabu* in geschlechtlicher Hinsicht, nicht bloß kreuzweise, d. h. Männer den Frauen, sondern auch unter sich oder Männer den Männern und Frauen den Frauen. Diese drei Gesichtspunkte lassen sich nicht von einander trennen, da sie in derselben Grundanschauung von der Unverletzlichkeit des eigenen Blutes wurzeln.

Dasselbe Gesetz gilt auch für Kinder — und natürlich ebenso für Erwachsene — die miteinander als Vetter und Bäschen verwandt sind in dem Sinne, daß die einen Kinder des Bruders und die anderen Kinder seiner Schwester sind. Es kann vorkommen, daß solche Vettern und Bäschen zusammen in demselben Gehöfte aufwachsen. Es wird aber sofort diesen Kindern eingeschärft, daß sie auf gleicher Stufe stehen mit „wirklichen" Brüdern und Schwestern und sich entsprechend zu einander zu verhalten haben. Sie reden sich als *bar neuvana* = Vetter und Bäschen oder auch in der Ausdrucksweise, die dem klassifikatorischen Verwandtschaftssystem entlehnt ist, als *bar taina* = Bruder und Schwester an, obwohl sie zwei verschiedenen Heiratsklassen angehören und daher eigentlich nicht Bruder und Schwester sind. Aber diese Bezeichnung wurde gerade gewählt, um das Heiratsverbot, das zwischen solchen Vettern und Bäschen besteht, klar und unzweideutig auszudrücken und um sie in allem wirklichen Blutsverwandten gleichzustellen. Vergehen zwischen solchen Personen wurden denn auch immer mit dem Tode bestraft.

Die Begründung des Grundgesetzes der Gunantuna, das sich auf die Vermeidung der Blutschande bezieht, ist höchst einfach und selbst jugendlichen Personen ohne weiteres verständlich. Es wird den Kindern gesagt, daß geschlechtlicher Verkehr zwischen Personen von derselben Heiratsklasse gleichbedeutend ist mit dem Essen „von Unflat" oder „von giftigen Früchten und Kräutern", die namhaft gemacht werden, wie auch dem Verfasser wohl bekannt ist. Außerdem wird beigefügt, daß die Todesstrafe auf solchen Vergehen steht.

Alle, die mit den einschlägigen Verhältnissen nur irgendwie vertraut sind, können bloß bezeugen, daß dieses Grundgesetz unter den Gunantuna früher strenge beobachtet wurde, nicht allein von den Erwachsenen, sondern auch schon von den Kindern, sobald sie die Jahre der Vernunft erreicht hatten. Ist es doch nachgerade selbstverständlich, daß dieses Verbot bereits in die Seele der Kinder gesenkt werden mußte, um später überhaupt wirksam sein zu können. Denn „jung gewohnt, alt getan" gilt auch bei den Gunantuna. Nach meiner Erfahrung waren in der Tat all die Kinder, die ich kennen gelernt habe, mustergültig in dieser Hinsicht.

Der Verfasser selbst spricht S. 183 von einer „instinktiven, natürlichen Scheu vor der Blutsverwandtenehe". Er schließt darin offenbar auch jeden „vorübergehenden" Geschlechtsverkehr zwischen Blutsverwandten ein. Denn darauf erstreckt sich dieser Abscheu ebensosehr — und selbst in erster Linie — wie auf eine Ehe zwischen Blutsverwandten, die wohl früher überhaupt nicht vorgekommen ist, nachdem sich das Zweiklassensystem einmal fest eingebürgert hatte.

Ich frage nun, wie will der Verfasser diese „instinktive, natürliche Scheu" vor Blutschande vereinbaren mit dem, was er uns S. 13 über das Verhalten der Eltern und die scheußlichen Gepflogenheiten unter Kindern berichtet, die doch alle Blutsverwandte sein mußten, da für gewöhnlich nur Kinder von derselben Heiratsklasse in einem Gehöfte und in den Nachbarplätzen wohnen nach dem Siedlungsgesetz der Gunantuna? Zeigt sich da irgendwie etwas von der „instinktiven, natürlichen Scheu" vor Vergehen gegen das eigene Blut, wie sie nur zu klar zutage tritt unter diesem Stamm und nicht stark genug betont werden kann? Oder ist nicht vielmehr sonnenklar, daß Eltern sowohl als Kinder, wenn sie sich wirklich so aufführen, wie es der Verfasser berichtet, seinen Worten über „instinktive und natürliche Scheu" vor Blutschande geradezu Hohn sprechen? Irgendwo muß sich daher der Verfasser geirrt haben. Entweder sind seine Verlautbarungen über die „instinktive, natürliche Scheu" vor Blutschande nicht wahr, da doch ein Volk, das seine Kinder auf diese Weise erzieht, keine instinktive, natürliche Scheu vor Vergehen gegen das eigene Blut haben kann und auch dem Nachwuchs keine solche Scheu beibringen will, oder aber die angeblichen Tatsachen, die er vorbringt, stimmen ganz und gar nicht, da sie ja das gerade Gegenteil von einer instinktiven und natürlichen Scheu vor Blutschande besagen. Mache nun der Verfasser mit sich selber aus, welche von diesen beiden Möglichkeiten eigentlich zutrifft! Jedenfalls hat er sich hier auf unverkennbare Weise widersprochen [7].

[7] Übrigens ist mir gar nicht ersichtlich, warum die Kinder, wie der Verfasser sagt, „den Wald" aufsuchten, wenn sie geschlechtlich miteinander verkehrten, besonders da die Erwachsenen, die darum wußten, nicht etwa die Kinder deshalb ausschimpften, sondern nur dazu lachten, obwohl es sich hier um Blutschande handelte oder um eine in ihren Augen „schreckliche Schandtat", wie S. 20 zu lesen steht. Unter diesen Umständen konnten die Kinder doch gleich in der Hütte bleiben oder sich im Hofraum vergehen. Dann wäre ja „der Spaß der Erwachsenen" noch größer gewesen. Das würde auch viel besser mit der allgemeinen Auffassung der Gunantuna übereinstimmen, die, wie wir gehört haben, der Verfasser dahin charakterisiert, daß sie im Geschlechtlichen, abgesehen vom Ehebruch, der hier nicht in Frage kommt, durchaus nichts „Obszönes", nichts Unsittliches sehen.

Um nun im Erziehungsprogramm der Gunantuna fortzufahren, es wird den Kindern nicht bloß der größte Abscheu vor Blutschande eingeflößt, gleich nachdem sie das Alter der Vernunft erreicht haben und diese Dinge verstehen können, also von Jugend auf, was auch allein erklärt, warum unter diesem Stamme tatsächlich eine instinktive, natürliche Scheu vor diesem Laster besteht, sondern es wird ihnen auch gesagt, daß aller Geschlechtsverkehr mit „Kindern von der anderen Heiratsklasse" verboten ist, obwohl Kinder dazu kaum Gelegenheit haben. Denn der bereits erwähnte Siedlungsbrauch, wonach verheiratete Männer von derselben Heiratsklasse, und meistens noch obendrein nahe Verwandte, immer unmittelbare Nachbarn sind, bringt es auch mit sich, daß ihre Kinder, die natürlich von der anderen Heiratsklasse oder der ihrer Mütter sind, nur mit blutsverwandten Kindern verkehren und spielen. Auch später, wenn die Kinder älter sind, gehen sie nur umher in der Gesellschaft von „Geschlechtsgenossen, die zu ihrer eigenen Heiratsklasse gehören". Wer hat unter den Gunantuna gelebt und nicht diese Beobachtung gemacht?

31. Die Pubertätsfeier.

Es besteht unter den Gunantuna auch eine besondere Sitte, die das Verbot jeglichen Geschlechtsverkehres zwischen jugendlichen Personen von verschiedenen Heiratsklassen ausdrücklich einschärft, nämlich die Pubertätszeremonie, genannt *a paraparau* = das Sichverstecken. Diese Zeremonie wird allerdings nur an den Knaben vorgenommen. Sie lehrt aber auch die Mädchen, daß Geschlechtsverkehr erlaubterweise nur innerhalb der Ehe stattfinden kann.

Schade, daß die Gunantuna nicht eine entsprechende Einrichtung für das weibliche Geschlecht besitzen! Dadurch wären sicher Ehen mit Mädchen, die noch sehr jugendlich und manchmal gar nicht geschlechtsreif sind, verhütet worden.

Der tiefere Sinn der Pubertätsfeier für Knaben ist nun bei den Gunantuna zweifelsohne dieser: Wer die besagte Zeremonie noch nicht durchgemacht hat, muß sich allen Geschlechtsverkehrs enthalten. Mit anderen Worten, dieser Verkehr ist dann noch *tābu* für ihn. Erst durch diese Feier, die ursprünglich, wie wir aus den Mythen und Erzählungen ersehen, der Hochzeit unmittelbar vorausging, erlangte der junge Bursche das Recht, den Geschlechtsverkehr, der Sitte entsprechend, in einer rechtmäßigen Ehe auszuüben. Ich habe es selbst noch erlebt, wie getaufte Jünglinge, die an diesem hergebrachten Brauch zähe festhielten, um keinen Preis eine Ehe eingehen wollten, bevor sie diese Zeremonie durchgemacht hatten. Das zeigt doch zur Genüge die wahre Bedeutung dieser Einrichtung und im besonderen, daß die männliche Jugend vor diesem Zeitpunkt sich jeglichen Geschlechtsverkehrs enthalten mußte und tatsächlich sich auch enthielt. Sonst hätten ja diese Jünglinge gar keinen Grund gehabt, sich gegen ein eheliches Zusammenleben zu sträuben. Aber sie schoben es auf, weil ihnen dem Brauche gemäß jeder Geschlechtsverkehr als unerlaubt vorkam, solange sie sich noch nicht der *paraparau*-Zeremonie unterzogen hatten.

Wie daher die Kinder trotz allem ein Versteck aufsuchten, um dort ihre Schweinereien zu treiben, bleibt mir ein vollständiges, psychologisches Rätsel in der Darstellung des Verfassers.

32. Das Junggesellenhaus.

Eine letzte Eigentümlichkeit des Erziehungssystems der Gunantuna ist, daß der Knabe, sobald er älter geworden ist, die Familienhütte verläßt und im sogenannten Männer- oder Junggesellenhaus mit anderen ledigen Kameraden seiner Heiratsklasse zusammenwohnt und schläft. Der Vater und besonders die Mutter sagen zu so einem Jungen: *U mua, u tar ŋala. U na va irirai, u na va ra pal na tarai ma avat a varmur ma ra tarai* = du bist schon ein großer Bube. Schlafe nun anderswo, schlage dein Quartier im Männerhaus auf und schließe dich den Männern an!

Der Grund, warum die Eltern einen großen Buben aus der Familienhütte entfernen wollen, die, wie bereits bemerkt, nur einen Wohn- und Schlafraum aufweist, ist offenbar. Solch ein Knabe könnte nur zu leicht etwas merken von dem Geschlechtsverkehr, den die Eltern unter sich pflegen. Um dieser Gefahr vorzubeugen und auch um dem Bruder nicht die geringste Gelegenheit zu geben, besonders nachts mit seiner Schwester irgendwie unanständig zu sein, heißt man ihn im Männer- oder Junggesellenhaus wohnen und schlafen. Wir sehen, daß Vater und Mutter, weit davon entfernt, ihre Kinder zum Schlechten abzurichten, wie es der Verfasser behauptet, nach diesem Text, dessen Echtheit er nicht bezweifeln kann, das gerade Gegenteil beabsichtigen.

Wir müssen auch aus diesem Texte folgern, daß die Männer- und Junggesellenhäuser, die von manchen Forschern als Stätten der Unzucht ausgegeben werden, in der Auffassung der Eingebornen geradezu den entgegengesetzten Zweck verfolgen. Diese Forscher haben gar nicht bedacht, daß solche Gebäulichkeiten einfach eine Notwendigkeit sind bei Stämmen, die nur einräumige Familienhütten bauen. Wo sollen da die Eltern besonders die herangewachsenen Knaben lassen? Es wäre doch ungehörig gewesen, ihnen Gelegenheit zu bieten, die Vorgänge zwischen ihren Eltern zu beobachten, oder sie beständig in einem Raume zusammen mit ihrer Schwester schlafen zu lassen. Den Gunantuna entging diese Sachlage nicht. Daher haben sie einen Ausweg geschaffen in den Männer- oder Junggesellenhäusern. Die größeren Knaben halten sich dort auf oder wohnen und besonders schlafen dort. Auch die verheirateten Männer spenden gern die Abende in diesen Häusern, um in der Gesellschaft von Personen ihres Geschlechts zu sein und außerdem den Eindruck zu vermeiden, als ob sie zu sehr an ihren Frauen hängen. So etwas ist immer anrüchig bei den Gunantuna, wie auch der Verfasser weiß, und kann leicht öffentlichen Spott und Hohn hervorrufen. Endlich werden in diesen Gebäuden die nahen männlichen Verwandten untergebracht, die gelegentlich auf Besuch kommen und vielleicht gar die Nacht über bleiben wollen. Das war allerdings früher bei den Gunantuna selten der Fall wegen der unsicheren öffentlichen Verhältnisse und geschah besonders dann nicht, wenn jemand zu Hause krank war. Denn dem allgemeinen Glauben zufolge wurde der Zustand des Patienten verschlimmert, wenn jemand von seiner Umgebung die Nacht auswärts verbrachte *(i ga kubak)*.

Diese Männer- oder Junggesellenhäuser liegen immer im Bezirk, wo die elterliche Hütte steht und oft in deren unmittelbaren Nachbarschaft. Die

Knaben holen sich das Essen von ihren Eltern oder bekommen einfach die Lebensmittel geliefert, die sie sich dann selbst kochen.

Auch kann nicht eindringlich genug betont werden, was die meisten Forscher übersehen haben, daß in solchen Männer- oder Junggesellenhäusern nur Knaben und ledige Burschen wohnen, die von „derselben Heiratsklasse" sind. Ein Gunantuna wird von Haus aus sein Quartier nie mit einer Person von der anderen Heiratsklasse teilen, ausgenommen es handelt sich um Frau und Kinder oder einige sehr nahe Verwandte von der anderen Heiratsklasse. Sonst fürchtet er ein Zusammenleben mit Personen vom anderen Stock, weil er sehr argwöhnisch ist und immer unter dem Eindrucke steht, er könnte von ihnen vergiftet werden. Ferner die Tatsache, daß in einem Junggesellenhaus nur männliche Personen leben, die derselben Heiratsklasse angehören, schließt auch grundsätzlich Unsittlichkeiten unter ihnen aus. Denn nach dem Stammesgesetz, wie ich bereits oben hervorgehoben habe, sind diese Personen, da sie vom selben Blut sind, einander *tabu* vom geschlechtlichen Gesichtspunkt aus, genau so wie Männer und Frauen von derselben Heiratsklasse. Und die Gunantuna-Männer halten sich auch an diese Vorschrift. Wenn daher Forscher uns das Gegenteil berichten mit Bezug auf diese Männer- und Junggesellenhäuser und behaupten, daß fleischliche Laster aller Art unter ihren Insassen vorkommen, so steht das in Widerspruch zu dem angeführten Stammesgesetz und kann nicht stimmen. Diese Forscher nehmen offenbar an, daß in den besagten Gebäulichkeiten alles kunterbunt durcheinander haust. Aber das ist nach dem Siedlungsgesetz der Eingebornen, von dem diese Forscher nicht die leiseste Ahnung zu haben scheinen, keineswegs der Fall.

Anderseits wohnen die Mädchen bis zu ihrer Verheiratung in der elterlichen Hütte, d. h. es gibt unter diesem Stamm keine Weiber- oder Mädchenhäuser oder ein Gegenstück zu den Männer- oder Junggesellenhäusern. Es wäre der Ruin der öffentlichen Sittlichkeit gewesen, hätten die Eltern die Kontrolle über die Mädchen aus der Hand gegeben und sie in Frauenhäusern untergebracht. Besonders nachts hätten dann die Burschen von der anderen Heiratsklasse sich leicht an diese Wohnungen heranschleichen können. Auf diesen Kurs haben sich daher die Gunantuna nicht eingelassen. Sie zogen es vor, die Mädchen bis zum heiratsfähigen Alter in der Familienhütte zu behalten und sie zu überwachen bei Tage und besonders bei Nacht. Dabei nahmen sie in Kauf, daß die Mädchen vielleicht Zeugen wurden der intimen Vorgänge zwischen Vater und Mutter. Aber das war in diesem Falle entschieden das geringere Übel.

Das sind die Erziehungsgrundsätze der Gunantuna. Was uns der Verfasser berichtet, ist nicht belegt in der Stammessitte, verstößt vielmehr offen dagegen und muß daher als unglaubwürdig abgelehnt werden. Übrigens hat er sich selbst, wie ich hervorhob, in auffälliger Weise widersprochen.

33. Die öffentlichen Weiber.

Der Autor erzählt uns auch von den Beobachtungen, die er in dem Distrikte machte, wo er gelebt hat. Er will dort unter einer Bevölkerung von 450 Seelen „45 öffentliche Weiber" festgestellt haben. Ich war nun zufällig

233965

mit den Verhältnissen dieses Gebietes bekannt, bevor der Verfasser dort eintraf. Ich weiß mich aber nur eines Dutzend lediger Frauenspersonen zu erinnern, die in üblem Rufe standen, und eines halben Dutzend unehelicher Kinder. Wie die Zahl dieser Frauen sich später fast um das Vierfache vermehren konnte, entzieht sich meiner Kenntnis.

Jedenfalls, selbst wenn diese Tatsache stimmen sollte, ist es unzulässig zu verallgemeinern. Die sittlichen Verhältnisse waren verschieden von Distrikt zu Distrikt. So z. B. ergab ein genauer Zensus, den ich aufnahm, für das Nachbargebiet mit allen Außenbezirken nur zwei uneheliche Kinder auf eine Bevölkerung von 987 Seelen und eine einzige ledige Frau, die Mutter dieser beiden Kinder, die direkt in schlechtem Rufe stand. Freilich, wie ich beifügen will, besagt die Zahl der lebenden unehelichen Kinder wenig hinsichtlich des allgemeinen Standes der öffentlichen Sittlichkeit, da es, früher wenigstens, Brauch war, die unehelichen Kinder, die empfangen wurden, zum größten Teil rechtzeitig auf die Seite zu schaffen.

Ferner täuscht sich der Verfasser, wenn er von „öffentlichen Weibern" spricht. Es konnte sich bloß um ledige Frauen handeln, die sich „im geheimen" der Unzucht ergaben, d. h. man wußte von ihnen wohl, daß sie es mit der Keuschheit nicht genau nahmen, aber es hatte doch kein Mann „offen" Zutritt zu ihnen, so daß er bequem beobachtet werden konnte. In diesem Falle wäre ja der Betreffende nach dem herrschenden Brauch zur Rechenschaft gezogen und zu einer Muschelgeldbuße verurteilt worden, wie der Verfasser selbst in seinem Artikel über die Heiratsgebräuche der Gunantuna [8] S. 786 sagt. Er führt nämlich dort aus, daß ein Mann, der vor der Ehe oder außerehelich, wie er ebensogut sich hätte ausdrücken können, mit einem Mädchen — und dasselbe gilt von einer ledigen Frauensperson im allgmeinen — den Geschlechtsverkehr ausübt, eine Muschelgeldstrafe bezahlen muß, wenn er erwischt wird, es sei denn, daß er diese Person schleunigst heirate. Das schließt doch die Einrichtung von öffentlichen Weibern unter diesem Stamme grundsätzlich aus. Wie das kommt, habe ich in meiner Schrift über „Adoption among the Gunantuna", S. 50, Anmerkung 54, kurz angedeutet. In einem anderen Artikel über das „uneheliche Kind bei den Gunantuna", der in Bälde erscheinen wird, werde ich mich noch ausführlicher über diesen Punkt verbreiten.

Das alles zeigt uns, daß es sich in den Fällen, die der Verfasser erwähnt, nicht um öffentliche Weiber handeln konnte, d. h. um Weiber, zu denen jeder Mann, der wollte, offen und unbehelligt Zutritt hatte, sondern nur um ledige Weibsbilder, die im geheimen Männern gegen ein Entgelt in Muschelgeld zugänglich waren, ohne daß diese gesehen und zur Rechenschaft gezogen werden konnten.

34. Nach den Tänzen kein freier Geschlechtsverkehr.

Aus dem angeführten Grunde ist es auch unmöglich, daß, wie der Verfasser S. 17 behauptet, die Gunantuna „nach den Tänzen" ganz freien, unge-

[8] J. WINTHUIS, Heiratsgebräuche bei den Gunantuna, „Anthropos", Bd. XXII, Heft 5, 6, 1927.

bundenen Verkehr zwischen beiden Geschlechtern geduldet haben sollen. So etwas hat es nie unter diesem Stamme gegeben. Die Ehemänner waren ebenso eifersüchtig auf ihre Frauen vor wie nach den Tänzen und rächten sich an jedem, der in ihre Rechte eingriff. Das ist doch nachgerade eine Binsenwahrheit für jeden Kenner der einschlägigen Verhältnisse. Auch die ledigen Mädchen waren nicht freies Wild nach vorausgegangenen Tanzbelustigungen — wobei übrigens, wie bekannt, jedes Geschlecht für sich tanzt, zuerst die Frauen, dann die Männer — sondern standen unter derselben strengen Kontrolle ihrer nächsten Blutsverwandten wie immer. Noch viel weniger wurde das Gesetz, das Blutschande verbot, nach den Tänzen aufgehoben, wie es der Verfasser anzudeuten scheint. Kurz, alles blieb beim alten, selbst „nach den Tänzen".

Wahr ist nur, daß, wie überall, die Tänze größeren Anlaß zu Unsittlichkeiten boten, weil da alles zusammenströmte und in der besten Stimmung war. Auch war mit Tänzen immer Völlerei verbunden und das stachelte die unlautere Begierde nur noch mehr an. Aber ebenso wahr ist, daß, wer sich bei oder nach den Tänzen ein sittliches Verbrechen zuschulden kommen ließ und erwischt wurde, seiner Strafe nie entging, wie auch sonst nicht.

Die Tänze müssen auch größtenteils für die Ehebrüche verantwortlich gemacht werden, die in ihrem Gefolge gewöhnlich auftraten. Doch waren es meist jüngere Personen, die sich dieses Vergehens schuldig machten. Die Ehen älterer Leute dagegen waren im Durchschnitt mustergültig. Auch wurden Ehebrecher und Ehebrecherin immer bestraft, was der Autor hätte ausdrücklich hier betonen sollen [9].

35. Die Schlußfolgerungen des Verfassers sind nicht stichhaltig.

Von den vorausgegangenen Ausführungen folgert nun der Verfasser, daß „das Denken des Kulturarmen vor allem ein geschlechtliches Denken ist". Und was hat er eigentlich bisher bewiesen bezüglich der Gunantuna?

[9] Auch dürfte dem Verfasser nicht unbekannt sein, daß es früher Brauch war, ein kriegerisches Unternehmen, genannt *a kamara,* wobei die Felder verwüstet, die Fruchtbäume gefällt und die Hütten in Brand gesteckt wurden, gegen den Ehebrecher und seine Verwandten einzuleiten, wenn sie saumselig waren, dem geschädigten Ehemann und seine Sippe zu bezahlen, obwohl beide Parteien derselben Heiratsklasse angehörten. Ehebruch mit der Frau eines anderen zu begehen, war daher früher eine viel heiklere und kostspieligere Sache als später, wo die Gunantuna unter einer fremden Verwaltung standen und ihre angestammten Sitten in diesem Punkte nicht mehr befolgen konnten. Davon folgt, daß auch Ehebruch früher seltener gewesen sein muß als später, wo der mitschuldige Mann oft leichten Kaufes davonkam. Aber auch früher sind es meist junge Kerle gewesen, die Ehebruch begingen. Sie liefen selbst kein großes Risiko, wenn sie nur ihr Leben retteten, da sie ja nicht viel besaßen, und wälzten die Sache einfach auf ihre Verwandten ab, die bezahlen mußten. Die gesetzteren Männer dagegen scheuten sich früher wie später Ehebruch zu begehen, schon aus dem Grunde, daß sie mit ihrem eigenen Gelde herausrücken mußten, wenn sie ertappt wurden. Außerdem hatten die älteren Männer vielfach mehrere Weiber. Das war ein anderer Grund, warum sie fremde Frauen in Ruhe ließen. Die jungen Burschen hinwiederum mußten oft sehr lange darauf warten, bis sie eine Frau bekamen, und das erklärt uns von neuem, warum sie sich öfter an den Weibern anderer vergriffen.

Er hat nicht erhärten können, daß dieser Stamm einen „einzigen“ unsittlichen Gesang besitzt. Denn der Text, den er anführt, muß ausscheiden, da er ihn ja gar nicht verstanden hat. Wir wollen jedoch zugeben, daß bei den Gunantuna, ähnlich wie bei anderen Völkern, anrüchige Gesänge vorkommen, aber ebenso muß angenommen werden, daß sie, nach dem Vorbild anderer Stämme, auch Lieder mit einem gleichgültigen Inhalt haben. Das Verhältnis, in dem bei diesem Volke die zotigen Gesänge zu den anständigen stehen, ist uns allerdings bis jetzt noch nicht bekannt.

Dann hat er einige bildliche Ausdrücke namhaft gemacht, die sich auf die Geschlechtsteile oder den Geschlechtsakt beziehen, uns aber dabei verschwiegen, daß die Gunantuna selbst diese Redensarten als *a umana varvul* = Schimpfwörter auffassen und sie nur im Zorn gebrauchen. Dem stehen ebenso viele figürliche Redewendungen gegenüber, die der Verfasser selbst anführt und nicht beanstanden kann.

Mehr Glück hat er in seiner Beweisführung hinsichtlich der obszönen Gebärdensprache gehabt. Aber hier hat er uns wiederum nicht verraten, daß die Gunantuna sich auch ausgiebig der Zeichensprache bei allen möglichen Anlässen bedienen und besonders, daß sie obszöne Aufforderungen durch Zeichen glatt verurteilen.

Ganz und gar daneben ist jedoch, was er als doppeltes Kunstprinzip der Gunantuna aufstellt, nämlich daß bei ihnen alles Gradlinige oder Längliche den Phallus und alles Rundliche oder Sichelförmige das membrum muliebre bezeichne, und daß sie diese beiden Ideen auch plastisch oder malerisch zum Ausdruck bringen. Denn, wie ich gezeigt habe, widerlegt die Sprache der Gunantuna diese beiden Grundsätze auf die schlagendste Weise.

Nicht mehr Glauben verdient, was uns der Verfasser über das Erziehungssystem der Gunantuna erzählt, über öffentliche Weiber, die bei ihnen vorkommen, und über freie Liebe, der sie nach den Tänzen huldigen sollen.

Wahr ist an diesen ganzen Aussagen nur, daß die Kinder, da sie früher nackt umherliefen, von Jugend auf über den Geschlechtsunterschied voll aufgeklärt waren und sich mitunter auch Ungezogenheiten zuschulden kommen ließen, solange sie noch unvernünftig waren, daß es ledige Weibsbilder und selbstverständlich auch ledige Männer gibt, die es mit der Tugend nicht genau nehmen, und daß es selbst in der Ehe vorkommt, daß ein Teil oder beide die Treue nicht halten, besonders bei der Gelegenheit von Tänzen. Aber er hat wiederum dabei nicht bemerkt, daß all diese sittlichen Vergehen von Erwachsenen, mochte es sich um Unzucht handeln oder um Ehebruch, durchgehends bestraft wurden, wenn sie herauskamen.

Auf dieses Material, das wahrhaft dürftig genannt werden muß, stützt nun der Verfasser seine weitgehende Schlußfolgerung vom „primitiven“ Denken, obwohl es sich hier gar nicht um ein primitives Volk und um primitive Erscheinungen handelt, und erklärt, daß dieses Denken „vor allem“ auf das Geschlechtliche gerichtet ist. Nach ihm würden also die Gunantuna ihre Hauptbeschäftigung darin sehen, unanständige Gesänge und Tänze aufzuführen — obwohl doch bekanntermaßen solche Veranstaltungen, da sie sehr kostspielig zu stehen kommen, bei ihnen selten sind —, zotige Redensarten

einander an den Kopf zu werfen — obwohl sie nur im Ärger ausgesprochen und als höchst beleidigender Schimpf empfunden werden —, Mädchen und Frauen durch obszöne Zeichen zum Schlechten aufzufordern — obwohl eine Strafe darauf steht, wenn man dabei gesehen wird —, den männlichen und weiblichen Geschlechtsteil in vielen Varianten auf ihren Kunstobjekten darzustellen — obwohl Kunstgegenstände bei ihnen rar sind und nur gelegentlich gemacht werden —, und endlich diese gemeine Denkweise auch in die Tat umzusetzen, die Eltern, indem sie ihre unvernünftigen Kinder schon die Blutschande lehren — obwohl alle den größten Abscheu vor diesem Laster haben und früher die Todesstrafe darauf stand —, die ledigen Burschen, indem sie mit öffentlichen Weibern verkehren — obwohl es deren bei diesem Stamme gar nicht gibt — und die verheirateten Leute, indem sie Ehebruch über Ehebruch begehen — obwohl dieses Verbrechen immer geahndet wurde und früher viel härter als jetzt.

Kann solch eine Beweisführung vor dem Forum der Wissenschaft bestehen? Denkt sich wirklich der Verfasser dies als den Hauptinhalt des Lebens der Gunantuna? Hat es ihm denn nicht im mindesten gedämmert, daß ein Volk, das sich vorzüglich diesen Dingen hingibt und darin seine Hauptbeschäftigung sieht, „physisch" gar nicht existieren kann und binnen kurzem dem Hungertod verfallen muß?

Die Gunantuna, wie jeder andere Stamm, hatten wahrhaftig in erster Linie oder „vor allem" an ganz etwas anderes zu denken. Wenn es der Verfasser vergessen hat, so will ich ihn daran erinnern.

36. Nicht das Geschlechtliche, sondern die Magenfrage steht an erster Stelle.

Es ist die „Magenfrage, die Befriedigung des Eßbedürfnisses oder der Selbsterhaltungstrieb", der bei den Gunantuna, wie überall, vor dem „Geschlechts- oder Fortpflanzungstrieb" kommt und entschieden an erster Stelle steht, weil so allein die Existenzmöglichkeit gesichert werden kann. Und wer hat selbst nur kurze Zeit unter Naturvölkern gelebt und nicht bemerkt, wie die Magenfrage wirklich den ersten Platz in ihrem Denken, Sinnen und Trachten einnimmt? Der Eingeborne scheut doch vor nichts zurück, was nur eben eßbar ist, und legt seiner „Eßwut" oder besser gesagt, „Freßwut" nicht die mindesten Schranken auf. Das ist es gerade, was ihn am auffälligsten vom zivilisierten Menschen unterscheidet, der so heikel ist in der Auswahl seiner Nahrung. Und man halte dem den Wilden gegenüber, der die denkbar ekelhaftesten Dinge verzehrt und selbst seinesgleichen ißt oder vor Menschenfresserei nicht zurückschreckt. Das war doch auch, wie der Verfasser weiß, gerade ein hervorstechender Zug der Gunantuna. Und trotzdem scheint er den allbeherrschenden Instinkt, der dieser Erscheinung zugrunde liegt, nicht zu kennen und spricht bloß vom Geschlechtstrieb.

Jedenfalls weiß der Eingeborne, und besonders der Gunantuna, selbst sehr gut, daß dieses Verlangen nach Nahrung allmächtig in ihm ist. Wenn er sich daher weitgehende Beschränkungen in sittlicher Hinsicht auferlegt, zu denen wir selbst in unserer Kultur kein genaues Gegenstück haben, wie es z. B. in der Frage der Blutschande der Fall ist, so hat er keinen besseren

Grund vorzubringen, um so ein Verbot einzuschärfen, als gerade auf Dinge zu verweisen, die selbst seinem ungezügelten Appetit als ekelerregend vorkommen, nämlich „Unflat oder Exkremente“ und „giftiges Zeug“. In seiner Auffassung muß das, was „seinem Appetit“ zuwider ist, nachgerade dem „ganzen Menschen“ zuwider sein und den größten Eindruck auf ihn machen. Daher gibt es für den Gunantuna, der höhere Gesichtspunkte in seiner Morallehre so gut wie ausschaltet und vorzüglich sich von praktischen Erwägungen leiten läßt, kein zugkräftigeres Argument auf dem ethischen Gebiet als das soeben erwähnte.

Übrigens folgt das totemistische System in seinem bekannten Speiseverbot genau demselben Kurs. Denn wenn dieses System den Mitgliedern einer Heiratsklasse untersagt, ihr Totem zu essen, so bedeutet das einzig und allein, wie mir ein alter Eingeborner erklärte, der in dieser Sache sicher besser Bescheid wußte wie irgendeiner von uns, daß diese Personen sich nicht miteinander vergehen dürfen, da ja der Geschlechtsverkehr unter dem Bilde des Essens aufgefaßt wird. Wie die Mitglieder einer Totemklasse daher gebunden sind, sich ihres Totems zu enthalten, so müssen sie gleicherweise auf jeden fleischlichen Umgang mit allen Personen ihrer Klasse verzichten. Das deutet die Enthaltung vom Totem an und nichts anderes: Das Totem ist *tābu*, um auszudrücken, daß alle Personen, die zu derselben Totemklasse gehören, einander *tābu* sind in geschlechtlicher Hinsicht. Was ist leichter zu verstehen als so eine Erklärung? Sie leuchtet doch nachgerade jedem Eingebornenkinde ein. In anderen Worten, die Beschränkung des „Eßtriebes“ in Hinsicht auf das Totem oder die Enthaltung vom Totem schärft direkt die Beschränkung des „Geschlechtstriebes“ oder die Enthaltung von jeglichem Geschlechtsverkehr mit den Mitgliedern der eigenen Klasse ein oder die Regulierung des Eßtriebes ist zugleich eine Regulierung des Geschlechtstriebes und wurde nur zu diesem Zwecke eingeführt.

Wir sehen denn auch, wie die Gunantuna in erster Linie der Arbeit in den Feldern nachgehen, um sich ihren Lebensunterhalt zu verschaffen. Wie der Verfasser weiß, wird das Bestellen der Felder nicht den Frauen allein überlassen, sondern von den Männern mitbesorgt, die ganz und gar nicht müßig beiseite stehen, wie es die meisten Forscher aus Unkenntnis behaupten. Den Männern fällt sogar die härteste Arbeit beim Feldbau zu, als das Roden, das Pflanzen, das Umbrechen des Bodens, wenn es geschieht, und das Einzäunen. Ohne diese grundlegenden Arbeiten ist überhaupt, wie jeder auf den ersten Blick sieht, kein Ackerbau möglich. Selbst die halbwüchsigen Mädchen beteiligen sich schon mit ihren Müttern am Feldbau, da sie ja, wie die Frauen im allgemeinen, nur die leichteren Arbeiten zu verrichten haben, als da sind: das Zusammentragen des Holzes, das die Männer gefällt, das Zerklopfen der Schollen, die wiederum die Männer aufgebrochen haben, und das Entfernen des Unkrauts aus dem Feld oder das Jäten. Die Buben nehmen jedoch nicht teil, da sie noch nicht die nötigen Kräfte besitzen für die schweren Arbeiten, die ihrem Geschlecht in der Bebauung des Bodens zufallen. Sobald sie aber erwachsen sind, müssen auch sie mitzugreifen und nachholen, was sie in ihrer Jugend versäumt haben.

Daneben pflanzen die Gunantuna Fruchtbäume, züchten Schweine, Hühner und Hunde. Ferner betreiben sie Jagd und Fischfang und auch Sammelwirtschaft, um ihre Vorräte an Tier- und Pflanzenkost zu ergänzen.

Ein Gunantuna-Mann nun betreibt Ackerbau, zieht sich Obstbäume, züchtet Haustiere und obliegt der Jagd und dem Fischfang, nicht allein um seinen „eigenen" Bedarf und den „seiner Familie" zu decken, sondern auf viel breiterer Grundlage: er will einen „Überschuß" erzielen und diesen Überschuß verkaufen um „Muschelgeld" *(a tâbu)*, d. h. die aufgereihten Schälchen von Nassa callosa oder camelus, seine Münze. Das zeigt uns, daß selbst vom wirtschaftlichen Standpunkt aus dieser Stamm nicht mehr „primitiv" ist, da er sogar schon über den Austausch von Produkt gegen Produkt hinaus fortgeschritten ist und den Erwerb von „Geld" durch Handel mit seinen Erzeugnissen im Auge hat. Zu diesem Zweck übt er auch gelegentlich ein Handwerk aus, als das eines Trommelmachers oder Kanubauers, stellt Tanzobjekte her, nimmt magische Kuren vor, erfindet neue Tänze, Gesänge oder Zauberheilverfahren, erkennt das Urheberrecht an diesen Dingen an und verdient durch all diese Beschäftigungen noch nebenbei Geld.

37. Nach der Magenfrage kommt die Sucht nach Muschelgeld.

Wir nehmen denn auch wahr, wie der Gunantuna an zweiter Stelle, d. h. nachdem er zuerst für die Befriedigung seines Magens gesorgt hat, dem Muschelgelde nachjagt, da ja von dessen Besitz alles Ansehen in dieser Welt und Glück und Seligkeit in der anderen abhängt: so ist es zum wenigsten sein Glaube. Der Geschlechtsgenuß wird dieser Sucht nach Geld vollständig untergeordnet, besonders insofern er Extraauslagen verursachen solite, was immer der Fall sein kann bei Unzucht oder Ehebruch. Denn, wie wir gehört haben, muß der Schuldige, wenn er dabei ertappt wird, auf jeden Fall eine Geldbuße bezahlen. Doch werden die gewöhnlichen Kosten, die mit der Beschaffung eines Weibes verbunden sind, nicht gescheut, obwohl manche junge Leute oft sehr lange warten müssen, bis ihnen ihre Verwandten zu einer Frau verhelfen, da dies immer mit Auslagen verknüpft ist [10]. Mit anderen Worten, wie wir

[10] Bekanntlich ist bei diesem Stamm der Weiberkauf üblich, d. h. wenn jemand eine Frau haben will, so muß sie für ihn von seinen Verwandten gekauft werden. Die Verehelichung ist daher immer mit Geldauslagen verbunden und oft mit sehr beträchtlichen. Es ist jedoch hier nicht von einem Kauf im gewöhnlichen Sinne die Rede. Der Preis, der für die Frau im voraus erlegt wird, ist vielmehr nur als eine Abfindungssumme gedacht in einem zweifachen Sinne: Erstens soll die Frau dadurch für die Arbeiten entschädigt werden, die sie zugunsten ihres Mannes während der Dauer ihrer Ehe mit ihm verrichtet, ohne den geringsten Anspruch auf den Ertrag ihrer Arbeiten zu haben; nur der Unterhalt wird ihr daraus gewährt. Und zweitens soll durch diese Kaufsumme ein für allemal jedes Recht auf Erbfolge von seiten der Frau und auch ihrer Kinder ausgeschlossen werden.

Vom wirtschaftlichen Standpunkt aus ist daher die Ehe der Gunantuna, sofern die Frau in Betracht kommt, nur ein „Dingverhältnis", d. h. es wird ihr für ihre Arbeiten, wie in jedem Dingverhältnis, ein Lohn bezahlt, mit dem einzigen Unterschied, daß der Lohn hier gleich im voraus an ihre Verwandten verabfolgt wird, um dem Vertrag mehr Festigkeit zu geben, und nicht, wie bei uns, in vereinbarten Abständen nach getaner Arbeit.

normalerweise erwarten müssen, die Geldsucht, obwohl ungemein ausgeprägt bei den Gunantuna, ist doch nicht so weit gediehen, daß sie selbst diese elementarsten Regungen des Geschlechtstriebes außer acht ließen.

Doch hören wir, was der Verfasser selbst in dem schon erwähnten Artikel „Kultur und Charakterskizzen" über die ungemein wichtige Rolle geschrieben hat, die das Muschelgeld im Leben der Gunantuna spielt. Er führt S. 875 folgendes aus: „Das Geld regiert auch die Welt des hiesigen Eingebornen. Sein Gott ist das Muschelgeld. Für Muschelgeld gibt er alles her, auch sein Teuerstes. Und wenn er könnte, würde er auch seine Seele für Muschelgeld verschachern. Die Habgier brennt in all seinen Gliedern. Daher sein Geiz, sein Egoismus, seine Grausamkeit, sein Hang zum Diebstahl und zur Lüge. Einerlei für ihn, wie er in den Besitz von Muschelgeld gelangt. Was tut's, wenn der andere nichts mehr zu essen hat und sein Leben verliert? Der Eingeborne will um jeden Preis viel Muschelgeld besitzen. Und kann er einmal eine oder mehrere Rollen Muschelgeld sein eigen nennen, dann heißt es von ihm: *a luluai na tutana* = er ist ein Herr; *a uviana* = er ist ein Reicher. Das ist ja die höchste Stufe der Ehren, zu der der Eingeborne emporsteigen kann. Diese Stufe zu erreichen, ist sein glühendstes Verlangen. Hat er die einmal erklommen, dann möchte ihm das Herz zerspringen vor lauter Freude. Dann geht er selbstbewußt einher und muß unaufhörlich denken: Alles schaut auf mich und preist mich, weil ich ein Reicher bin."

Das ist eine treffliche Schilderung des Gunantuna; deshalb habe ich sie in ihrer Gänze wiedergegeben. So ist er, wie er leibt und lebt. In seiner neuesten Schrift hat aber der Verfasser vollständig auf diese Charakteristik des Eingebornen vergessen. Er sagt kein Sterbenswörtchen über die „sacra auri fames" oder die Sucht nach Muschelgeld, die doch nach seinen eigenen Worten dem Eingebornen in allen Gliedern brennt. Er kennt ihn jetzt nur als Wollüstling, der vor allem seiner unlauteren Leidenschaft frönt und wohl auch sein Geld, sein Hab und Gut dafür spendet, und weiß ganz und gar nichts

---

Weiterhin kommt dadurch aber auch, wie in jedem anderen Dingverhältnis, der Anspruch der Frau auf Erbfolge in Wegfall.

Anderseits erwachsen dem Ehemann, wie wir sehen, aus dieser Abmachung beim Eingehen der Ehe bedeutende ökonomische Vorteile. Denn ihm fällt der volle Ertrag der Arbeiten seiner Frau zu bis auf den Unterhalt, den er daraus zu bestreiten hat. Außerdem braucht er auch bei seinem Tode nichts an seine Frau abzugeben.

So können wir verstehen, weshalb die Gunantuna, selbst abgesehen vom Geschlechtstrieb, den sie natürlich befriedigen wollen, die Auslagen nicht scheuen, die ihnen die Verheiratung verursacht. Kommen sie doch später wieder reichlich auf ihre Kosten, da die Ehe ein einträgliches Geschäft für den Ehemann ist. Dieser wirtschaftliche Gesichtspunkt spielt auch eine ausschlaggebende Rolle in der Vielweiberei, d. h. ein Eingeborner, der sich mehrere Frauen leistet, tut das nicht in erster Linie aus geschlechtlichen Antrieben, sondern aus ökonomischen, weil er dann ebenso viele Arbeitskräfte zur Verfügung hat, die ihm zu Ansehen und Reichtum mitverhelfen. Deshalb schreckt er nicht vor den Mehrauslagen zurück, die mit Vielweiberei verknüpft sind. Er würde aber sicher nicht sich in diese Unkosten stürzen, nur um seinem Geschlechtstrieb besser frönen zu können, erwüchsen ihm nicht an erster Stelle diese wirtschaftlichen Vorteile aus der Vielweiberei. Seine Habsucht hielte ihn davon ab, allein seiner geilen Lust halber solchen Aufwand zu machen.

mehr von dem Geizhals, der seiner Habgier alles opfert und deshalb, wie ich annehme, auch seinen Geschlechtstrieb zähmt, besonders wenn es ihm etwas kosten sollte. Denn am Gelde hängt ja sein Herz.

Übrigens ist die Behauptung, daß der Gunantuna vor allem an das Geschlechtliche denke, schon längst widerlegt durch die Mythen und Erzählungen, die uns von ihm bekannt geworden sind. Der Verfasser kennt doch diese Sagen und Berichte, da er selbst in seinem Buche darauf verweist. Nun sollte ich meinen, wenn irgend etwas uns über das Denken eines Volkes genauen Aufschluß geben kann, dann sind es gerade diese überlieferten Geschichten. Rechne sich der Verfasser selbst den Prozentsatz von anständigen und unanständigen Stücken aus, die in diesen Mythensammlungen enthalten sind, und teile er uns dann das Ergebnis mit! Es wird sicher sehr zugunsten der Gunantuna und zuungunsten seiner Theorie ausfallen.

Wollen wir daher gerecht sein, so können wir dem Geschlechtstrieb auf keinen Fall die erste oder die Vorzugsstellung im Denken und Leben der Gunantuna zuweisen. Zuerst kommt die Befriedigung des Eß- oder Selbsterhaltungstriebes, dann die Erwerbsucht und endlich an dritter Stelle der Geschlechts- oder Fortpflanzungstrieb. Auch kann das Geschlechtliche sich bei dem Gunantuna höchstens in der freien Zeit, die er von seinen Arbeiten und Geschäften erübrigt, und bei den Festen und Tänzen, die er gelegentlich hält, besonders denen, die mit den Geheimbünden verknüpft sind, vordrängen. Aber das ist nur ein „kleiner Ausschnitt" aus seinem „ganzen" Leben, wie jeder sieht.

Auch müssen wir bedenken, daß die beständigen Kriege, die früher die Gunantuna unter sich, d. h. eine Heiratsklasse gegen die andere und mit fremden Stämmen, wie den Bainingern, den Taulil und den Butam, führten, ein starkes und nicht ein durch Wollust verweichlichtes Geschlecht erforderten.

Wie hat sich daher der Verfasser auch hier wieder gründlich getäuscht! Eine einseitigere Darstellung des Denkens und Lebens der Gunantuna kann man sich kaum einbilden, als er sie bietet.

38. Auch bei den Gunantuna gilt das Obszöne als obszön.

Ganz und gar unzutreffend ist auch, wenn der Autor S. 14 schreibt, daß die Gunantuna im Geschlechtlichen, abgesehen vom Ehebruch, nichts „Obszönes", nichts Unsittliches sehen. Ich habe diesen Ausspruch schon wiederholt erwähnt, hier muß ich ihn aber noch besonders unter die Lupe nehmen.

Also Ehebruch allein soll bei den Gunantuna verboten sein? Aber wie steht es denn mit Blutschande, vor der die Gunantuna doch nach dem Verfasser selbst eine „instinktive, natürliche Scheu" haben? Ich nehme an, daß er danach auch die Schändung des eigenen Blutes mit auf die Liste der bei den Gunantuna verpönten Dinge setzt und ihm hier bloß ein Versehen unterlaufen ist.

Ferner ist nach dem Verfasser noch vorehelicher oder, was dasselbe ist, außerehelicher Verkehr bei den Gunantuna verboten, da ja der Bursche, der ihn ausübt und dabei erwischt wird, eine Muschelgeldstrafe zahlen muß, es sei denn, daß er die Frauensperson, mit der er sich vergeht, ohne weiteres heirate. So drückt sich der Autor selbst aus in dem angezogenen Artikel über „die

Heiratsgebräuche der Gunantuna". Warum wird denn eine Geldbuße bei vorehelichem oder außerehelichem Verkehr überhaupt auferlegt? Es kann doch nur geschehen, weil dieser Verkehr von den Gunantuna als unzulässig betrachtet wird. Man verurteilt ja niemand für eine gute Tat, sondern nur für eine schlechte.

Zu einem ähnlichen Schluß müssen wir kommen, wenn der Verfasser in demselben Artikel zwei Seiten weiter sagt, daß „eine Ehe, die nicht durch Kauf zustande gekommen ist, als verbrecherischer Umgang angesehen und als solcher bestraft wird". Danach muß doch jeglicher außerehelicher Verkehr verworfen und ebenso, um das zu wiederholen, die Einrichtung von öffentlichen Weibern abgelehnt werden. Auch Konkubinat kann es bei diesem Stamme nicht geben. In all diesen Dingen hat der Verfasser recht. Warum verleugnet er daher diese Grundsätze der Gunantuna in seinem neuesten Werk?

Übrigens bestätigt der Verfasser die Tatsache, daß die Gunantuna jeden außerehelichen Verkehr verurteilen, auch in seiner Abhandlung über die Bildersprache der Gunantuna [11]. Darin stehen S. 24 die gebräuchlichsten Ausdrücke zu lesen, mit denen ein uneheliches Kind, das man nicht beiseite geschafft hat, zeitlebens beschimpft wird, wie er selbst sagt. Von diesen Schmähworten muß jeder Mensch schließen, wie es auch tatsächlich der Fall ist, daß von den Gunantuna uneheliche Geburt als ein bleibender Makel angesehen wird, der durch nichts wieder gutgemacht werden kann und von dem der Tod allein die Erlösung bringt. So etwas können sie aber bloß annehmen, wenn sie außerehelichen Geschlechtsverkehr, dem ja ein uneheliches Kind sein Dasein verdankt, als solchen grundsätzlich verwerfen. Daneben gibt es noch andere hierher gehörige Dinge, die die Gunantuna verurteilen. So dulden sie nicht Ehen und Geschlechtsverkehr zwischen Personen von „verschiedenen" Heiratsklassen, die sehr nahe miteinander verwandt sind. Z. B. der Vater darf nicht seine eigene Tochter heiraten, obwohl beide verschiedenen Heiratsklassen angehören und daher nicht unter das Gebot fallen, das Ehe und Geschlechtsverkehr zwischen Personen von derselben Heiratsklasse untersagt. Ein anderes Heiratsverbot, das zu dieser Kategorie gerechnet werden muß, habe ich schon oben angeführt, nämlich Vettern und Bäschen, von denen die einen Kinder des Bruders und die anderen Kinder seiner Schwester sind, dürfen nicht miteinander geschlechtlichen Umgang haben und viel weniger sich heiraten, obschon sie wiederum von entgegengesetzten Heiratsklassen sind. Ein drittes Verbot dieser Art ist Geschlechtsverkehr zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter, der um jeden Preis vermieden werden soll, obwohl beide wiederum verschiedenen Heiratsklassen angehören. Der Verfasser erwähnt selbst dieses Verbot S. 222: Es bestehen besondere „Tabu-Gebräuche", um so einen Verkehr zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter zu erschweren, wenn nicht gänzlich unmöglich zu machen. Noch weitere Verbote, die hierher gehören, habe ich in meiner Abhandlung über „Adoption", S. 6, aufgezählt.

Auch habe ich oben erwähnt, daß den Buben und jungen Burschen der

[11] J. WINTHUIS, Die Bildersprache des Nordoststammes der Gazelle-Halbinsel, „Anthropos", Bd. IV, 1909.

Geschlechtsverkehr untersagt war, bevor sie die *paraparau*-Zeremonie durchgemacht hatten, daß einer Frau ein obszönes Zeichen zu machen oder ihr überhaupt nachzustellen bestraft wurde, wenn sie selbst oder jemand anders es verriet, und daß anzügliche bildliche Redensarten, die sich auf die Geschlechtsteile beziehen, als Schimpfwörter betrachtet und sich energisch verbeten wurden. Es gab also mehr Beschränkungen, als der Verfasser für wahr haben will und von einem zügellosen Geschlechtsleben kann unter den Gunantuna angesichts dieser Tatsachen ganz und gar nicht die Rede sein.

39. Ebenfalls das „Gesetz der Identifizierung" trifft nicht zu.

Nach dem Gesagten erhellt ohne weiteres, daß der erste Grundsatz, den der Verfasser aufstellt, nämlich, das Denken des Kulturarmen sei vor allem ein geschlechtliches Denken, bei den Gunantuna nicht zutrifft. Ebensowenig läßt sich auf diesen Stamm sein zweiter Grundsatz anwenden, den er als das Gesetz der „Identifizierung" bezeichnet. Danach würden die Primitiven das Symbol für das Ding selbst nehmen.

Er wiederholt hier das doppelte Prinzip, das er bereits vorher formuliert hat, d. h., daß alles Gradlinige oder Längliche den Phallus und alles Rundliche oder Sichelförmige das membrum muliebre bedeutet. Ich habe schon oben gezeigt, daß dieses doppelte Prinzip für die Gunantuna nicht gilt, da nichts in deren Sprache es rechtfertigt. Damit könnten wir eigentlich diesen Punkt als erledigt betrachten, soweit dieses Volk im Spiele ist. Nichtsdestoweniger besehen wir uns die Ausführungen des Verfassers etwas näher!

Nach ihm würde jeder längliche Strich, den sich eine Frau ins Gesicht macht, das membrum virile und jeder Kreis, womit sich ein Mann sein Antlitz ziert, das membrum muliebre darstellen. Aber diese zweifache Behauptung kann selbst direkt für die Gunantuna zurückgewiesen werden. Weiß denn der Verfasser gar nicht, daß jede Bemalung, die eine Frau oder ein Mann bei diesem Stamme an ihrem Körper anbringen, mit einem „besonderen Namen" bezeichnet wird und daß der jeweilige Name hergenommen ist von dem Gegenstand, den die Bemalung nachahmt, z. B. einer Frucht, einem Vogel, einem Säugetier, einer Muschel usw.? Wenn er das nicht weiß, so sollte er auch nicht über diese Dinge schreiben. Wenn er es aber weiß, dann hätte er uns zuerst die Namen angeben müssen, mit denen diese Malereien benannt werden. Diese Namen würden unzweifelhaft ergeben haben, daß die betreffenden Bemalungen nicht obszöne Symbole sind, sondern Nachahmungen von ganz und gar harmlosen Gegenständen.

So ist die Annahme des Verfassers von neuem, und zwar direkt widerlegt. Damit fallen selbstverständlich auch seine weiteren Darlegungen weg. Ich will sie trotzdem der Vollständigkeit halber hier erwähnen und von einem dritten Gesichtspunkte aus ihre Unhaltbarkeit zeigen.

Der Verfasser behauptet, daß in der Auffassung der Primitiven, im besonderen der Gunantuna, diese Malereien gar nicht mehr obszöne Symbole sind — was sie übrigens nie waren — wenn noch eine Liebeszauberei hinzukommt, sondern das Ding selbst, nach dem Gesetz der Identifizierung, das er aufstellt. Es wäre also nach der Vornahme von so einer Liebeszauberei *(a daka)*

beispielsweise der längliche Strich, den sich eine Frau ins Gesicht gemalt hat, in ihrer Anschauung nicht mehr ein „bloßes Sinnbild" des membrum virile, sondern das „wirkliche" membrum virile des Mannes, auf den sie ihre Liebeszauberei gemacht hat. Dadurch hätte die Frau bereits, wie der Verfasser weiter erklärt, eine „körperliche" oder „physisch-reale" Verbindung zwischen ihr und dem betreffenden Manne hergestellt, da sie ja schon einen Teil von ihm, nämlich sein membrum virile, in ihrer „Einbildung" wirklich besitzt und das nicht etwa in einem Duplikat, sondern im Original. Denn nur so könnte sie sich die Verbindung als aktual denken. Mit anderen Worten kann das bloß heißen, daß diese Frau allen Ernstes meint, sie habe wirklich, wahrhaft und wesentlich das membrum virile ihres Geliebten im Gesicht und trage es mit sich umher. So folgert denn auch der Verfasser, daß sich die Frau nun nicht mehr als „eingeschlechtig" betrachte, sondern als ein „Doppel- oder Zweigeschlechterwesen", da sie sich ja einredet, außer der weiblichen Scham auch noch das Kennzeichen des männlichen Geschlechts wirklich zu eigen zu haben.

Wie wir ferner unterrichtet werden, glaubt auch der Mann, auf den der Liebeszauber der Frau gemünzt ist, an dieselbe „körperliche" oder „physisch-reale" Verbindung zwischen ihm und ihr, sobald er mit der Frau selbst oder mit dem Zauberstoff, den sie für ihn hergerichtet hat, irgendwie in Berührung kommt. Denn alsdann weiß er ganz bestimmt, daß der längliche Strich, den sich die Frau ins Gesicht gemacht hat, für ihn gemeint ist. Er nimmt daraufhin sofort an, daß dieser längliche Strich nicht mehr eine bloße Malerei sei, sondern sein eigenes leibhaftiges mebrum virile, das die Frau sich angeeignet habe. Daher kann der Mann, wie wir gleichfalls erfahren, nicht anders, als sich dieser Frau zu ergeben, er „muß" einfach, da sie ja schon seinem Denken nach sein männliches Organ „physisch" besitzt und so beide bereits „wirklich" miteinander vereinigt sind, allerdings nur in ihrer beiderseitigen „Einbildung".

Ähnlich verhält es sich mit einem Mann, der sich einen Kreis ins Gesicht malt und dazu einen Liebeszauber (*a malira)* auf eine Frau macht. Dieser Kreis wird von ihm hinfort als ein wirkliches membrum muliebre angesehen, und zwar der Frau, der sein Liebeszauber gegolten hat. Auch hier haben wir es nicht mit einem Duplikat zu tun, sondern mit dem Original selbst. Denn nur so kann dadurch ohne weiteres eine „körperliche" oder „physisch-reale" Verbindung zwischen ihm und dieser Frau nach seinem Dafürhalten eintreten. Infolgedessen hört auch dieser Mann auf, ein „eingeschlechtiges" Wesen zu sein, vereinigt er doch in seiner „Einbildung" wirklich die Merkmale der beiden Geschlechter in sich.

Die Frau, für die der Liebeszauber bestimmt ist, kommt ihrerseits vollständig unter den Bann derselben Vorstellungen, sowie der Zauber sie berührt. Sie tritt dann ganz in die Gedankengänge ihres Liebhabers ein und ist ihm blindlings zu willen, da er sich ja in ihrem Glauben bereits ihr membrum muliebre angeeignet hat und daher beide schon physisch miteinander vereint sind.

So weit diese gewiß einzigartige Theorie. Ich glaube die Ideen des Verfassers richtig wiedergegeben zu haben. All den Aufwand von Phantasie, den

er hier macht, um die verhältnismäßig einfache Tatsache zu erklären, warum bei den Gunantuna ein Liebeszauber, den ein Geschlecht auf das andere herstellt, im allgemeinen wirksam ist, hätte er sich ruhig sparen können. Seine Worte werden bei jedem Kenner nur ein ungläubiges Kopfschütteln hervorrufen und von Laien ganz und gar nicht verstanden werden. Noch mehr würden die Gunantuna selbst erstaunt sein, wenn ihnen jemand diese tiefgründige Weisheit des Verfassers auseinandersetzte.

Er hat hier wiederum die Sache ganz verkehrt angefangen. Nicht die „Malerei", die sich eine Frau oder ein Mann ins Gesicht machen, darf den Ausgangspunkt in der Aufhellung unseres Problems bilden, sondern einzig und allein das „Liebespulver" selbst. Dieses bringt die beabsichtigte Wirkung hervor, nicht aber die Bemalung, die ganz und gar nebensächlicher Art ist und auch aus den oben erwähnten Gründen vollständig ausscheiden muß, da sie ja in der Auffassung der Gunantuna überhaupt nicht den Sinn hat, den der Verfasser darin sieht.

Ein Liebespulver ist wirksam bei den Gunantuna in erster Linie aus dem einfachen Grunde, weil jeder an seine Wirksamkeit glaubt. Sonst würden diese Liebespulver ja gar nicht gemacht. Danach ergibt sich ein Mann einer Frau, die eine Liebeszauberei auf ihn herstellt, weil er fest an diesen Zauber glaubt, aber nicht wegen der Malerei, die sich die Frau zufällig noch ins Gesicht geschmiert hat. Ebenso ist es mit einer Frau, die wegen eines Liebespulvers einem Manne zu willen ist: sie ist fest von der Wirksamkeit dieses Zaubermittels überzeugt. Die Malerei, die sich der Mann im Gesichte angebracht hat, spielt dabei keine Rolle. Er meint sich dadurch schön oder anziehend zu machen, das ist alles. Dann, wie jede Zauberei, ist auch das Liebespulver seinem Zwecke näher angepaßt. Es wird auf zweifache Weise angewandt, obwohl der Verfasser sonderbarerweise nur ein Verfahren angibt, nämlich es wird äußerlich und innerlich gebraucht. Der äußere Gebrauch besteht darin, daß es auf die geliebte Person geblasen oder sonstwie mit deren Körper äußerlich in Berührung gebracht wird. Daneben wird das Liebespulver heimlich in das Essen oder die Arekanuß oder das Pfefferblatt usw. gesteckt, das die geliebte Person genießen oder kauen wird. Beim Genuß oder Kauen schluckt sie auch die Portion Liebespulver mit hinunter.

Das Liebespulver besteht nun aus einem juckenden oder brennenden Stoff, wie der Verfasser selbst sagt. Dieser juckende oder brennende Stoff hat die Aufgabe, durch den Reiz, den er äußerlich oder innerlich hervorbringt, die „Gedanken" der bezauberten Person auf den Bezauberer hinzulenken und in ihr Liebe zu ihm zu entfachen. Daher sagen denn auch die Gunantuna, daß die Person, der ein Liebespulver verabreicht worden ist, beständig an den anderen Teil denkt *(i nuknuk up ia)* und besonders nachts von ihm träumt *(i ririvone)*. Die Liebe wird immer heftiger und schließlich unwiderstehlich. Die Folge ergibt sich dann von selbst.

Das ist der Hergang, wie ihn jeder Gunantuna erzählen wird, der etwas davon versteht. Wie wir sehen, hat die Malerei, auf die der Autor das Hauptgewicht legt, gar nichts damit zu tun. Und diese Erklärung, die von den Gunantuna selbst stammt, ist „natürlich, einfach und selbstverständlich", wie

der Verfasser es S. 14 als Grundprinzip für die Lösung der ethnologischen wie der wissenschaftlichen Probleme überhaupt aufstellt. Was er dagegen aus eigenem Ermessen vorbringt, ist unnatürlich, höchst verwickelt und rein unfaßbar. Sagt er doch wiederum selbst S. 16, daß sein Deutungsversuch „für unser Denken schwer verständlich ist". Er gibt uns daher auch den wohlgemeinten Rat, unser „europäisch geschultes, philosophisches Denken" ganz und gar beiseite zu setzen, wenn es sich darum handelt, uns auf das sogenannte „primitive" Denken einzustellen. Aber er kann doch nicht verlangen, daß wir zum Überfluß noch unseren gesunden Menschenverstand über Bord werfen und ihn auch normalerweise nicht mehr bei den Eingebornen voraussetzen. Denn alsdann würde ja jedes Forschen überhaupt aufhören und wir nur zu Narren unter Narren werden.

Ich möchte bloß noch hervorheben, daß nach dem Gesagten die Wirkung des Liebespulvers sich ganz und gar nicht so urplötzlich einstellt, wie es der Verfasser behauptet. Der Grundsatz der Gunantuna ist auch hier, wie überall, „langsam, aber sicher, jedoch um keinen Preis eine Übereilung". Die günstige Gelegenheit, wo sich die beiden Personen, die im Spiele sind, „unbemerkt" treffen können, muß immer erst noch abgewartet werden. Stürzten sie sich sofort vor aller Welt aufeinander, dann würden sie ebenso schnell wieder auseinandergetrieben und zur Rechenschaft gezogen werden. Denn wie ich bereits betont habe, ist es mit der „freien Liebe", die besonders „nach den Tänzen" unter den Gunantuna herrschen soll, in Wirklichkeit ganz und gar nichts; sie besteht bloß in der Einbildung des Verfassers, da niemand von seinen Mitarbeitern draußen je so etwas beobachtet hat. Selbst das Blasen mit Liebespulver, das bei Tänzen manchmal vorkam, konnte keine solche allgemeine Sittenlosigkeit hervorbringen. Die Ehemänner paßten trotzdem genau und sogar noch strenger auf ihre Frauen und die Verwandten auf die ihnen unterstellten ledigen Mädchen auf. Das ist zum wenigsten meine Erfahrung unter den Gunantuna und ich glaube nicht, all die Jahre, die ich bei ihnen verbrachte, blind gewesen zu sein. Es wurde mir auch erzählt, daß früher bei Tänzen, wenn Männer Liebespulver über die zuschauenden Weiber hinwegbliesen und zufällig einige damit trafen, es deshalb zu unmittelbarem Streit und Totschlag kam.

Auch muß ich den Verfasser fragen, ob er nie das Geringste davon gehört hat, daß z. B. eine verheiratete Frau, die von einem anderen Manne Liebespulver bekommt, ihn ihrem Ehemann verraten kann und daß der Betreffende dann bestraft wird? Ich habe verschiedene solche Fälle erlebt. Allerdings mußte der Schuldige immer den Rest des Liebespulvers zerstören, den er noch hatte, bevor die Angelegenheit als erledigt galt. Damit deutete er an, daß er seine Absichten auf die Frau des anderen ein für allemal aufgab und auch den Gedanken fallen ließ, sie zu vergiften. Denn es ist eine andere Tatsache, die uns gleicherweise der Verfasser verschweigt, daß der Mann, der einer Frau Liebespulver gab, auch damit die Drohung verband, sie durch Gift aus dem Wege zu räumen, falls sie ihm nicht zu willen sein oder gar ihn verraten sollte. Diese Angst vor Vergiftung machte die Frauen noch mehr gefügig, als es das Liebespulver allein getan haben würde.

Man wird es danach begreiflich finden, daß mir die Geschichte des Verfassers über das Verhalten eines Ehemannes und seiner Frau, die Liebespulver von einem anderen Mann bekommen hatte, ganz und gar unglaubwürdig vorkommt. Diese Geschichte steht S. 16. Zuerst habe ich nie eine Frau getroffen, die so frei und ungeniert über solch einen Vorgang gesprochen hätte. Meine Erfahrung in diesem Punkt sagt mir nur, daß jede Frauensperson so ein Geheimnis für sich behält und vor allem sich schämt, sich selbst so offen bloßzustellen, als es nach dem Verfasser hier der Fall gewesen wäre. Er scheint mir einer Autosuggestion unterlegen zu sein. Er hat uns oben schon ein Beispiel berichtet, wo ein Mann sich angeblich in den größten Zoten ergangen haben soll, obwohl er nicht den mindesten Anlaß dazu hatte. Hier erzählt er uns von einer Frau, die unaufgefordert in seiner und ihres Mannes Gegenwart ihr Vorhaben kundgibt, sich einem Verführer in die Arme zu werfen. Wenn das stimmt, dann hat der Verfasser mit Gunantuna zu tun gehabt, die aus einem ganz anderen Holz geschnitzt waren als die, mit denen ich zusammengetroffen bin. Und doch wohnten wir beide in unmittelbarer Nachbarschaft.

Dann ist mir auch nie ein Gunantuna-Ehemann begegnet, der so leichten Herzens auf seine Rechte über seine Frau verzichtet hätte, wie es uns hier der Verfasser glauben machen will. Diesem Manne hat man wahrscheinlich seine Frau aufgedrängt und ihm noch obendrein eine Rolle Muschelgeld geschenkt, daß er sie ja eheliche. Nein, frei herausgesagt, so ein Gunantuna muß erst noch geboren werden, hat aber zur Zeit des Verfassers sicher nicht existiert und noch viel weniger früher, wo doch bekanntlich, wie überall, das Ewigweibliche viel Unfrieden, Zank und Streit und noch Schlimmeres unter diesem Stamme angestiftet hat. Der Verfasser selbst scheint davon eine Ahnung zu haben nach dem, was er in seinem Artikel über die Heiratsgebräuche der Gunantuna S. 786 und 787 ausführt. Und man bedenke nur, wenn der Verfasser recht hat, dann kann ja jeder Ehemann auf die bequemste Weise zum Hahnrei gemacht werden. Es braucht bloß ein anderer Mann einer verheirateten Frau ein Liebespulver zu geben und damit ist er seiner Sache sicher und geht noch dazu vogelfrei aus. Der betrogene Ehemann muckst nicht einmal auf, geschweige denn, daß es ihm einfallen sollte, den Ehebrecher und die Ehebrecherin, d. h. seine Frau, zur Rechenschaft zu ziehen. Das schönste dabei aber ist, daß der Verfasser selbst annimmt, Ehebruch — allerdings nur Ehebruch und nichts weiter — sei immer unter den Gunantuna verboten gewesen. Hier will er uns weismachen, daß der Ehemann in eigener Person diesem Vergehen seiner Frau ruhig zusah und keinen Finger rührte, es abzuwehren. Wer anders soll es denn an seiner Statt getan haben? Dieses Verbot muß daher nach dem Verfasser in Wirklichkeit gar nichts bedeutet haben, da es ja von jedem durch Verabreichung eines Liebespulvers umgangen werden konnte, und ich sehe wahrhaftig nicht ein, warum er es überhaupt erwähnt. Oder haben wir es hier mit einem neuen Widerspruch des Verfassers zu tun, in den er in seinem Eifer verfallen ist, ohne es selbst zu merken? Das würde auch mit meiner Annahme einer Autosuggestion stimmen, deren Opfer er hier allem Anscheine nach geworden ist.

Selbstverständlich ist es nach meiner Richtigstellung auch nichts mit der

Behauptung des Autors, daß die Gunantuna-Männer und -Frauen sich einbilden, durch die Tanzbemalung „zweigeschlechtig“ zu werden. Diese Malereien haben ganz und gar keinen geschlechtlichen Sinn. Die Gunantuna bilden sich nichts dergleichen ein, sondern einzig und allein der Verfasser. Ich möchte auch gern die verdutzten Gesichter sehen, wenn ihnen so eine Neuigkeit mitgeteilt wird, besonders da, wie bekannt, nirgendwo die Trennung der Geschlechter früher strenger durchgeführt wurde als gerade bei diesem Stamm. Schon von Kindheit an will ein Knabe nicht einem Mädchen gleichgestellt werden und umgekehrt. Später wird die Kluft nur noch erweitert. Es dürfte selbst dem Verfasser nicht unbekannt sein, daß nicht bloß im Verkehr, sondern auch in den Arbeiten eine strenge Scheidung zwischen den Geschlechtern besteht und daß ein Mann nie eine Frauenarbeit verrichten darf, es sei denn, daß er von allen ausgelacht und verspottet sein will. Dasselbe würde eintreten, wenn eine Frau sich an Männerarbeiten wagen sollte. Von den Geheimbünden, die nur für die Männer gestiftet sind, will ich ganz schweigen. Und trotzdem soll ausgesucht bei diesem Volke allen Ernstes das unnatürliche Verlangen an der Tagesordnung sein, zu seinem eigenen Geschlecht hinzu sich noch die Merkmale des anderen anzueignen. Wie wenig weiß doch der Verfasser von der wirklichen Psychologie der Gunantuna, über die er uns unterrichten will!

40. Der *Kulau*-Tanz.

Selbst der *Kulau*-Tanz, den er S. 235 erwähnt, beweist nichts für seine Zweigeschlechtertheorie.

Bei diesem Tanz singen die Männer mit der Fistel- oder Weiberstimme und tragen schön geschnitzte und bemalte Holzstäbchen *(a palpalum)*, je eines in jeder Hand, eine Nachahmung des kleinen Grabscheits *(a bair)*, mit dem die Frauen im Felde arbeiten. Der Verfasser schließt natürlich davon, daß die Tänzer sich einbilden, doppelgeschlechtlich zu sein. Aber so etwas fällt ihnen im Traume nicht ein. Das gerade Gegenteil trifft zu. Denn nach allgemeinem Dafürhalten ist das nur eine Nachäffung der Weiber durch die Männer, die sich im tiefsten Herzensgrund hoch über sie erhaben dünken. Das beweist auch der Spaß, den die Männer an diesem Tanz haben. Dabei will ich aber nicht in Abrede stellen, daß ein erotischer Einschlag in diesen Tanz hineinkommt. Das entspricht ja seiner ganzen Natur. Aber das berechtigt den Verfasser noch lange nicht zu seinen Schlüssen. Dazu muß er uns erst Texte vorlegen, die das klipp und klar beweisen, und nicht uns einfach mit seinen eigenen Auslegungen abspeisen. Das ist keine ernsthafte Forschung, sondern reine Willkür.

41. Die *Lor*-Tänze.

Ganz und gar harmlos sind aber die sogenannten *Lor*-Tänze, die auch nur von Männern aufgeführt werden. Der Verfasser erwähnt sie zu meinem Erstaunen gar nicht und doch hätte er sie nach seiner Gepflogenheit sofort für seine Theorie ausbeuten können, ohne erst lange die Eingebornen selbst darüber zu befragen.

Bei den *Lor*-Tänzen tragen die Männer geschnitzte und bemalte Holz-

masken vor dem Gesicht. Einige dieser Masken ahmen sehr realistisch die Fratzen von Mannspersonen, andere von Weibsbildern nach, die oft noch am Leben sind und dem Tanze womöglich selbst beiwohnen. Wehe, wer sein Antlitz durch ein auffälliges Gebrechen entstellt hat und zu einer *lor* = Fratze geworden ist! Er muß erwarten, im Holzporträt abgebildet und dem allgemeinen Gelächter preisgegeben zu werden.

Der Mann, der eine Frauenmaske trägt, mag zum Überfluß noch sich zwei halbierte Kokosnußschalen umbinden, um die weiblichen Brüste darzustellen. Hier hat der Verfasser eine Mitteilung vor sich, worüber ihm sicher das Herz im Leibe lachen wird. Wenn irgendwo, dann haben wir es nach ihm in diesem Fall mit einem Weib-Mann zu tun. Das deuten doch klar — so wird er folgern — außer der weiblichen Gesichtsmaske die beiden halbierten Kokosnußschalen an, die dem Maskenträger auf der Brust baumeln. Das Sonderbare ist dabei nur, daß bei diesem Anblick alle auf die betreffende Frauensperson deuten, die der Maskerader porträtiert, also den Tänzer selbst gar nicht mit dieser Person identifizieren. Wie kann er dann ein doppelgeschlechtliches Wesen sein?

Kurz, jeder weiß, daß das alles bloß zum Spaß der Zuschauer auf Kosten der abgebildeten Personen geschieht. Es ist ähnlich wie bei uns auf Maskenbällen oder zu Fastnacht. Da mag ja auch ein Mann eine Frauenmaske und sogar Frauenkleider tragen und doch wird niemandem einfallen, der bei gesunden Menschenverstand ist, dahinter ein Zweigeschlechterwesen zu suchen. Sollen die Eingebornen in diesem Punkte wirklich dümmer sein als wir? Alles beweist das Gegenteil. Mit anderen Worten, wir haben nicht den geringsten Grund anzunehmen, daß die Ansichten der Gunantuna hier verschieden sind von den unsrigen. Die Tänzer, die männliche Gesichtsmasken tragen, kommen sich sicher nicht als „Doppelwesen" vor, ebensowenig ist das der Fall mit den Tänzern, die sich weibliche Gesichtsmasken aufgesetzt haben.

42. Frauennamen.

Auch die Gepflogenheit, die der Verfasser zuerst S. 167 erwähnt und dann wiederum S. 208 und 235, nämlich daß bei den Gunantuna „ein Mann" mitunter einen „Frauennamen" trägt, läßt sich nicht, wie er es tut, zugunsten seiner Zweigeschlechtertheorie verwerten. Dieser Brauch, wie der Autor gar nicht zu wissen scheint, hängt mit den Iniet- (oder *Iniet-*) Mysterien zusammen und ist nichts Unbekanntes, sondern von mir schon längst in meinen Schriften über diesen Geheimbund [12] erklärt worden. Er rührt zunächst daher, daß ein Mann, dem bei der Aufnahme in diesen Bund eine „weibliche Figur" oder ein Ersatzmittel dafür gezeigt wird, auch deshalb einen „weiblichen Geheimbundnamen" erhalten kann. Notwendig ist aber das nicht, er mag ebensowohl einen Männernamen bekommen. Jedenfalls wird er durch die Beilegung eines weiblichen Namens nicht zu einem „Zweigeschlechterwesen", sondern erhält nur einen „weiblichen Schutzgeist".

[12] Joseph Meier, M. S. C., Die Steinbilder des Iniet-Geheimbundes, „Anthropos", Bd. VI, 1911, und Joseph Meier, M. S. C., Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel, „Anthropos", Bd. VIII, 1913

Weiterhin hängt dieser weibliche Name eines Iniet-Mannes auch mit dem Glauben zusammen, daß gewisse Iniet-Zauberer, die in die höhere Stufe dieses Geheimbundes oder in das *e magit*-Wesen eingeweiht wurden, die Fähigkeit besitzen sollen, die Seele aus dem Körper, der wie tot auf dem Geheimplatz liegen bleibt, heraustreten zu lassen und ihr vorübergehend eine neue körperliche Gestalt zu geben, entweder die eines Mannes oder die einer Frau. In dieser Form geht dann der Zauberer umher und spielt den Incubus *(a tutana tabatabaran)* oder die Succuba *(a vavina tabatabaran)*. Auf das letztere bezieht sich wohl auch, was der Verfasser S. 261, Anmerkung 71, sagt. Bei dem erfolgenden Geschlechtsverkehr mit einer wirklichen Frau oder einem wirklichen Mann verwundet er sein Opfer tödlich. Darauf kehrt der Zauberer auf den Geheimplatz zurück, legt die angenommene Gestalt ab, zieht seine eigene körperliche Hülle wieder an und ist derselbe Mensch wie vorher. Der weibliche Name, den so ein Iniet-Zauberer hat, nimmt besonders Bezug auf dessen angebliche Fähigkeit, in der Form einer Frau zu erscheinen.

Wie jeder sieht, hat aber dieser ganze Aberglaube nichts mit Zweigeschlechterwesen zu tun. Denn der betreffende Zauberer ist nie eine „doppelgeschlechtliche" Person, sondern immer nur „eingeschlechtig". Zu diesem Zwecke legt er seinen eigenen Körper ab, wie ich betont habe, und zieht eine neue Gestalt an, entweder die eines Mannes oder die einer Frau. Als eingeschlechtiges Wesen geht er dann umher und führt seine finsteren Pläne aus. Der Verfasser hat sich daher in seiner Erklärung, warum bei den Gunantuna ein Mann mitunter einen Frauennamen hat, nachweisbar getäuscht. Übrigens sind es nur wenige Iniet-Männer, die die weibliche Geschlechtspartikel *Ia* vor ihrem Geheimbundnamen haben. Es mögen ein oder zwei solcher Männer in einem Distrikt vorkommen. Das ist alles. Der Verfasser stellt auch von diesem Gesichtspunkt aus die Sache ganz falsch dar, indem er den Eindruck erweckt, als ob es sich hier um einen weitverbreiteten Brauch handle.

43. Das primitive Denken nicht „animistisch".

Ebensowenig stichhaltig ist, was er uns als dritte Eigentümlichkeit primitiven Denkens hinstellt, nämlich, es sei „animistisch" durch und durch, d. h. nach ihm kennen die Kulturarmen nichts Lebloses in der Natur, sondern fassen alles, selbst einen Stein, ein Stück Holz usw. als belebt auf oder personifizieren alles.

Die Gunantuna teilen nun ganz und gar nicht diese Anschauung, wovon der Verfasser sich sofort überzeugen kann, wenn er, anstatt uns seine eigenen Ansichten vorzutragen, die Dokumente studiert, die bereits über diesen Stamm veröffentlicht worden sind. So z. B. rate ich ihm an, sorgfältig die Mythen durchzugehen, die AUGUST KLEINTITSCHEN, M. S. C. [13], gesammelt hat, besonders die Mythen über die *Kaia*-Geister. Fast auf jeder Seite kann er da sehen, wie animistische Vorstellungen in Wirklichkeit entstehen. Zuerst handelt es sich bloß um alltägliche Dinge, einen Stein, einen Wassertümpel, einen

[13] AUGUST KLEINTITSCHEN, M. S. C., Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes, „Anthropos"-Bibliothek, Bd. II, Heft 4, 1924.

Bach usw., die die Gunantuna genau mit denselben Augen ansehen wie wir, d. h. als unbelebt sich denken. Die animistische Auffassungsweise besteht also ganz und gar nicht „von vornherein", wie es der Verfasser fälschlich annimmt.

Dann passiert aber etwas „Außerordentliches" mit diesen Dingen. Diese außergewöhnlichen Vorgänge werden von den Gunantuna, denen sie unerklärlich sind, dem „Eingreifen eines Geistes" zugeschrieben, der von nun an mit diesen Dingen in Zusammenhang gebracht wird. Durch diesen Denkprozeß, der auf völlig vernünftiger Grundlage ruht, nämlich daß jede Wirkung eine Ursache haben muß, kommen animistische Auffassungen zustande.

Besonders lehrreich ist Nr. 14, S. 333. In der betreffenden Mythe wird uns ausdrücklich gesagt, daß der Mann den fraglichen Stein ursprünglich als einen *vat tuna ka* = einen Stein gewöhnlichen nur, oder einen nichtanimistischen Stein betrachtet. Deshalb nahm er auch keinen Anstand, in der sonderbaren Höhlung, die der Stein auf seiner Oberseite aufwies, ein Feuer anzuschüren und darin das eingewickelte Schweineblut zu kochen. Als er aber dann darüber sich hinlegte, einschlief und im Schlaf oder Traum eine Stimme aus dem Innern des Steines heraus zu vernehmen glaubte, wie wir diese Erzählung am besten deuten, kam ihm beim Erwachen zum Bewußtsein, daß dieser Stein, den er für einen „gewöhnlichen Stein" gehalten hatte, ein „Geisterstein" war. Als solcher galt dieser Felsblock auch in Zukunft, nachdem das kuriose Abenteuer, das der Mann damit gehabt hatte, bekannt geworden war.

Hier haben wir also ein Dokument, in dem auf das Bestimmteste und Unzweideutigste erklärt wird, daß die Gunantuna auch „gewöhnliche Steine" kennen, die sie nicht animistisch auffassen oder personifizieren. Und als gewöhnliche Steine sehen sie alle Steine an, solange nichts Außerordentliches mit ihnen vorgegangen ist. Wie kommt daher der Verfasser zu seiner gegenteiligen Behauptung von einem „alles belebenden Denken" der Gunantuna selbst mit Bezug auf Steine, da sie doch nachgewiesenermaßen diese Anschauung gar nicht haben? Wir sehen da an einem klaren Beispiel, das selbst einem Laien einleuchten muß, wie der Verfasser seine eigenen Ideen einfach den Gunantuna unterschiebt. Auch mein Artikel über die *Kaia*-Geister [14], der schon vor Jahren erschienen ist, zeigt ganz genau dieselben Auffassungen der Gunantuna, nämlich, daß sie nicht „von Haus aus" jeden Gegenstand oder Platz sich als belebt denken. Denn ich habe in diesem Artikel einzelne *Kaia*-Stätten angeführt und auch die „jeweiligen Anlässe" mitgeteilt, die dazu führten, sie als solche außerordentlichen Plätze zu betrachten.

Richtig ist daher nur zu sagen, daß überall da, wo etwas „Außergewöhnliches" vorgefallen ist, die Dazwischenkunft eines Geistes angenommen oder der Aufenthaltsort eines Geistes gesehen wird. Auch „außerordentliche, unerklärliche" Dinge, wie Sonne, Mond, Sternschnuppen, Vulkanausbrüche, Erdbeben, Wasserfluten, Blitz und Donner usw. werden Geistern zugeschrieben. Dieselben animistischen Anschauungen finden wir, wenn es sich um „Kultgegenstände", wie z. B. das Iniet- (oder *Iñiet-*) Steinbild *To Mora,* das

[14] Joseph Meier, M. S. C., *A kaja* oder der Schlangenaberglaube bei den Eingebornen der Blanchebucht, „Anthropos", Bd. III (1908), Heft 5, 6.

der Verfasser erwähnt, oder um „Zauberobjekte“ handelt, weil da eine „außergewöhnliche“ Wirkung erwartet wird. Es muß aber in den beiden zuletzt genannten Fällen immer noch besonders untersucht werden, ob die Eingebornen wirklich an einen innewohnenden Geist glauben oder bloß eine losere Verbindung zwischen so einem Wesen und dem betreffenden Gegenstand annehmen.

Jedenfalls haben wir es in den animistischen Vorstellungen der Gunantuna immer mit „Geistern“ oder „geisterähnlichen“ Wesen zu tun, die in eine gewisse Beziehung zu Dingen gebracht werden. Es ist mir daher unerklärlich, wie der Verfasser dazu kommt, beispielsweise die Frau den länglichen Strich, den sie sich ins Gesicht gemacht hat, animistisch auffassen zu lassen. Ist denn diese Malerei ein Geist oder steht sie irgendwie mit einem Geist oder einem geisterähnlichen Wesen in Zusammenhang? Der Verfasser hat das nirgendwo bewiesen. Übrigens nimmt er selbst bloß eine Beziehung zwischen dieser Malerei und dem membrum virile eines noch lebenden Mannes an. Animistische Vorstellungen dieser Art sind aber meines Wissens den Gunantuna unbekannt.

Anderseits ist all das, was außerhalb der angegebenen Sphären liegt — und die überwiegende Mehrheit der Dinge in dieser Welt fällt darunter —, vollständig nichtanimistisches Gebiet und wird von den Eingebornen ebenso beurteilt wie von uns. Es wundert mich wirklich ungemein, daß ein Mann, der jahrelang sich unter Eingebornen aufhielt, nichts gemerkt hat von dem wesentlichen Unterschied, den diese selbst tagtäglich zwischen Dingen und Dingen machen. Was die Gunantuna angeht, so kennt doch bei ihnen nachgerade jedes Kind die Unterscheidung zwischen *a umana magit na kaia* = den außerordentlichen Dingen und *a umana magit i tuna* = den gewöhnlichen Dingen und die weitere Unterscheidung zwischen *a umana magit na papait* = den Kult- und Zaubergegenständen und *a umana magit vakuku* = den alltäglichen, weltlichen oder profanen Dingen. Dem Verfasser klingen diese einheimischen Ausdrücke sicher ganz bekannt, muß er sie ja oft und oft gehört haben. Warum hat er sich ihrer nicht erinnert? Dann wäre er gewiß vor seiner irrigen Behauptung, die er anderen nachgeschrieben hat, bewahrt geblieben, daß „der Kulturarme sich alles belebt denkt oder animistisch auffaßt“. Wenn etwas im Bereiche der Ethnologie unwahr ist, so ist es dieser allgemeine Ausspruch, da ihn ja der Eingeborne selbst tagein, tagaus in Wort und Tat widerlegt.

Ich habe oben gesagt, daß wir uns hüten sollten, die Eingebornen schlechter zu machen, als sie in Wirklichkeit sind, weil damit die Wahrheit nicht gefördert wird. Hier muß ich beifügen, daß wir noch mehr auf unserer Hut sein sollten, die Eingebornen für „dümmer“ auszugeben, als sie wirklich sind. Denn solch ein Verfahren ist ein Bumerang und fällt letzten Endes nur auf uns selbst zurück, weil wir uns dadurch in den Augen der Eingebornen der Lächerlichkeit aussetzen. Kein Wunder, wenn sie nach solchen schiefen Auffassungen, die wir über sie haben, von uns als „dummen Weißen“ reden. Und dabei bilden wir uns ein, Gott weiß, welchen Ausbund von Weisheit vorzubringen!

44. Bei den Eingebornen gilt auch kein „partizipatives" Denken.

Der Verfasser schreitet auf der einmal eingeschlagenen falschen Bahn rüstig weiter und legt uns sein viertes Charakteristikum primitiven Denkens vor. Es ist die „partizipative" Denkform, wie er sie nennt. Danach trennt der Eingeborne den Teil nicht vom Ganzen, sondern nimmt immer beide zusammen. So kommt es, wie der Verfasser behauptet, daß die Frau, die sich einen länglichen Strich ins Gesicht macht und dabei oder dazu ein Liebespulver für einen bestimmten Mann herrichtet, nicht bei dem Glauben stehen bleibt, den wirklichen Phallus dieses Mannes im Gesicht zu haben, was wahrhaftig schon ein starkes Stück ist; sie geht noch viel weiter und bildet sich steif und fest ein, den ganzen Kerl, so wie er leibt und lebt, über ihrem Auge oder an ihrer Wange hockend umherzutragen. Denn das Ganze folgt dem Teil und ist in der Vorstellung der Primitiven unzertrennlich damit vereinigt.

Wir hätten also ein ungemein reizendes Bild, das uns hier der Verfasser vorzaubert. Ich überlasse es dem Leser, sich das Gegenstück dazu auszumalen, nämlich einen Mann, der sich einen Kreis ins Gesicht macht usw., und als Folge davon annimmt, nicht bloß ein wirkliches membrum muliebre, sondern seine Geliebte in höchst eigener Person oder in voller Figur auf seiner Backe oder Stirne oder vielleicht gar auf seiner Nase kleben zu haben.

Oder muß der Vorgang anders verstanden werden? Meint etwa die Geliebte ihren Geliebten über den ganzen Körper gestülpt zu haben, ähnlich wie wir ein Kleid anziehen? Dann könnte sie in ihrer Einbildung allerdings eher zweigeschlechtig werden. Ebenso würde auch der Liebhaber, der nach Vereinigung mit seiner Geliebten schmachtet, sich den Hergang denken.

Sonderbar wäre dabei nur, daß der längliche Strich oder der Kreis, die doch dieses einzigartige Kunststück veranlassen, bloß an einer bestimmten Stelle angebracht und nicht über den ganzen Körper verstreut sind. Und noch sonderbarer ist, daß die betreffenden Personen das alles als volle Wirklichkeit nehmen, obwohl es nur in ihrer Einbildung besteht.

Doch mache der Verfasser mit sich selbst aus, wie dieser Vorstellungsprozeß eigentlich aufzufassen ist! Ich kann ihm bloß das Zeugnis ausstellen, daß er hier wenigstens sich konsequent geblieben ist. Er muß aber ja sich hüten, nun auch noch ein Opfer seiner eigenen Einbildung zu werden und sich einzureden, daß die Gunantuna ihm wirklich auf diesem wilden Fluge seiner Phantasie folgen. Sie haben ihn in Wahrheit von allem Anfang an im Stich gelassen, wie ich oben nachgewiesen habe. Ihnen ist ein länglicher Strich oder ein Kreis nicht das Symbol des Phallus oder des membrum muliebre, viel weniger ein wirklicher Phallus oder ein wirkliches membrum muliebre und erst recht nicht ein ganzer Mann oder eine ganze Frau. Der Verfasser steht mit dieser Weisheit mutterseelenallein da, wenigstens soweit die Gunantuna in Betracht kommen.

Es nutzt ihm auch nichts, auf eine gewisse Zauberei zu verweisen, die die Gunantuna *a puta* nennen. Richtig ist, daß diese Zauberei bei ihnen vorkommt und daß dazu die Haare oder die Fingernägel benutzt werden, die sich eine Person abgeschnitten hat, oder die Exkremente, deren sie sich irgendwo entledigt hat, oder die Schalen von Arekanüssen, die sie gekaut hat usw.

Richtig ist auch, daß nach dem allgemeinen Dafürhalten ein Zauberer, der sich heimlich diese Dinge aneignet und sie behext, dadurch der betreffenden Person selbst Schaden zufügen soll. Richtig ist endlich, daß diese Dinge sorgfältig verborgen werden, um sie solchem Mißbrauch zu entziehen.

Aber der Glaube an diese Hexerei beweist ganz und gar nicht, daß die Gunantuna die Vorstellungen haben, die ihnen der Verfasser beilegt, nämlich daß sie die aufgelesenen Haare, Fingernägel, Exkremente, Arekanußschalen usw. mit der betreffenden Person „identifizieren", wenn diese Dinge bezaubert werden. Diese Dinge sind in der Auffassung der Gunantuna von der fraglichen Person vollständig losgelöst. Wird doch die *puta*-Zauberei an einem Orte vorgenommen, von dem die Person, der dadurch geschadet werden soll, vielleicht stundenweit entfernt ist.

Wenn trotzdem die Gunantuna dieser Hexerei eine „Rückwirkung" auf die betreffende Person zuschreiben, so geschieht das nicht, um es noch einmal zu wiederholen, weil sie annehmen, daß die Person wirklich in den behexten Dingen, die von ihr herrühren, steckt oder eins mit ihnen ist, sondern weil sie an die sogenannte „sympathetische" Zauberei glauben, die in „die Ferne" wirken soll oder auf eine „abwesende" Person gemünzt ist. Es ist gerade die Eigentümlichkeit dieser Zaubermethode, daß sie eine Wirkung auf jemand hervorbringen soll, der gar nicht gegenwärtig ist. Um nun diese beabsichtigte telepathische Wirkung in etwa glaubwürdig zu machen oder um ihr eine scheinbare Unterlage zu geben, wird ein Gegenstand genommen, der früher mit der Person, der man schaden will, irgendwie in Verbindung stand. Dann denkt man sich auf Grund der früheren Zusammengehörigkeit, die zwischen diesem Ding und der betreffenden Person bestand, die letztere selbst „in Mitleidenschaft" zu ziehen, obwohl sie weit weg sein mag, wenn man eine Hexerei über das Ding macht. Unter diesem Vorgang versteht man, was schon längst unter dem zutreffenden Namen „sympathetische Zauberei oder Hexerei" bekannt ist. Sie trat in der einen oder anderen Form in den meisten Ländern auf und ist, wie wir sehen, auch den Gunantuna nicht unbekannt. Denn die *puta*-Zauberei gehört in diese Kategorie.

Der Verfasser wird wohl jetzt selbst einsehen, daß er sich in seiner Auslegung getäuscht hat. Jedenfalls haben die Gunantuna die Ideen, die er ihnen beilegt, weder in ihrer *puta*-Hexerei noch in ihren Malereien.

45. Bei den Gunantuna gibt es auch kein Denken „kollektiver" Natur.

Die fünfte und letzte Eigenart primitiven Denkens sieht der Verfasser darin, daß es „kollektiver" Natur ist. Nach ihm bedeutet das, daß die „Einzelperson" ganz in die „Gruppe" aufgeht und nur mehr in und mit der Gruppe lebt, denkt und fühlt.

Veranschaulichen wir uns dieses sogenannte Prinzip einmal etwas zahlenmäßig, indem wir es auf die Gunantuna anwenden!

Dieser Stamm besteht aus rund 30.000 Seelen. Jedes Gebiet ist in zwei Heiratsklassen geteilt, die durch den ganzen Stamm hindurchgehen. Nur die Bevölkerung des kleinen Distrikts, genannt „Tanak", macht eine Ausnahme, da sie diese Zweiteilung nicht angenommen hat. Ich lasse aber dieses Gebiet

hier außer acht und spreche einfach in abgerundeten Zahlen. Wir wollen nun annehmen, daß jede Heiratsklasse gleich stark ist und 15.000 Seelen umfaßt. Danach würde jeder Gunantuna sich mit 14.999 anderen Männern, Frauen und Kindern, die zu seiner Heiratsklasse gehören, eins fühlen oder, wie der Verfasser anderswo sagt, sie sogar in sich verkörpern und, was das Wichtigste ist, seine eigene Persönlichkeit ganz und gar aufgeben und mit seiner Klasse völlig verschmelzen.

Als eine unmittelbare Folge davon müßten wir vollständigen Kommunismus innerhalb einer Heiratsklasse haben, da ja alle Personen, die zu ihr gehören, vollkommen eins sind und daher auch ihr Hab und Gut nur gemeinsam besitzen können. Sonst wäre es ja mit diesem Aufgehen in die eigene Heiratsklasse nur eitel Geflunker. Nach demselben Prinzip, wie übrigens der Verfasser noch ausdrücklich hervorhebt, müßte ferner jeder Gunantuna für all das haften, was diese 14.999 Personen seiner Heiratsklasse irgendwie verbrechen mögen.

Aber damit stimmen die Tatsachen nicht im geringsten überein, wie der Verfasser ebensogut weiß, wie ich. Nach dem Grundsatz „qui nimis probat, nihil probat" muß daher das Prinzip, das er aufstellt, verworfen werden.

Erstens gibt es bei den Gunantuna keinen Kommunismus, nicht einmal unter Brüdern, die doch im matriarchalen Klassensystem sich am nächsten stehen nach Mutter und Kind, geschweige denn unter anderen Verwandten und erst recht nicht unter allen Mitgliedern derselben Heiratsklasse. Mit anderen Worten, „die Einzelperson" behauptet bei den Gunantuna ihr volles und unabhängiges Recht, sofern es sich um den Besitz handelt, oder geht ganz und gar nicht in die nächste Verwandtschaft und noch weniger in die entferntere oder die ganze Heiratsklasse auf.

Ebenso ist es mit der Vergeltung. Die Einzelperson ist auch hier in erster Linie für ihre Vergehen haftbar. Nur wenn man ihrer nicht gut habhaft werden kann, müssen die Verwandten dafür büßen. Aber nie wird die ganze Heiratsklasse zur Rechenschaft gezogen.

Wahr ist an den Ausführungen des Verfassers nur, daß ein gewisses „Freundschaftsgefühl" zwischen den Mitgliedern einer Heiratsklasse besteht, weil sie sich einen gemeinsamen Ursprung zuschreiben, ohne jedoch ein gemeinsames Oberhaupt anzuerkennen. Aber dieses Freundschaftsgefühl ist bloß platonisch zwischen Personen, die weit voneinander entfernt wohnen und sich vielleicht nie treffen. Es verdichtet sich zwischen Leuten von derselben Heiratsklasse, die öfter miteinander verkehren. Am stärksten und ausgeprägtesten ist es natürlich zwischen nahen und selbst entfernteren Verwandten. Diese tauschen regelmäßig Geschenke unter sich aus, unterstützen einander bei Festen, springen für einander ein usw.

Um das noch hervorzuheben, einen größeren Zusammenhalt gaben den Mitgliedern einer Heiratsklasse, die in einem Distrikte wohnten, früher die Kriege. Wenn es galt, den gemeinsamen Feind, der immer aus Männern von der anderen Heiratsklasse bestand, abzuwehren oder an ihm Rache zu nehmen, so scharten sich alle zusammen unter der Führung des stärksten Mannes. Aber sobald der Kriegszustand zeitweilig vorüber war, löste sich

die ganze Gesellschaft wieder in Atome auf. Ist doch jedem Beobachter bekannt, daß es die Gunantuna nicht einmal dazu gebracht haben, sich in „regelrechten Dörfern“ anzusiedeln. Jeder lebt vielmehr mit seiner Familie für sich und noch dazu möglichst versteckt, um seine Haut bei der ersten Gefahr schnell in Sicherheit bringen zu können. Und dann spricht der Verfasser von einem alles beherrschenden kollektivistischen Denken! Nein, bei den Gunantuna geht die Einzelpersönlichkeit sicher nicht in die Gruppe auf; wenn irgendwo, dann ist bei ihnen die Einzelperson Trumpf und nicht die Gruppe.

Noch viel weniger fühlt sich der Gunantuna eins mit „Pflanzen, Tieren und sonstigen Naturwesen, wie Sonne und Mond“. Es gibt keine solche allgemeine Verbrüderung bei ihm. Sie wäre bloß denkbar, wenn er an eine Allbelebung oder -beseelung der Natur glaubte oder eine animistische Auffassung auf der ganzen Linie hätte. Das ist aber ganz und gar nicht der Fall, wie ich oben dargetan habe. Auch bedenkt der Verfasser nicht, daß in den meisten Fällen, wo der Gunantuna wirklich animistische Anschauungen bezüglich eines Tieres, einer Pflanze, eines Steines usw. hat, es sich um einen „feindlichen“ oder „übelwollenden Geist“ handelt, mit dem er sich eher alles andere als eins fühlt.

46. Resumé: Die fünf grundlegenden Thesen des Verfassers sind unzutreffend. Das Denken der Eingebornen ist nicht „alogisch“, „prälogisch“ oder „anders-logisch“.

Die fünf grundlegenden Thesen des Verfassers haben sich somit als ganz und gar unzutreffend herausgestellt, soweit die Gunantuna in Frage kommen, d. h. er hat nicht bewiesen, daß das Denken dieses Volkes vorherrschend auf dem geschlechtlichen Gebiet sich bewegt und das es identifizierend, partizipativ, animistisch und kollektiv ist in dem Sinne, wie er es behauptet. Kurz, es fehlt jeglicher Grund, warum wir das Denken dieses Stammes als nicht normal betrachten sollten. Die Gunantuna haben ihre Laster, sie leiden an Unwissenheit und huldigen in ihrem Gefolge mannigfachem Aberglauben und vor allem entbehren sie des Haltes einer höheren Religion. Aber das alles berechtigt uns nicht, ihr Denken als wesentlich verschieden von dem unserigen aufzufassen. Die Mängel, die ihrem Denken anhaften, müssen auf die eben angegebene Weise erklärt und hauptsächlich ihrer Ungebildetheit und Wildheit zugeschrieben werden. Im übrigen ist es aber derselbe Menschenverstand, der in ihnen und in uns tätig oder wirksam ist. Das folgt doch nachgerade aus der einfachen Tatsache, daß wir mit den Gunantuna genau so verkehren können wie mit unseresgleichen.

Es geht daher gar nicht an, von einem „alogischen“ oder „prälogischen“ oder, wie der Verfasser will, von einem „anders-logischen“ Denken in diesem Zusammenhang zu sprechen. Ließen die Forscher, der Verfasser eingeschlossen, die solche Behauptungen aufstellen, ihre Übertreibungen und falschen Theorien beiseite und vor allem beherzigten sie den doppelten, von mir ausgesprochenen Grundsatz, nämlich, die Eingebornen nicht schlechter zu machen, als sie sind, und nicht für dümmer auszugeben, als sie sind, dann würde das Gerede von einem alogischen, prälogischen oder anders-logischen Denken der Primitiven bald verstummen.

II. Einige Einzelheiten.

1. *To Kabinana* und *To Karvuvu.*

Der Hauptteil meiner Besprechung ist damit erledigt. Es erübrigt mir nur noch auf einige Einzelheiten einzugehen, die der Verfasser im weiteren Verlaufe seiner Untersuchungen anführt und den Gunantuna entnimmt.

S. 166 und 167 spricht er von der Stellung, die die beiden Kulturheroen *To Kabinana* und *To Karvuvu* bei diesem Stamme einnehmen. Er weist diese beiden Persönlichkeiten „zwei verschiedenen Heiratsklassen" zu, d. h. *To Kabinana* der hellfarbigen und *To Karvuvu* der dunkelfarbigen. Hier hat sich der Verfasser eine greifbare, wenn auch unbeabsichtigte Fälschung der Tradition dieses Volkes zuschulden kommen lassen. Die Überlieferung kennt nämlich diese beiden Heroen, obwohl sie in schroffem Gegensatz zueinander stehen, nur als „zwei Brüder"! Diese Auffassung soll die Gegenüberstellung um so wirkungsvoller machen. Ein ungleiches Brüderpaar ist überhaupt eine Erscheinung, der wir allenthalten in Melanesien begegnen.

Nun ist es aber ein Grundgesetz bei den Gunantuna, daß Brüder immer zu „derselben Heiratsklasse" gehören und nicht zu zwei verschiedenen. Wie kann also *To Kabinana* von einer Heiratsklasse sein und sein Bruder *To Karvuvu* von der anderen? So etwas ist nach dem eben erwähnten Grundgesetz, das die Abstammung regelt, einfach unmöglich. Der Verfasser handelt des langen und breiten von den beiden Heiratsklassen und scheint nicht einmal zu wissen, daß Brüder immer von derselben Klasse sind. Er hätte sich wahrhaftig keine größere Blöße geben können, als er es hier tut, wo er zwei Brüder zwei verschiedenen Heiratsklassen zuweist. Er braucht sich doch nur die erstbeste Mythe über diese beiden Männer anzusehen, um sich sofort von seinem Irrtum zu überzeugen. Mythe Nr. 2 in meiner Sammlung spricht es übrigens klar und unzweideutig aus, daß beide Brüder zu der „hellfarbigen Heiratsklasse" gehören. Mit *To Kabinana*'s Gutheißung heiratet *To Karvuvu* denn auch die erste Frau von der „dunkelfarbigen Heiratsklasse" — die die beiden Brüder eben erst ins Leben gerufen hatten — in Einklang mit dem Heiratsgesetz, das *To Kabinana* aufstellte, nämlich daß ein hellfarbiger Mann eine dunkelfarbige Frau und, umgekehrt, ein dunkelfarbiger Mann eine hellfarbige Frau heiraten solle. Nach dem Verfasser wäre der Vorgang genau entgegengesetzt gewesen, d. h. der „dunkelfarbige *To Karvuvu*" hätte eine „hellfarbige Frau" geheiratet. Wir haben hier einen anderen klaren Fall, wo der Autor einfach seine Ideen den Gunantuna fälschlich beilegt.

Weiter identifiziert er den *To Kabinana* mit der Sonne und seinen Bruder *To Karvuvu* mit dem Mond, und zwar mit dem Dunkelmond. Er kann aber zu diesen Aufstellungen bloß kommen, indem er vorher die beiden Brüder auseinanderreißt und sie zwei verschiedenen Heiratsklassen zuteilt, den *To Kabinana* der hellfarbigen und den *To Karvuvu* der dunkelfarbigen. Das verstößt jedoch, wie ich bereits bemerkt habe, in der schreiendsten Weise gegen die gesamte Überlieferung der Gunantuna. Damit ist auch von selbst dieser doppelten Annahme und den darauf aufgebauten Spekulationen, besonders der über die Zweigeschlechtigkeit des Mondes, der Boden entzogen.

Ebenso unbegründet ist, wenn der Verfasser die hellfarbige und die dunkelfarbige Heiratsklasse oder Blutreihe, die die Gunantuna annehmen, einfach mit einem Federstrich als ganz selbstverständlich dem Hellmond und dem Dunkelmond gleichstellt. Er stützt sich hier offenbar auf die von mir mitgeteilte und oben erwähnte Sage. Nun handelt es sich aber in dieser Sage nach dem klaren Wortlaut zunächst um die Scheidung der Bevölkerung in zwei verschiedene Lager oder Heiratsklassen auf der Grundlage eines Unterschiedes in der „Hautfarbe" der Stammutter jeder Heiratsklasse; die Stammutter der einen Klasse entsteht aus einer hellfarbigen Kokosnuß und hat deshalb eine helle Hautfarbe, die Stammutter der anderen Klasse dagegen entspringt aus einer dunkelfarbigen Kokosnuß und hat dementsprechend auch eine dunkle oder schwarze Körperfarbe. Danach unterscheiden die Gunantuna folgerichtig zwei Heiratsklassen oder Blutreihen, eine hellfarbige, die auf die hellfarbige Stammutter zurückgeht, und eine dunkelfarbige, die von der dunkelfarbigen Stammutter ihren Ursprung herleitet.

Dann wird in dieser Mythe kurz und bündig der Grundsatz erklärt, nach dem diese beiden Heiratsklassen oder Blutreihen bei der Ehe verfahren sollen, d. h. es wird das exogame Prinzip der Eheschließung zugrunde gelegt. Die Blutfolge ist matrilineal, wie es schon die Hervorhebung „der Stammutter" zur Genüge andeutet.

Es ist klar, daß *To Kabinana* das exogame Prinzip nur aufstellen konnte, nachdem er vorher die Existenz von zwei unabhängigen Heiratsklassen oder Blutreihen, von denen jede auf eine eigene Stammutter zurückgeht, unzweideutig dargetan hatte. In anderen Worten, bloß unter der Voraussetzung einer „polygenetischen" oder, was dasselbe ist, „totemistischen Ursprungsweise" der Bevölkerung, wie sie hier vorliegt, war „wirkliche Exogamie" möglich. Denn nun heiratete jeder, der nach der Vorschrift eine Ehe mit einer Person von der anderen Blutreihe einging, im wahren und eigentlichen Sinne „außerhalb seines eigenen Blutes" und in ein „fremdes Blut" hinein.

Das ist es auch und nichts anderes, was die totemistischen Eingebornen unter Exogamie oder Heirat außerhalb des eigenen Blutes verstehen: Sie setzen in diesem Falle immer mehrere, unabhängig voneinander entstandene Blutreihen voraus, die kreuzweise miteinander heiraten.

Bei dem gegenteiligen System aber, d. h. bei der „monogenetischen" oder „nichttotemistischen Ursprungsweise", die die ganze Bevölkerung von nur „e i n e r Stammutter" oder von „einem ersten Paar" ableitet, ist Exogamie im Sinne der totemistischen Eingebornen vollständig ein Ding der Unmöglichkeit. Denn alsdann ergibt sich naturnotwendig bloß „e i n e Blutreihe" für die gesamte Bevölkerung und folgerichtig muß jeder, der eine seiner Volksgenossinnen ehelicht, in „dieselbe Blutsreihe" oder in „sein eigenes Blut" hineinheiraten, entweder in nahen oder in entfernteren Verwandtschaftsgraden, da ja für die ganze Bevölkerung überhaupt nur „e i n e Blutreihe" besteht.

Das ist es, was die totemistischen Eingebornen mit „Endogamie", d. h. Heirat innerhalb des eigenen Blutes oder ganz allgemein mit „Inzest" bezeichnen.

Diesen grundlegenden Unterschied zwischen der totemistischen Heirats-

methode und der nichttotemistischen und ihren beiderseitigen Voraussetzungen kennt bei den Gunantuna jeder Knabe und jedes Mädchen. Auch wir müssen uns unbedingt diese doppelte Auffassung der totemistischen Eingebornen zu eigen machen, wenn wir an das Problem von Exogamie und Endogamie herantreten und es zu einer befriedigenden Lösung bringen wollen. Die beste Hilfe leistet uns da die vorliegende Mythe, die wahrhaft klassisch genannt werden muß und an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt. Alle anderen Lösungsversuche sind einfach Hiebe in die Luft oder ins Wasser.

Dem exogamen Prinzip zufolge, das in dieser Mythe verkündigt wird, nimmt der hellfarbige *To Karvuvu* die dunkelfarbige Frau zum Weib und nach demselben Prinzip heiratet später der dunkelfarbige *To Ulavun* die hellfarbige *ia Man*, die Schwester der beiden Brüder. Mit Berufung auf diese Mythe und die darin niedergelegte Lehre und Praxis ehelicht bei den Gunantuna auch bis auf den heutigen Tag ein Mann von der hellfarbigen Heiratsklasse oder Blutreihe immer eine Frau von der dunkelfarbigen Heiratsklasse oder Blutreihe und umgekehrt.

Was nun mit diesen ganz konkreten Angaben der Hellmond und der Dunkelmond zu tun haben und wie der Verfasser hier beide hereinbringen kann, ist mir ein vollständiges Rätsel. Er will doch nicht etwa behaupten, daß die hellfarbige Kokosnuß, aus der nach der Überlieferung die hellfarbige Stammmutter der hellfarbigen Heiratsklasse oder Geschlechtsreihe entstand, der Hellmond, und die dunkelfarbige Kokosnuß, aus der nach der Tradition die dunkelfarbige Stammutter der dunkelfarbigen Heiratsklasse oder Geschlechtsreihe hervorging, der Dunkelmond war und daß so „indirekt" die beiden Heiratsklassen auf den Hellmond und den Dunkelmond zurückgehen? Wenn er das annehmen sollte, so möchte ich ihn daran erinnern, daß nach dem Text, an dem nicht zu rütteln und zu deuteln ist, nicht der Hellmond und der Dunkelmond vom Himmel heruntergeholt wurden, sondern „wirkliche Kokosnüsse" von Palmen, die zu zwei verschiedenen Spielarten gehörten, die eine mit hellgelben und die andere mit dunkelgrünen Nüssen. Diese beiden Spielarten der Kokospalme sind heute noch in den Gehöften der Gunantuna anzutreffen, wie auch ihm selbst bekannt sein dürfte. Nach der Sage wuchsen diese Palmenarten auf den beiden Felseninselchen „Davapia", die in der Blanchebucht gelegen sind. Dort soll sich das in der Mythe erzählte doppelte Ereignis zugetragen haben. Auf einer dieser Inselchen, und zwar der niedrigeren, stehen heute noch Kokospalmen.

Auch wird der Verfasser wohl nicht in der hellfarbigen und der dunkelfarbigen Heiratsklasse „als solchen" den Hellmond und den Dunkelmond verkörpert sehen wollen, da ja doch damit offenbar Menschen von Fleisch und Blut gemeint sind, aus denen diese beiden Heiratsklassen bestehen. Diese beiden Klassen wurden ursprünglich auseinander gehalten auf der Basis einer verschiedenen Körperfarbe, einer helleren und einer dunkleren, die sie kennzeichnete und von der entsprechend gefärbten Stammutter jeder Heiratsklasse herrührte. Solch ein Unterschied in der Färbung der Haut wird allenthalben von den Eingebornen des Bismarck-Archipels erwähnt und ist auch von den Forschern festgestellt worden. Wir haben es also hier mit einer weiteren

Tatsache zu tun, an der wir nicht vorbeikommen können. Bei den Gunantuna ist nun allerdings im Laufe der Zeit der Unterschied in der Hautfarbe zwischen den beiden Heiratsklassen so gut wie verwischt worden, aber immerhin noch daran erkenntlich, daß es auch heutigen Tages noch unter ihnen Individuen gibt, von denen die einen heller und die anderen dunkler sind. Ein hellfarbiges Mädchen, wie auch der Verfasser weiß, wird immer für schöner gehalten als ein dunkelfarbiges und muß auch teurer bezahlt werden, wenn es einer ehelichen will. Das beweist doch zur Genüge, daß wir in dieser Frage etwas ganz Konkretes vor uns haben, das sich direkt auf den Volksschlag selbst bezieht. Jedenfalls ist dieser Unterschied in der Färbung der Haut ein für allemal ausgesprochen und festgelegt in der Terminologie, mit der die beiden Heiratsklassen oder Blutreihen in dieser Mythe und auch sonst bezeichnet werden. Das ist eine letzte Tatsache, die sich nicht ohne weiteres beiseite schieben läßt.

Woher soll also nach diesen Ausführungen die Gleichstellung der hellfarbigen und der dunkelfarbigen Heiratsklasse mit dem Hellmond und dem Dunkelmond in der Auffassung der Gunantuna kommen? Ich kann nicht den geringsten Anhaltspunkt für diese Theorie entdecken. Auch bin ich sicher, daß der Eingeborne, der mir diese Sage erzählte und im angegebenen Sinne erklärte, was noch besonders ins Gewicht fällt, ja ausschlaggebend ist, ganz und gar nichts wußte von der eigentümlichen Deutung, die hier der Verfasser auf eigene Faust vorbringt.

Um nun selbst noch kurz Stellung zu dieser Mythe zu nehmen, so hat nach meinem Dafürhalten den Anstoß zur Einführung des Zweiklassensystems unter den Gunantuna eine kleine Gruppe hellfarbiger Zuwanderer gegeben, die malaiisches Blut in ihren Adern hatten. Diese hellfarbigen Leute, die mit dem Zweiklassensystem bereits vertraut waren, kamen auf ihren Wanderfahrten zu den Gunantuna mit vorwiegend dunkler Hautfarbe, siedelten sich wenigstens vorübergehend an und führten unter ihnen dasselbe zweiteilige System ein, das dort noch unbekannt war. Sie legten dieser Zweiteilung einen Unterschied in der Hautfarbe zugrunde, da ja selbst bei einer Bevölkerung mit vorherrschend dunkler Färbung auch hellere Individuen unterlaufen, die immer als Schönheiten gelten. Die eine Heiratsklasse wurde daher die der Hellfarbigen genannt, wozu sich natürlich in erster Linie diese hellfarbigen Fremden selbst rechneten, und die andere die der Dunkelfarbigen. Eine Mythe wurde dann erfunden, um den verschiedenen Ursprung der beiden Heiratsklassen zu veranschaulichen. Es ist die Mythe, die in meiner Sammlung enthalten ist. In dieser Mythe wird die Entstehung der Stammutter jeder Klasse erklärt, da die Gunantuna Mutterfolge annehmen. Ein Stammvater war da bedeutungslos. Kurz, wir hätten hier ein Beispiel, das uns zeigt, wie das Zweiklassensystem verbreitet wurde.

Nach dem Verfasser soll die dunkelfarbige Heiratsklasse überwiegend „weiblich" gedacht sein, d. h. die Mann-Weib-Klasse darstellen, und den *To Karvuvu* als ihr Obertotem verehren. Das Gegenstück dazu bildete die hellfarbige Heiratsklasse mit vorzüglich männlichem Charakter oder die Weib-Mann-Klasse. Ihr Obertotem wäre *To Kabinana.*

Das ist natürlich alles Phantasie, da es in direktem Widerspruch zu der

Überlieferung der Gunantuna steht. Es lohnt sich daher auch nicht der Mühe, ein Wort der Kritik über diese Aufstellungen zu verlieren. Nur eines möchte ich bemerken, nämlich daß es mir ein vollständiges Rätsel ist, wie der Verfasser der einen Heiratsklasse einen überwiegend weiblichen und der anderen einen vorherrschend männlichen Charakter zuschreiben kann, da doch beide Heiratsklassen mit „Ahnfrauen" beginnen. Und noch mehr überrascht es mich, daß er an die Spitze der beiden Klassen je einen Mann als Obertotem stellt, als ob wir es bei den Gunantuna mit „Vaterfolge" zu tun hätten. Was für eine Verwirrung!

Was wir von dem Zweiklassensystem der Gunantuna halten müssen, habe ich bereits in meinem Artikel über „Totemismus im Bismarck-Archipel" [15] gesagt: Die Ausführungen des Verfassers haben nichts daran geändert.

Vor wie nach können wir die Teilung in zwei Klassen, wie sie im Bismarck-Archipel vorkommt, nicht von Totemismus als solchem trennen, sondern müssen sie als von ihm angeregt, ja als den Kern dieses ganzen Systems betrachten. Denn bevor der Totemismus zu einer anderen Einteilungsform schritt, nahm er seinen Weg über die Zweiteilung, weil sie die einfachste, natürlichste und grundlegende ist.

Das Zweiklassensystem der Gunantuna kann noch aus dem weiteren Grunde von Totemismus als solchem nicht losgelöst werden, da doch die Art und Weise, wie es den Ursprung der beiden Stammütter der zwei Heiratsklassen erklärt, echt totemistisch ist, nämlich beide kommen aus einem verschiedenen Totem hervor, die eine aus einer hellfarbigen Spielart der Kokosnuß, um die helle Hautfarbe anzudeuten, und die andere aus einer dunkelfarbigen Spielart, um die dunkle Körperfärbung auszudrücken. Das ist eine totemistische Entstehungslehre, wie sie klarer und deutlicher nicht ausgesprochen werden kann. Wenn wir daher im Zusammenhang mit dem Zweiklassensystem der Gunantuna von einem Totem reden wollen, so kann es nur die hellfarbige Kokosnuß und nicht die Sonne für die hellfarbige Klasse, und die dunkelfarbige Kokosnuß, und nicht der Mond, für die dunkelfarbige Klasse sein. Die hellfarbige Klasse wird auch ursprünglich sich der hellfarbigen Kokosnuß und die dunkelfarbige Klasse der dunkelfarbigen Kokosnuß enthalten haben, um die Lehre von der Vermeidung der Blutschande noch ausdrücklich einzuschärfen, wie ich oben ausgeführt habe. Später kamen aber diese beiden Totems wegen Unzuträglichkeiten, die sich ergaben, in Wegfall, da ja die Kokosnuß als solche, die hellfarbige Spielart sowohl als die dunkelfarbige, für die Ernährungsfrage zu wichtig war, besonders nachdem die Bevölkerung zugenommen hatte. So ging man in einigen Distrikten dazu über, an Stelle der hellfarbigen und der dunkelfarbigen Kokosnuß den Seeadler und den Fischadler als Totem anzunehmen, weil diese Vögel für den Unterhalt nicht in Betracht kamen. Andere Gebiete folgten jedoch diesem Beispiel nicht, da es in der Überlieferung nicht begründet war, und gaben daher das Speiseverbot, das gewöhnlich mit Totemismus verknüpft ist, aber ganz und gar nicht einen

[15] Joseph Meier, M. S. C., Der Totemismus im Bismarck-Archipel, „Anthropos", Bd. XIV—XV, Heft 1, 2, 3, 1919—1920.

wesentlichen Bestandteil dieses Systems ausmacht, überhaupt auf. Das würde auch erklären, warum in der Mythe von einem Speiseverbot nicht mehr die Rede ist. Übrigens gibt uns der Verfasser selbst nirgends eine Erklärung für diesen weitverbreiteten Brauch.

Einen dritten Grund, warum das Zweiklassensystem der Gunantuna eins ist mit Totemismus, müssen wir darin sehen, daß es alle Elemente des Totemismus enthält, als da sind: erstens die Abstammung von einem Totem und die ursprüngliche Enthaltung von diesem Totem, zweitens die Zusammenfassung all der Personen, die von derselben Stammutter ihren Ursprung herleiten, in eine Klasse, und drittens das Heiratsverbot zwischen den Mitgliedern einer Klasse, d. h. Ehe und Geschlechtsverkehr sollen nicht endogamisch, sondern exogamisch sein. Das alles wird in der Mythe, die uns die Einführung des Zweiklassensystems bei den Gunantuna berichtet, klar und unzweideutig ausgesprochen. Danach ist auch der Zweck dieser Einrichtung offenkundig, nämlich es soll um jeden Preis die Schändung des eigenen Blutes dadurch vermieden werden. Mit anderen Worten, ein Mann und eine Frau von der hellfarbigen Heiratsklasse sollen nicht miteinander geschlechtlich verkehren, weil sie dadurch ihr eigenes Blut schänden würden, aber nicht, wie der Verfasser behauptet, weil sich beide als „Männer" betrachten und folglich Homosexualität treiben würden, wenn sie sich miteinander vergingen. Kein Gunantuna hat so eine Auffassung.

Aus dem gleichen Grunde sollen ein Mann und eine Frau von der dunkelfarbigen Heiratsklasse keinen Geschlechtsverkehr miteinander haben, nämlich um das eigene Blut nicht zu entweihen, aber nicht, wie der Verfasser sagt, weil sich beide als „Frauen" betrachten und daher Sapphismus treiben würden, wenn sie miteinander geschlechtlichen Umgang hätten. Auch diese Ansicht ist den Gunantuna völlig fremd. Sie sprechen in beiden Fällen nur von „Blutschande" und nichts anderem.

Kurz, der Autor ist mit seiner Erklärung ganz und gar auf dem Holzweg. Die Grundidee, warum die Gunantuna Geschlechtsverkehr zwischen Blutsverwandten verbieten, ist dieselbe wie bei uns, d. h. sie sehen darin eine Entweihung des eigenen Blutes. Nur rechnen die Gunantuna die Zugehörigkeit zu demselben Blut oder die Blutfolge und weiterhin die Blutreihe anders wie wir, nämlich bloß einseitig durch die weibliche Linie mit vollständigem Ausschluß der männlichen, die es bei ihnen gar nicht gibt. Denn kein Mann pflanzt bei ihnen sein Blut fort, sondern nur die Frau, wie ein Mann auch folgerichtig sein Blut nicht von seinem Vater hat, sondern von seiner Mutter.

Es gibt nun innerhalb der einzelnen Gebiete, und das heißt innerhalb des ganzen Stammes, nur zwei solcher Blutreihen oder Heiratsklassen, wie man sie genannt hat, von denen jede konsequent mit einer Ahnfrau beginnt. Die Blutfolge ist dieselbe für beide Heiratsklassen. Welche Personen in diesem System nach unseren Begriffen als Blutsverwandte gelten, zwischen denen Geschlechtsverkehr untersagt ist, habe ich des näheren in meiner Schrift über „Adoption among the Gunantuna", S. 6, angegeben. Danach stehen sich in unserer Frage innerhalb beider Heiratsklassen immer ein Mann und eine Frau gegenüber, wie Sohn und Mutter, Bruder und Schwester usw., die nicht miteinander

geschlechtlich verkehren dürfen. Was aber der Verfasser ausführt, nämlich daß innerhalb der hellfarbigen Heiratsklasse Sohn und Mutter, Bruder und Schwester usw. „zwei Männer" und innerhalb der dunkelfarbigen Heiratsklasse „zwei Frauen" sein sollen, stellt alles gesunde Denken auf den Kopf und ist einfach widersinnig.

Auch mit „Seelenglauben", den der Autor mit Totemismus verquickt, hat das Zweiklassensystem der Gunantuna nichts zu tun. Der Ursprung der Menschenseele ist eine Frage für sich, die bei diesem Stamm überhaupt nicht in Erwägung gezogen wird. Das Dasein der Seele wird einfach angenommen; woher sie kommt, darum kümmert sich niemand, wohl aber, wohin sie nach dem Tode geht. Jedenfalls verdankt im Glauben der Gunantuna die Seele ihre Existenz nicht irgendeinem Totem. Sonst könnten sie ja nicht gegenwärtig in den meisten Gebieten ihr ursprüngliches Totem aufgegeben haben.

Das deutet ferner bereits zur Genüge an, daß nach den Gunantuna auch kein Zusammenhang zwischen den Mitgliedern einer Heiratsklasse und ihrem ursprünglichen Totem besteht, d. h. der Kokosnuß, aus der die Stammutter der betreffenden Heiratsklasse entstanden ist. Mit der Hervorbringung dieser Person war die Rolle des Totems erschöpft. Mit anderen Worten, die Gunantuna wollen bloß den „Ursprung" der beiden Heiratsklassen erklären und das tun sie, indem sie die Entstehung der Ahnfrau jeder Heiratsklasse aus einem verschiedenen Totem berichten. Das war ein wunderbarer Vorgang, ähnlich der Erschaffung des ersten Menschen. Die Personen, die nachher kamen, entstanden aber auf natürliche oder normale Weise. Das Totem hatte nichts mehr mit ihrer Geburt zu tun.

Was daher der Verfasser über die Verbindung von „Seelenglauben" mit Totemismus und über die „Identifizierung" der Mitglieder einer Klasse mit ihrem Totem sagt, mag stimmen für andere Völker, trifft aber sicher nicht bei den Gunantuna zu. Übrigens hat er gar nicht bewiesen, daß diese beiden Elemente wirklich zum Wesen des Totemismus gehören.

Wie er aber die Entstehung der sogenannten „Lebenskeime" oder der „Menschenseelen" erklärt, nämlich aus einer Selbstbefruchtung des zweigeschlechtlichen Totems oder Urtotems, zeigt, daß er den Sinn des totemistischen Systems überhaupt nicht verstanden hat. Denn dieser Selbstbefruchtungsprozeß wäre doch genau so eine Schändung des eigenen Blutes, wie wenn ein Mann und eine Frau von derselben Heiratsklasse miteinander geschlechtlich verkehrten. Das ist es aber gerade, was das totemistische System verabscheut und um jeden Preis vermeiden will, d. h. endogamen Geschlechtsverkehr. Und diesen nimmt der Verfasser für das zweigeschlechtige Totem oder Urtotem durch einen Selbstbefruchtungsakt an, der ich doch nur auf das eigene Blut beziehen oder innerhalb desselben Blutes stattfinden kann. Das totemistische System würde danach in schreiendstem Widerspruch mit sich selbst stehen. Eine mißglücktere Erklärung von Totemismus ist daher gar nicht denkbar als die, die der Verfasser hier vorschlägt.

2. *Tubuan*-Maske und *Dukduk*-Maske.

Ebenso mißlungen ist die Deutung, die er uns S. 167 von der Tubuan- und der Dukduk-Maske der Gunantuna gibt. Bekanntlich stellen nur Männer,

die vorher eingeweiht worden sind, diese Masken her und tanzen auch allein damit, aus dem einfachen Grunde, weil nur Männer befähigt sind, öffentliche Kulthandlungen vorzunehmen, wozu auch das Maskenwesen gehört. Auch hat jede Heiratsklasse gewöhnlich ihre eigenen Masken.

Zunächst können nun diese beiden Maskenarten, wie der Verfasser es tut, nicht in einem Atemzug mit *To Kabinana* und *To Karvuvu* genannt werden, da wir keinen Beweis dafür haben, daß sie zur Zeit dieser Kulturheroen schon bekannt waren. Alles weist vielmehr auf einen späteren Ursprung dieser Masken hin.

Dann haben Tubuan- und Dukduk-Masken direkt nichts mit Totemismus zu tun, wie es uns der Verfasser glauben machen will, da sie ausgesprochenermaßen nur dem „Ahnenkult" dienen, der seinerseits mit Animismus zusammenhängt.

Die Tubuan-Maske, wie es schon der Name *a tubuan* = altes Weib andeutet, ist in der Anschauung der Gunantuna die Verkörperung einer „verstorbenen Frau", die sich während ihres Lebens eines gewissen Ansehens erfreute und in hohem Alter starb. Darum heißt es *a tubuan a tadar na vavina* = die Tubuan-Maske stellt eine reiche Frau vor. Das zeigt bereits an, daß wir es in dieser Maske nicht mit einem „Zweigeschlechterwesen" zu tun haben, wie der Verfasser behauptet, sondern mit einem „eingeschlechtigen Wesen", nämlich einer Frau.

Diese Frau war ursprünglich die „Mutter" des Besitzers, der sie in einer Maske wieder aufleben ließ. Mit anderen Worten, das Erscheinen der Tubuan-Maske war gleichbedeutend mit der Wiederkehr des Geistes dieser Person aus dem Totenreich. Daher heißt es *i tut ra tubuan* = es steht oder lebt auf die verstorbene Frau, die in der Maske verkörpert wird und wiederum, wenn die Maske beiseite gelegt oder zerstört wird bis auf das Kopfstück, das man immer aufbewahrt, *i tar mat ra tubuan* = die Frau, die in der Tubuan-Maske auflebte, ist wieder gestorben, d. h. ihr Geist ist wieder fortgegangen.

Das alles besagt schon hinreichend, daß die Gunantuna in der Person, die mit der Tubuan-Maske tanzt, nicht „einen Mann" sehen, sondern „den Geist" dieser verstorbenen Frau. So wird es wenigstens den Uneingeweihten weisgemacht und darin besteht in Wirklichkeit das ganze Geheimnis. Zu diesem Zwecke bekleidet sich der Tänzer mit einem Blattüberwurf, der so zu sagen seine eigene Persönlichkeit verhüllen oder verwischen und die des wiedergekehrten Geistes der verstorbenen Frau vortäuschen soll. Natürlich sind die Uneingeweihten nicht so dumm, den wahren Sachverhalt zu verkennen. Aber offen dürfen sie das nicht aussprechen, in früheren Zeiten wären sie deshalb umgebracht worden. Auch die Mitglieder des Tubuan-Bundes selbst, obwohl sie den ganzen Hergang genau durchschauen, werden von den betreffenden Masken nur als von wiederkehrenden Geistern reden. Übrigens scheint das auch der Verfasser anzunehmen. Denn S. 256 sagt er, daß nach der Auffassung der Gunantuna der Tubuan und der Dukduk „Geister" sind. Das schließt aber vollständig aus, daß sie in der Tubuan-Maske — und dasselbe gilt von der Dukduk-Maske — ein Zweigeschlechterwesen sehen, wie er wieder und wiederum erklärt. Denn die Persönlichkeit des Tänzers verschwindet und

an seine Stelle tritt der wiederkehrende Geist dieser Frau. Sonst kann ja die Maske gar nicht als „ein Geist" aufgefaßt werden. Woher soll also die Zweigeschlechtigkeit kommen, da doch nur „ein Wesen" in der Maske steckt, nämlich der Geist dieser Frau?

Noch viel weniger hat der Verfasser recht, wenn er sagt, daß die Blattbekleidung des Tänzers den „weiblichen Geschlechtsteil" vorstellt, weil sie eine Hülle ist. Nein, die Blattbekleidung bedeutet offenbar das nicht, sondern ist in der Anschauung der Gunantuna einfach „der Leib", den der Geist anzieht, wenn er, wie sie glauben, wiederkehrt, und die Maske, die er dazu aufsetzt, stellt das Gesicht und den Kopf dar. Das sind die Ideen, die die Gunantuna von dem Blattkleid und der Maske haben. Blattwerk im besonderen wurde als Bekleidung gewählt, um das Gefieder von Vögeln, vor allem das des Kasuars, vorzutäuschen. Der Kasuar wird ja auch auf auffällige Weise in den Tanzbewegungen nachgeahmt. Man denkt sich also den wiederkehrenden Geist nicht in einer Hülle ähnlich der unseres Körpers, der schwer nachzubilden war, sondern in einer Hülle ähnlich der eines Vogels, dessen Gefieder leichter nachgemacht werden konnte.

Das Gegenstück zum Tubuan ist der Dukduk. Wenn eine Dukduk-Maske allein hergestellt wird, so bedeutet sie von Haus aus den Geist eines „verstorbenen Mannes", und zwar den Geist des mütterlichen Onkels des Besitzers. Der Bruder der Mutter spielt ja in den sozialen Verhältnissen der Gunantuna eine wichtige Rolle und überschattet den Vater, wie ich ausführlich in meiner Abhandlung über „Adoption among the Gunantuna" S. 25 ff. dargetan habe. Außerdem gehört der Bruder der Mutter zu derselben Heiratsklasse wie sein Neffe, aber nicht der Vater, der immer von der anderen Heiratsklasse ist. Da der Ahnenkult nun genau den Heiratsklassen angepaßt wird, so erklärt sich, warum nicht „der Vater" in einer Maske dargestellt wird, wohl aber „der mütterliche Onkel", der an die Stelle des Vaters tritt.

Gewöhnlich finden wir aber eine Dukduk-Maske zusammen mit einer Tubuan-Maske. Die Dukduk-Maske verkörpert dann ursprünglich den Geist des „Sohnes" der Frau, die in der Tubuan-Maske dargestellt wird. Das sagt uns mit einem Schlag, warum es bei den Gunantuna heißt *a tubuan i kava ra dukduk* = der Tubuan gebiert den Dukduk. Wir müssen diesen Ausspruch dahin verstehen, daß die Mannsperson, die in der Dukduk-Maske repräsentiert wird, der „leibliche" Sohn der Frau ist, die in der Tubuan-Maske verehrt wird. So kommen die Gunantuna dazu, zu sagen, daß die Tubuan-Maske die Dukduk-Maske „geboren" hat, weil die eine die Mutter verkörpert und die andere ihren Sohn.

Eine genaue Beschreibung des ursprünglichen Herganges wird uns noch besser diese Ausdrucksweise der Gunantuna erklären.

Zuerst wurde eine Tubuan-Maske gemacht. Das tat, wie wir gehört haben, der Sohn einer angesehenen Frau nach ihrem Ableben. Der Sohn war natürlich selbst ein reicher Mann. Denn nur solche können sich den Luxus leisten, ihre Mutter in einer Tubuan-Maske wieder erstehen zu lassen, da die Erwerbung dieser Maske und das ganze Drum und Dran mit großen Auslagen verbunden ist.

Dann starb auch der Sohn dieser Frau und hinterließ seinem Erben, d. h. seinem Neffen schwesterlicherseits, seinen ganzen Besitz, darunter auch das Kopfstück der Tubuan-Maske, das, wie bemerkt, immer aufbewahrt wird. Der Neffe, der ebenfalls zu den reichen Männern zählte, erwarb seinerseits eine Dukduk-Maske, die seinen verstorbenen Onkel wieder auferstehen lassen sollte. In welchem Verwandtschaftsverhältnis stand nun die Frau, die in der Tubuan-Maske dargestellt wurde, zu dem Manne, den die Dukduk-Maske verkörperte? Offenbar in dem von Mutter und Sohn. Denn die Tubuan-Maske stellte die weibliche Person vor, die den Mann geboren hatte, der in der Dukduk-Maske wieder auflebte. Dieses Verwandtschaftsverhältnis drückten die Gunantuna aus, indem sie sagten, wie bereits erwähnt, *a tubuan i kava ra dukduk.*

So muß der tiefere Sinn dieser Worte verstanden werden und nicht, wie der Verfasser irrtümlich S. 109 annimmt, daß ein Weib ohne Mann oder infolge ihrer angeblichen Zweigeschlechtigkeit durch Selbstbefruchtung geboren habe. Die fragliche Frau hatte bei ihren Lebzeiten einen Ehemann, der von der anderen Heiratsklasse war und so gebar sie einen Sohn auf ganz natürliche Weise durch exogamen Geschlechtsverkehr und nicht durch endogame Selbstbefruchtung. Dieser ihr Sohn wurde dann nach seinem Ableben in der Dukduk-Maske dargestellt, nachdem sie selbst vorher von ihm in einer Tubuan-Maske verkörpert worden war. Das allein erklärt uns auch, warum die Gunantuna von der Tubuan- und der Dukduk-Maske als Mutter und Sohn schlechthin sprechen und warum in der Regel immer eine Dukduk-Maske der Tubuan-Maske beigesellt ist. Dabei überragt aber die Dukduk-Maske, obwohl sie erst später hinzukommt, die Tubuan-Maske aus dem einfachen Grunde, weil die erstere einen Mann darstellt und die letztere eine Frau und bei den Gunantuna der Mann immer der Frau vorgeht.

Ebensowenig trifft die Beschreibung zu, die uns der Verfasser S. 235 davon gibt, warum die Gunantuna zwischen der Tubuan-Maske und der Dukduk-Maske das Verwandtschaftsverhältnis von Mutter und Sohn annehmen. Auch kann sich der Vorgang nicht so abgespielt haben, wie ihn der Autor berichtet. Ich bin zufällig mit *To Kakao,* der die betreffende Maske machte, sehr gut bekannt. War er doch für fünf Jahre mein Nachbar und mein bester Freund. Er teilte mir im voraus mit, als er an der Herstellung der Maske arbeitete, daß er einen ganz neuen Plan gefaßt habe und damit all seine Landsleute zu verblüffen hoffe. Die Neuheit des Planes bestand darin, daß er an einer Tubuan-Maske zwei kleine Dukduke anbringen wollte zum Schmuck, was bis dahin nirgendwo geschehen war.

So verfertigte er denn auch eine Tubuan-Maske, an der seitlich zwei kleine „Dukduke" sich befanden. Sie waren bloß als ein Anhängsel oder ein Zierat gedacht zu der eigentlichen Tubuan-Maske, die *To Kakao*'s verstorbene Mutter wieder aufleben lassen sollte. Die Maske, als sie erschien, erregte auch allgemeines Aufsehen. *To Kakao* ist aber vorher mit der Maske nicht zum Ufer gezogen, da er ja eine beträchtliche Strecke davon im Inland lebte. Noch viel weniger ist er mit der Tubuan-Maske „ins Meer" hinausgefahren, damit sie dort die beiden kleinen Dukduke gebäre. Denn die Tubuan-Maske wird grund-

sätzlich nicht im Kanu in der See umhergefahren, auch wird damit nicht auf dem Ausleger des Kanus getanzt. Beides ist das ausschließliche Vorrecht der „Dukduk-Maske", die der Überlieferung nach am Ufer aufkam und daher auch allein im Kanu umherfahren *(i kavai)* und auf dem Ausleger tanzen darf, während die Tubuan-Maske im Inland erfunden wurde und deshalb „der See unkundig" ist. Was ich hier sage, ist doch allbekannt. Der Verfasser scheint das aber unbegreiflicherweise gar nicht zu wissen. Jedenfalls kann sein Bericht nicht stimmen.

Wie der Tubuan, so ist auch der Dukduk kein Zweigeschlechterwesen. Es heißt vom Dukduk *a dukduk a tadar na tutana* = der Dukduk verkörpert einen reichen Mann (der verstorben ist und in der Maske wieder auflebt). Das ist doch klar: Wir haben es hier bloß mit dem Geiste eines verstorbenen Mannes zu tun. Wie soll da ein Zweigeschlechterwesen hineinkommen?

Ferner, genau so wie beim Tubuan, ist der Tänzer nicht ein „Mann", sondern der „Geist" selbst, der in diesem Aufputz erscheint. Die Blattbekleidung stellt auch nur die körperliche Hülle dar, in der der Geist auftritt und nicht den weiblichen Geschlechtsteil und versinnbildet wieder das Gefieder eines Vogels [16]. Darum heißt das Blattkleid schlechthin *a ivuna* = das Gefieder sein. Von einem Vogel, der ein struppiges Gefieder hat, sagen übrigens die Gunantuna *i dukduk ra ivuna* = es ist struppig das Gefieder sein! Hier haben wir selbst das Wort, mit dem die Maske als solche bezeichnet wird, nämlich *a Dukduk* = der Struppige.

Den Vogel, der damit in erster Linie gemeint ist, kennen wir schon: es ist der Kasuar mit seinem langen, struppigen Gefieder. Daher heißt auch einer, der in das Maskenwesen eingeweiht ist, *a bul beo* = ein Knabe, Bursche oder Mann, der das Geheimnis des Vogels oder das Maskenwesen kennt. Das ist natürlich bloß eine exoterische Benennung. Denn die Maske stellt keinen Vogel dar, sondern den Geist einer verstorbenen Person, der in dieser Gestalt erscheint.

3. Doppelmaske.

Ebensowenig können wir ein „Zweigeschlechterwesen" in einer „Doppelmaske" sehen, d. h. in einer Maske mit einem Janus- oder doppelten Gesicht, einem Mannsgesicht und einem Frauengesicht. Der Verfasser erwähnt diese Doppelmaske in einer Anmerkung zu Bild 8. Es ist klar, daß wir es hier bloß mit einem Notbehelf zu tun haben. Um die Auslagen zu sparen, die die Anschaffung zweier Masken, nämlich einer Tubuan-Maske und einer Dukduk-Maske, verursacht haben würde, hat man beide in einer Maske vereinigt. Was

[16] Damit würde auch übereinstimmen, was der Verfasser S. 228 berichtet, nämlich daß die Dukduk-Tänzer „Nashornvögel" in der Hand tragen, obwohl nicht ersichtlich ist, ob es wirkliche ganze Nashornvögel sein sollen oder bloß der Kopf mit dem Schnabel oder gar nur ein Schnitzwerk. Ich persönlich habe nie so etwas beobachtet und weiß daher auch nicht, ob diese Mitteilung stimmt und woher sie der Verfasser hat. Jedenfalls ist aber der Nashornvogel ebensowenig ein Zweigeschlechterwesen wie der Dukduk selbst. Die Gunantuna kennen ein Männchen und Weibchen vom Nashornvogel, aber keinen, der beide Geschlechter in sich vereinigt.

daher von zwei getrennten Masken gilt, muß auch auf diese Doppelmaske angewandt werden. Mit anderen Worten, es ist immer „nur ein Geist", der in dieser Maske auftritt, nie beide zusammen. Das geht unzweideutig aus dem erläuternden Text hervor. Daher kann auch kein doppelgeschlechtiges Wesen in Frage kommen. Die oben erwähnte Maske des *To Kakao* war überhaupt keine Doppelmaske, sondern nur eine Tubuan-Maske mit zwei kleinen Dukduken als Schmuck. Es konnte also auch da sich um kein Zweigeschlechterwesen handeln.

4. Hahnenfeder.

Die Bemerkung, die der Verfasser am Ende seiner Note beifügt, nämlich daß die Hahnenfeder, die dem Kopfstück der Dukduk-Maske aufgesteckt ist, das membrum virile und die Kreise im Gesicht der Tubuan-Maske den weiblichen Geschlechtsteil bedeuten, ist selbstverständlich aus der Luft gegriffen. Nichts in der Sprache der Gunantuna rechtfertigt diese doppelte Annahme. Die Hahnenfeder ist ein beliebter Schmuck, den sich jeder Gunantuna-Mann, besonders bei feierlichen Anlässen, gern ins Haar bindet, genau so, wie wir einen Hut mit Federn verzieren, weil es eben schön aussieht. Deshalb wird die Hahnenfeder auch einer Dukduk-Maske auf den Kopf gesteckt. Ebenso ist klar, daß die Ringe an der Tubuan-Maske nur die Augen versinnbilden und nichts anderes. Daher heißen diese Ringe auch, wie ich schon einmal angegeben habe, *a kiau na matana* = das Ei des Auges oder das Auge schlechthin. Der weibliche Geschlechtsteil wird nie mit diesem Ausdruck bezeichnet, wie ich gleichfalls betont habe.

Übrigens sollte der Verfasser doch nachgerade den Gunantuna so viel anatomische Kenntnisse zutrauen, daß sie sich nicht einbilden, ein Mann trage seinen Geschlechtsteil auf dem Kopf und eine Frau den ihrigen im Gesicht. Ich möchte gern den Ausbruch des Gelächters hören, mit dem die Gunantuna diese Mitteilung des Verfassers aufnehmen würden. Hält er wirklich diese Leute für so dumm? Nun, dann erinnere ich ihn an das, was ich oben gesagt habe: Sie sind fähig, ohne weiteres den Spieß umzudrehen. Jedenfalls ist die Erklärung, die er uns wieder und wieder von der Tubuan- und Dukduk-Maske gibt, ganz und gar daneben und muß rundweg abgelehnt werden. Falsch ist auch, was er S. 167 über die Männer sagt, die Frauennamen tragen, nämlich daß sie alle zur „dunklen Heiratsklasse" gehören, genau so wie *To Karvuvu*. Von *To Karvuvu* haben wir schon gehört, daß er, entgegen dem, was der Verfasser behauptet, nach der Überlieferung der Gunantuna der „hellfarbigen Klasse" zugerechnet werden muß. Und was die Männer angeht, die Frauennamen tragen, so kommen sie in Wirklichkeit bei beiden Heiratsklassen vor. Werden doch auch Männer beider Heiratsklassen und nicht bloß die der dunkelfarbigen in den Iniet- (oder *Iñiet-*) Bund aufgenommen. Mit dieser Aufnahme hängt aber das Tragen eines weiblichen Namens von seiten der Männer zusammen, wie ich oben ausgeführt habe. Doch der Verfasser weiß von all dem nichts und behauptet einfach darauf los. Damit fallen selbstverständlich auch seine Beweise weg, daß die dunkelfarbige Heiratsklasse vorwiegend „weiblich" gedacht sein soll, was natürlich ganz und gar nicht der Fall ist.

5. Der *Iñal*-Kult.

Einseitig ist ferner, was der Verfasser S. 237 und schon vorher S. 73 über den *Iñal*-Kult schreibt. Ich habe einen eigenen Artikel [17] über diesen Gegenstand veröffentlicht. Danach ist der „*Iñal*-Geist" nicht schlechthin und noch viel weniger ausschließlich der „Gott der Liebe", sondern einfach „der Geist der geheimen Offenbarungen aller Art". Auch ist der ausgesprochene Zweck dieses Kultes nicht, seine Adepten nach dem Tode in besonders „brünstige Tiere", vor allem in den „fliegenden Hund" eingehen zu lassen, damit sie dem Geschlechtsgenuß in ausgiebigem Maße im Jenseits frönen können. Mein Artikel zeigt nichts von dieser allgemeinen Tendenz. Übrigens spielt „die Eule" als Verkörperung des *Iñal* eine ebenso große Rolle, wenn nicht größere Rolle als der fliegende Hund. Der Eule kann aber der Verfasser sicher nicht ein außergewöhnliches geschlechtliches Gebahren nachsagen. Sie ist vielmehr auch den Gunantuna ein Sinnbild der Weisheit.

6. „Entführung" der Seele.

Unzutreffend ist endlich, was der Verfasser S. 261 behauptet, nämlich daß der Zaubermeister bei den Gunantuna „die Seele" entführen kann: Er kann jemandens Tod verursachen durch Hexerei, aber nicht einem die Seele entführen. Wo sollte er denn die geraubte Seele hintun und sie festhalten, da er doch selbst noch nicht im Geisterreich ist? Nein, die Macht, jemandens Seele zu entführen und sie zurückzuhalten wird von den Gunantuna bloß den Geistern zugeschrieben, besonders den *Kaia*-Geistern und den gewöhnlichen Geistern, genannt *a umana tabaran.* Aufgabe des Zaubermeisters ist es dann allerdings, die entführte Seele wieder in den Leib der kranken Person zurückzubringen, indem er sie dem Geist, der sie geraubt hat, abbittet oder sonstwie abringt.

Schluß-Resumé.

Damit bin ich am Schlusse meiner Besprechung angelangt. Ich habe die Versehen, Widersprüche und Irrtümer aufgedeckt, die mir aufgefallen sind, soweit der Verfasser in seinem Buche von den Gunantuna handelt, und gezeigt, daß er sich durchgehends getäuscht hat. Selbst das wenige Wahre, das er über diesen Stamm berichtet, hat er durch die Brille, oder soll ich sagen, durch das Vergrößerungsglas seiner Zweigeschlechtertheorie gesehen und einseitig dargestellt oder übertrieben. Daher kann mein Endurteil bloß lauten, daß sich seine These vom Zweigeschlechterwesen nicht auf die Gunantuna anwenden läßt und noch viel weniger in den Ansichten dieses Volkes irgendwie eine Bestätigung findet. Dabei meint der Verfasser durch seine Theorie all die wichtigsten ethnologischen Probleme aufgeklärt zu haben, obwohl in Wirklichkeit er sie nur noch mehr verwirrt und, was noch schlimmer ist, alles gesunde Denken über den Haufen wirft. Was er uns bietet, ist eine Skandalchronik von sexuellen Verirrungen. Kein Mensch wird aber darin eine erschöpfende Darstellung des Lebens eines Volkes sehen. Darum läßt sich nichts Einseitigeres denken als diese neueste Schrift des Verfassers.

[17] Joseph Meier, M. S. C., Der Glaube an den *iñial*, „Anthropos", Bd. V (1910), Heft 1.

A Practical Scheme for a Semantic Classification.

By Jaime de Angulo and L. S. Freeland, Berkeley, California.

When a linguist writes up a new language which he has collected in the field, he is often embarassed, when the time comes for making out the vocabulary, by the question: how shall I list the words, in what order, according to what principle?

When the linguist desires to compare the vocabularies of several languages in order to find out whether or no they are related, he naturally wishes to find them arranged in such a manner that words which deal with the same concepts are grouped together.

But anyone who has ever tackled the question of comparative semantics will agree that the problem is rendered extremely difficult in practice by the lack of systematization in the presentation of vocabularies by the different workers in the field. You return from a field trip with the vocabulary of a new language whose affinity has not yet been established, and one of your first interests is naturally to see where it fits. And now comes the trouble. You try several languages already published, and you find that one author scatters his vocabulary through the grammar, another lists it alphabetically in English (or German, French, etc.), a third alphabetically in the native language, a fourth presents it in groups such as body parts, animal names, names of plants, etc. Of all these the first ist the most exasperating to the comparative semantist. He is looking for instance for the word *foot,* and he has to search through all the examples in the grammar for it! The method of alphabetical order in English renders the finding of a word easy, but it has the defect that it does not present at one glance other words closely connected in meaning: for instance, *foot* in one language perhaps uses the same semantema as *leg* in the related one, or even *to step,* and you would like to find such terms listed in close proximity. Alphabetical order in the native language is useless when you wish to find the native equivalent of some special word, but it is useful when you are trying to see if the phonema used in your new native language to express *foot,* is not also made use of in the other language to express some other concept which it may be of interest for some reason or other to compare. Alphabetical presentation is therefore useful, but for the purposes of the comparative linguist the presentation by groups of associated concepts remains the only useful one.

It would be therefore of the greatest utility if recorders of new languages should agree in using more or less the same sort of grouping in the presentation of their vocabularies. But here of course lies the difficulty. To get people to agree is the most difficult thing in the world. Besides, who has the authority to prescribe the principles of a semantic classification? The present writers disclaim such, and it is only the crying need for it that emboldens them to present here a scheme which is not a hasty construction but the result of

a good deal of work for several years past, during which time it was tested with the vocabularies of more than half a score new languages and constantly revised. The construction of semantic classification ought to be easy, but in practice one comes up at every step against difficulties. Where, for instance, class such a word as *to hit?* At every step one finds oneself facing new aspects of one's own unconscious classificatory conceptions. Thus the problem enlarges, becomes more and more philosophical, and one finds oneself wandering far away from the field of practical linguistics. The scheme to be presented below is based upon the following general principles:

I. The basis of classification should be a compromise between logic and empiricism. The need for a logical presentation is due to practical necessity, since the system should be universal and applicable to all languages. But it must be also remembered that language is primarily a product of the intuitional apprehension of the world. Man classifies his concepts regardless of logic. As a result of this principle the following scheme is not a logical classification according to any one scheme of epistemology, but the system which seemed empirically to fit best the reality of linguistic facts. For instance we found it as more true to linguistic fact to put oppossum, rabbit and porcupine together than to adhere to a scientific zoological classification. Or again we found that the most convenient linguistic division of the natural world was to take over the old conception of the four elements, fire, earth, water and air.

II. It has seemed advisable for self-evident practical reasons to adopt a method of numeration. Furthermore, in order to provide a system sufficiently elastic to permit additions and refinements in detail, a decimal system somewhat similar to that used in library indexes immediately suggested itself as the most scientific and practical. This is likely to provoke from some quarters the criticism that this has nothing to do with linguistics. The only answer is that it has very much to do with ease in reference.

III. Only ultimate radicals should find place in a semantic list (insofar of course as it is possible to isolate them). Thus only the element *-st-* of such a word as anticonstitutionally, as far as this word itself is concerned, is a semantema. It should be carefully noted however that, in this respect, every morphema can also be considered as a semantema, for every morphema is ultimately traceable to a worn-down semantema. Thus in the word above quoted the elements *anti-, con-, -tion, -ly,* are all phonemas which communicate per se to the ear a more or less definite concept. All such affixes should therefore find their place in a semantic list.

IV. The basis of classification should give preference to nouns over verbs. We had at first tried to mass all the verbs together, but it seemed impossible to arrive at a satisfactory logical classification of them. Most verbs however are naturally referable to some noun, as *to see* to *eye, to speak* or *to eat* to *mouth, to hit* to *hand, to flow* to *water.* Similarly with the adjectives, as *hot* to *fire, wet* to *water, heavy* to *hand, sharp* to *knife,* etc.

Before inviting the reader to glance at the following scheme, we would beg him to prepare himself for shocks, and to remember in many cases when the classification appears far-fetched or even untenable, that the problem of

reconciling the illogicality of language with the demands of a logical presentation is a trying one. This was especially the case with the first group, that of Nature. We would therefore beg him to pass over this group, and begin with the second, which is less likely to excite his criticism.

1. Nature.

11. The world.

1111 sky, heaven, world
1112 sun, moon, star, light
1121 year, month, the seasons
1122 day, night, morning, evening, dawn, noon, dusk
1130 the cardinal points.

12. The elements.

1210 fire, flame
1212 hot, cold
1213 ashes, coals
1214 smoke
1215 to burn

1220 earth, soil, ground, clay
1222 mountain, valley, hill, plain
1223 stone, rock, pebble, gravel
1224 salt
1225 metal, gold, silver, copper, iron

1230 water
1232 rain, drizzle, storm
1233 ice, snow, frost, hail, to freeze
1234 river, lake, sea, marsh, to flow
1235 dry, wet, to soak, moist, damp

1240 air, wind, to blow
1241 cloud, lighting, thunder.

13. Time.

1310 day, to-day, yesterday, morning, noon, evening, night, to-morrow, forenoon, afternoon, dawn, dusk, etc.
1312 always, never, now, yet, ago, ever, still, etc.

14. Space.

1410 large, small, big, little, short, long, square, round, flat
1420 here, there, up, down, right, left.

15. Number.

1510 one, two, three, four, etc.
1520 single, whole, half, all, few, many, a, much, the, very
1530 and, but, with, if, for, of.

2. The Animals.

2000 "animal", tame, wild.

2100 The hoofed animals:

2110 horse, mare, colt, stallion
2120 cow, bull, calf, beef, steer, bison, buffalo
2130 deer, buck, doe, fawn, elk, stag, antelope

2140 sheep, ram, ewe, lamb, goat, kid
2150 hog, pig, sow
2160 elephant, giraffe, etc.

2170 to whinney, to low, to grunt
2180 to graze, to ruminate
2190 to trot, to gallop, to amble, hoof, tail, horn.

2200 The fierce hunting animals:

2210 bear
2220 cat, lion, tiger, lynx, puma
2230 dog, wolf, fox, coyote
2240 weasel, mink, marten, ferret, skunk.

2270 to howl, to growl
2280 fang, to devour
2290 claws, to crouch.

2300 The gnawers and burrowers:

2310 rat, mouse, vole
2320 rabbit, hare
2330 squirrel, marmot, chipmunk, gopher, mole
2340 porcupine, beaver, etc.

2380 to gnaw
2390 to burrow.

2400 The sea-mammals:

2410 seal, walrus, dolphin, porpoise, whale, etc.

2500 All other mammals: monkey, kangaroo, bat, sloth, etc.

2600 The birds:

2600 "bird", egg, nest, to brood, to hatch
2610 eagle, hawk, vulture, condor, owl, parrot, ostrich
2620 duck, goose, loon, heron, crane, pelican, gull
2630 chicken, partridge, quail, turkey, grouse
2640 crow, raven, magpie, pigeon, dove, jay, lark
2650 sparrow, swallow, thrush, warbler, hummingbird.

2670 to warble, to chirp, to twitter, to hoot
2680 to peck, gizzard, craw, bill
2690 feather, wing, to fly, to soar, to swoop, covey.

2700 The reptiles:

2710 serpent, snake, viper, adder
2720 turtle, tortoise, lizzard, salamander
2730 toad, frog
2740 crocodile, alligator, caiman.

2770 to rattle, to hiss, to croak
2780 venom
2790 to crawl, to coil.

2800 The fishes:

2800 "fish"
2810 salmon, trout, mackerel, sardine, minnow, etc.
2820 lobster, crab, crayfish, shrimp
2830 oyster, clam, mussel.

2890 fin, cale, gill, shell, to swim, to spawn, roe.

2900 The insects:

2900 "insect"
2910 bug, beetle, ant, locust
2920 spider, scorpion, centipede, web
2930 bee, wasp, fly, moth, honey, wax, comb, hive, swarm
2940 worm, grub, maggot.

2970 to buzz
2980 sting, poison
2990 antenna, elytra.

3. The Plants.

The principle of classification is to refer the names of individual plants to the p a r t which is most conspicuous; thus, potatoe to "root", oak to "fruit" rose to "flower", poplar to "wood", etc.

3100 wood:

3111 tree, srub, bush, forest, brush, wilderness, trunk, log, stump, pole, bole, fork, stick, twig, straight, crooked, block, bark, thorn, pith, punk, pitch, sap, resin, etc.

3112 spruce, fir, hemlock, cypress, cedar, yew, willow, poplar, aspen, birch, alder, plane, maple, ash, mahoganey, heath, broom, sage, thyme, etc.

3200 fruits:

3210 apple, pear, plum, orange, lemon, gourd, squash, melon, etc.: rind, core, pulp, to peel, ripe
3220 berries, currants, cherries, holly, juniper, grapes
3230 acorn, nut, almond, pine, oak, kernel, shell
3240 seed, grain, wheat, corn, oat, barley, pea, bean.

3300 root:

root, bulb, onion, tuber, potatoe, turnip, carrot, etc.

3400 grass:

grass, herb, weed, stalk, clover, lettuce, cabbage, green, dry, hay, togrow, to sprout, hay, rush, reed.

3500 flower:

3510 petal, corolla, stamen, pistil, pollen
3520 rose, violet, thistle, poppy, etc.

3600 vine:

vine, tendril, to hang, to swing.

4. Man.

4000 person, people
4100 man, woman, young, old, boy, girl, infant
4200 terms of relationship
4210 brother, sister, cousin
4220 father, son, mother, daughter
4230 uncle, aunt, nephew, niece
4240 grandfather, grandmother, grandson
4250 husband, wife, relations-in-law.
4300 pronouns and demonstratives (I, thou, he, she, it, this, etc.)
4400 chief, king, knight, earl, master, slave

4500 personal names
4600 law and government.

5. The Body.

5100 the head:

5100 head, poll, nape, skull, face, pretty, ugly
5110 eye, to see, to look, blind
5120 mouth, tooth, tongue, lip, throat
5121 to eat, to drink, to bite, to spit, to vomit, to swallow
5122 to speak, to tell, to sing, to call, word
5130 nose, to smell, to stink, snut, sniff
5140 ear, to hear, to listen, deaf, sound, noise.

5200 the hand:

5200 hand, arm, shoulder, wrist, finger, nail, elbow
5210 to touch, feel, heavy, smooth, rough, thick, hard, soft
5220 to have, take, get, hild, give, receive
5230 to make, do, work, break, tear, mould
5240 to hit, pound, press, push, pull, slap, wring
5250 to put, place, lay, fix, fill, empty, to leave
5260 to point, show.

5300 the foot:

5300 foot, leg, knee, ankle, thigh, sole, toe
5310 to go, come, arrive, walk, run, jump, creep
5320 to depart, enter, exit, ascend, descend
5330 to carry, bring, send
5340 to stand, sit, crouch, lie, rise, fall
5350 to kick, to stamp
5360 road, way, trail, path.

5400 the body:

5400 body, chest, belly, back, spine, breast, nipple, milk
5410 skin, sweat, hair
5420 flesh, meat, bone, nerve, fat, blood
5430 heart, liver, gut, kidney, lung
5440 genitals, penis, cunnus, testis, anus
5441 to copulate, masturbate, urinate, defecate.

5500 the breath:

5500 to breathe, to live, to die.

6. Culture.

6100 tool, knife, cut, axe, split, wedge, drill, pierce, gouge, scrape, gouge, hammer, saw, adze, sharp, dull, keen

6200 hunt, war, bow, arrow, gun, spear, shield, lance, to kill, to fight, battle, brave, coward, soldier, to shoot, to miss

6300 agriculture, to plant, dig, sow, harvest, reap, plough, harrow, winnow, reap, field, garden, fence, store, ditch

6400 clothing, hat, shirt, skirt, trousers, leggings, shoes, beads, ornaments, collar, bracelet

6500 habitation, house, roof, wall, window, door, table, chair, bed, stool, chimney

6600 food, cooking, to roast, to bake, to boil, soup, mush, bread, spoon, fork, pot, pan, kitchen

6700 weaving, pottery, tanning

6800 writing, painting, sign, mark, daub, letter

6900 transportation, wheel, cart, boat, sail.

7. Social Intercourse.

7000 to play, gamble, dance, feast.

8. Medicine.

8000 shaman, doctor, to cure, sick.

9. Religion.

9000 sacred, mystery, priest, rite, ceremony.

Such is the scheme which we venture to propose. It does not claim, we repeat it, to be a philosophical taxonomy of the world but merely a convenient scheme for the use of workers in the field of linguistics. We think that an investigator starting in the field to record a new language and carrying in his pocket a copy of this list would stand a fair chance not to miss any of the important root-words of that language. In conclusion we earnestly hope that it will call forth comment, frank criticism, and especially cooperation in revision and improvement.

* * *

Das von J. DE ANGULO und L. S. FREELAND aufgestellte Schema zur leichteren und sicheren Auffindung der entsprechenden Stammwörter aus den verschiedensten Wortlisten, zudem noch in verschiedenen Sprachen, will dem schon längst empfundenen Mißstand abhelfen, daß fast ein jeder Sprachforscher seine eigene Methode in Aufstellung der Wortlisten verfolgte.

Wir können darum diesen Vorschlag nicht genug begrüßen und haben den entschiedenen Wunsch, daß er in Zukunft eine allgemeine Beobachtung finde und auch praktisch durchgeführt werde. Denn dieses vorgelegte Schema ist die Frucht langjährigen Arbeitens und Ausprobierens. So bedarf es denn keiner wesentlichen Änderung mehr.

Im folgenden seien nur einige unwesentliche Änderungen vorgeschlagen, die dazu dienen sollen, einige Schwierigkeiten, die diese Klassifikation der Stammwörter mit sich bringt, auf ein Minimum zu beschränken.

1. Eine Schwierigkeit ist schon mit der Bezeichnung der sich entsprechenden Begriffseinheiten durch Z a h l e n gegeben; denn es kann nur zu leicht und zu oft vorkommen, daß einerseits dem Sprachforscher, wenn er eine Sprache aufschreibt, Schreibfehler bezüglich der Zahlen unterlaufen, wodurch natürlicherweise einem Worte ein verkehrter Sinn unterschoben werden kann, so daß er so zum mindesten unbrauchbar wird für spätere Vergleichungen und Arbeiten, anderseits ähnliche Fehler auch dem Setzer in der Setzerei unterlaufen können, die, wenn sie einmal bei der Korrektur übersehen wurden, manches Unheil anstiften werden. Wenn auch ein anderer Sprachforscher, der eine solche Wortliste für umfassendere Arbeiten verwendet, einen solchen Fehler bei einem Worte vermutet, wird es ihm doch schwerfallen, den rechten Sinn des Wortes herauszubekommen, er müßte denn gut bewandert sein in der Sprache, in der eine solche Wortliste erschienen ist. So bleibt also ein solches Wort für ihn unbrauchbar, obwohl es ihm unter Umständen große Dienste leisten könnte.

Zwar geben wir gerne zu, daß man sehr leicht einen solchen Fehler erraten kann; denn, wenn in einer Wortliste z. B. auf die Zahl 2220 gleich

2280 folgt, dann 2250, 2260, so weiß man gleich, daß da ein Druckfehler vorliegt. Aber wir müssen doch bei einer Großzahl von Wortlisten damit rechnen, daß sie ziemlich unvollständig sind, wo z. B. auf 2220 gleich 2280, 3110, 3320 folgt, die also viele Lücken aufweisen; wer will dann einem solchen Fehler gleich auf die Spur kommen?

2. Eine zweite Schwierigkeit liegt darin, daß man auch innerhalb dieses Systems lange nach einem bestimmten Worte wird suchen müssen, besonders in einer umfangreichen Wortliste. Da kann es wohl vorkommen, daß man mehrere Seiten umschlagen muß, die man vorher etwas genauer durchgeschaut hat, bis man das richtige Wort gefunden hat.

3. Diese soeben aufgezeigte Schwierigkeit, wie die vorhergehende, läßt sich dadurch zum großen Teile vermeiden, daß man zunächst die Hauptgruppen merklich von einander abhebt, dies auch innerhalb der Hauptgruppe tut, die „Zehnergruppen" nicht ausgeschlossen; das könnte am besten dadurch geschehen, daß man zwischen den einzelnen Gruppen und Untergruppen einen Strich setzt und in einer eigenen Rubrik, oben auf jeder Seite die Hauptgruppen und Untergruppen kurz angibt, die auf dieser Seite zu finden sind. So wäre eine neue kurze Bezeichnung für die Hauptgruppen und „Hunderter"-Untergruppen notwendig; als Bezeichnung für die Hauptgruppen schlagen wir die ersten großen Buchstaben des lateinischen Alphabets der Reihe vor, für die „Hunderter"-Untergruppen die entsprechenden kleinen Buchstaben.

4. Im folgenden geben wir nun dasselbe Schema wieder, wie es J. DE ANGULO und L. S. FREELAND vorgelegt haben, mit den hier angegebenen Änderungen:

Aa—Ae.

A. 1. Nature.			
a)	11	the world	
	1111	sky, heaven, world	
	1112	sun, moon, star, light	
	1121	year, month, the seasons	
	1122	day, night, morning, evening, dawn, noon, dusk	
	1130	the cardinal points	
b)	1200	the elements	
α)	1210	fire, flame	
	1212	hot, cold	
	1213	ashes, coals	
	1214	smoke	
	1215	to burn	
β)	1220	earth, soil, ground, clay	
	1222	mountain, valley, hill, plain	
	1223	stone, rock, pebble, gravel	
	1224	salt	
	1225	metal, gold, silver, copper, iron	
γ)	1230	water	
δ)	1240	air, wind, to blow	

Ba—Fb.

B.	2	the plants
a)	2100	wood
b)	2200	fruits
α)	2210	apple, pear
β)	2220	berries
γ)	2230	acorn
c)	2300	root
d)	2400	grass
C.	3	the animals
	3000	"animal", wild ...
a)	3100	the hoofed animals
b)	3200	the fierce hunting animals
c)	3300	the gnawers and burrowers
D.	4	the man
	4000	person
a)	4100	man, woman
b)	4200	relationship

c)	**13**	time
a)	1310	day ...
d)	14	space
a)	1410	large ...
β)	1420	here ...
e)	15	number
a)	1510	one, two ...
β)	1520	single, whole, half
γ)	1530	and, but ...
E.	5	the body
a)	5100	the head ...
b)	5200	the hand
c)	5300	the foot
F.	6	Culture
a)	6100	tool, knife
b)	6200	hunt, war ...

Fr. Antoni, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

* * *

Den sehr begrüßenswerten Vorschlag der beiden hervorragenden Sprachforscher J. de Angulo und L. S. Freeland habe ich zuerst einem meiner Schüler Fr. Antoni vom linguistischen Seminar in St. Gabriel gegeben, der selbst gerade mit der Durcharbeitung papuanischer Wörterlisten von Neuguinea beschäftigt ist und somit die Schwierigkeiten, die sich dabei herausstellen, aktuell erfährt. Die Änderungsvorschläge, die er macht, kann auch ich ebenfalls nur zu den meinigen machen.

Ich hebe unter denselben noch denjenigen hervor, den Fr. Antoni stillschweigend durchgeführt hat, ohne ihn ausdrücklich zu nennen: er hat Abteilung 2 „The Animals" ihren Platz wechseln lassen mit Abteilung 3 „The plants", weil „The Animals" doch in näherem Kontakt stehen zu Abteilung 4 „Man", so z. B. auch in der Benennung der Körperteile.

Man könnte Bedenken tragen, den Vorschlag IV der beiden Autoren zu akzeptieren, nämlich Verba und Adjektiva unter die Substantiva zu subsumieren. Daß die Substantiva für Wörterlisten die größere Bedeutung haben und deshalb führend sein müssen, ist schon aus dem praktischen Grunde klar, weil sie leichter abzufragen sind und deshalb häufiger und umfangreicher in einer größeren Anzahl von Listen identisch zu finden sind, was gerade für Vergleichungen, die weitergreifen wollen, von Bedeutung ist. Da es auch anderseits schwieriger ist, eine objektive, leichter auf allgemeine Zustimmung rechnen könnende Klassifikation der Verba und Adjektiva durchzuführen, so ist es sicher gerade für die praktischen Bedürfnisse des Vergleichens vorteilhafter, sie unter die Substantiva einzugliedern, wo eine solche Klassifikation zweifellos leichter möglich ist.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die zutreffende Einteilung der Wörter keine streng logische sein kann, sondern eine mehr psychologische und dabei eine solche, die den Bedürfnissen der Empirie am besten entspricht. Es ist natürlich, daß aus diesem Grunde eine absolute theoretische Einheit der Übereinstimmung der verschiedenen Autoren nicht zu erreichen wäre. Eine solche ist aber auch nicht nötig, da dieses einheitliche Klassifikationssystem ja nicht eine Sache ist, die ihrer selbst wegen erstrebt wird, sondern wegen des weittragenden praktischen Nutzens, den sie mit sich bringt für die linguistische Forschung, der sie eine Unmenge rein mechanischer Arbeit er-

spart und der sie auch nicht zu selten leichten Einblick in manche natürliche Verknüpfung gewähren wird.

Deshalb, wenn ich jetzt auch zur lebhaften Diskussion des vorgeschlagenen Klassifikationssystems, sei es in dieser, sei es in anderen Zeitschriften, auffordere, so möchte ich doch auch zu bedenken geben: auch ein minder gutes, aber einheitlich durchgeführtes und weithin angenommenes System ist ein so hervorragender Gewinn gegenüber dem jetzt bestehenden systemlosen Zustande, daß man nicht durch zu lange Diskussion des Zustandekommens die Einigung zu lange hinausziehen oder gar gefährden sollte. Man sollte nicht zu viele „kleine" Verbesserungen vorschlagen oder gar darauf bestehen, die dann von anderer Seite vielleicht eben solchen Widerspruch finden würden, so daß die Einigung und Annahme dadurch gefährdet würde, sondern über kleine „Opfer" hinweg bald zu dieser Einigung sich zusammenfinden.

Diese Einigung kann schon in den einzelnen Zeitschriften zustande kommen und durchgeführt werden. Damit sie aber eine wirklich allgemeine und damit erst eine allgemein nutzbringende werde, wäre es notwendig, sie auch auf dem nächsten Allgemeinen Linguistischen Kongreß und auf möglichst vielen nationalen und internationalen Ethnologentagungen vorzulegen und zur Annahme zu bringen.

Die beiden Forscher, die hier jetzt die erste Initiative zu einem Klassifikationssystem ergreifen, haben sich dadurch um die Linguistik ein großes Verdienst erworben, und ich kann nur lebhaft wünschen, daß die Einigung, die sie anstreben, auch wirklich zustande komme.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Gürtelinvestitur polynesischer Oberhäuptlinge.

Von Hans Plischke, Göttingen.

William Tufts Brigham, der erste, 1926 verstorbene Direktor des Bernice Pauahi Bishop Museum of Polynesian Ethnology and Natural History in Honolulu, beschreibt in seinen Arbeiten über hawaiische Federarbeiten [1] einen 11·43 *cm* (4·5 inches) breiten und 3·65 *m* (4 yards) langen Gürtel. Dieser ist mit roten Federn besetzt und am Rand durch einen schmalen Streifen gelber Federn eingefaßt. Die Federn sind mit Hilfe von *olona*-Fasern auf ein aus *olona*-Fäden geknüpftes Netz festgebunden [2]. An einigen Stellen laufen quer über den Federbesatz schmale Streifen aufgeknüpfter Bündel kleiner Fischzähne. Auf einem, wohl dem Hauptende liegt ein Besatz von drei Reihen Menschenzähnen, die durch Bündel von Fischzähnen getrennt sind [3].

Dieser lange schmale Federschmuck hatte nach den Feststellungen Brigham's einst Kamehameha I. gehört, der 1810 auf Oahu eine Begegnung mit Kaumualii, dem Häuptling von Kauai, hatte, wobei er jenem neben einigen Federmänteln und einem Helm diesen schmalen Federgürtel als Geschenk gab. War doch mit dem friedlichen Ausgang dieser Unterredung die bis dahin selbständige Insel Kauai und damit die hawaiische Inselwelt überhaupt unter Kamehamehas Zepter gebracht! Später kam dieser Federgürtel in den Besitz David Kalakaua's, des letzten selbständigen männlichen Herrschers von Hawaii, der 1891 starb.

Neben dem Federschmuck Kaumualiis konnte Brigham noch auf einen ebenso gestalteten hinweisen, von dem jedoch nur Reste, vor allem die Netzwerkunterlage erhalten sind.

Über die Verwendung dieser langen, schmalen Federgürtel konnte Brigham keine sicheren Mitteilungen geben. Schon wegen der Länge sah er ein solches Stück nicht ohne weiteres als Lendengürtel *(malo)* an. Auch über dem Federmantel, und zwar vom Gürtel über die Brust und die linke Schulter auf den Rücken herabfallend, konnte ein derartiger, mit Federn besetzter Streifen kaum getragen worden sein, wenngleich das 1883 von Kalakaua enthüllte Denkmal Kamehamehas I. vor dem „Judiciary Building" in Honolulu

[1] Brigham, Hawaiian Feather Work. Honolulu 1899, S. 81. In: Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum. Vol. I, Nr. I. Brigham, Additional notes on Hawaiian Feather Work. Second Supplement. Honolulu 1918, S. 30—39. In: Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum. Vol. VII, Nr. I.

[2] Die *olona*-Fäden gewinnt man auf Hawaii aus der Rinde eines Strauches, der touchardia latifolia. Man weicht diese ein und bearbeitet sie auf einer Holzunterlage mit einem Schaber aus Perlschale. Die so gewonnenen Fasern werden auf dem Oberschenkel mit der flachen Hand zu Fäden gedreht. Diese ersetzten früher aus Flachs oder Wolle gesponnene Fäden.

[3] Die Menschenzähne waren möglicherweise die eines erschlagenen Feindes. Die Fischzähne entstammten wahrscheinlich dem *hilu* (julis eydouxii), Familie Labridae.

diese Tragart zeigt [4]. Denn ein auf diese Weise getragener Schmuck muß bei fast jeder Bewegung von der Schulter gleiten. Nach alledem war die Benutzung dieses Federschmuckes unklar. BRIGHAM wies jedoch auf eine Beobachtung, die COOK auf seiner dritten Reise in Tahiti machte, hin, wonach dort derartige Gürtel als Häuptlingsabzeichen besonderer Art benutzt wurden. Verfolgt hat BRIGHAM diesen nach Tahiti weisenden Weg nicht. Jedoch ist STOKES, ein Schüler BRIGHAM's auf diese Möglichkeit zurückgekommen [5]. Trotzdem ist es notwendig, diese Frage erneut aufzugreifen und die Bedeutung solcher schmaler Federgürtel in Polynesien und die Möglichkeit und Berechtigung der Deutung dieses hawaiischen Materials im Rahmen der polynesischen Zusammenhänge eingehender zu untersuchen.

Für Hawaii selbst ist über Gürtel als Häuptlingsabzeichen, namentlich über solche der eben beschriebenen Form, nichts bekannt geworden. Wohl aber läßt sich feststellen, daß in den Sagen aus der Zeit Umis und Liloas der *malo,* also der Gürtel, als ein vom Häuptling getragenes Kleidungsstück eine Rolle spielt, die des öfteren hervorgehoben wird [6]. FORNANDER sammelte eine Legende, nach der Umis Vater Liloa in dem Wunsche, seinem Sohn Umi einen Beweis für die Abstammung aus der Häuptlingsfamilie zu hinterlassen, seinen Lendengürtel vererbte [7]. Ob es sich jedoch bei diesen Gürteln aus den Tagen Liloas und Umis, also aus der Zeit um 1500, um dieselben wie um die BRIGHAM bekannten schmalen, langen, mit Federn beknüpften Netzwerkstreifen handelt, kann an Hand des Sagenmaterials nicht entschieden werden. Die Möglichkeit, daß solche gemeint sind, wird dadurch gegeben, daß Kalakaua behauptete, Liloa habe zu Beginn des 16. Jahrhunderts seinen Sohn Umi im Tempel zu Paakalana auf Hawaii mit einem Gürtel bekleidet, wie ihn Kamehameha 1810 Kaumualii schenkte [8]. Schließlich kann noch auf eine Sage verwiesen werden, nach der Hema von Hawaii nach Kahiki (vielleicht Tahiti?) aufbrach, um einen roten Federgürtel zu erlangen, aber dabei vom Tode überrascht wurde [9]. PERCY SMITH setzt Hema in das siebente nachchristliche Jahrhundert.

Weiterhin ist für Hawaii festzustellen, daß die Gürtelung der Götterfiguren ein wichtiger Teil der öffentlichen Riten war [10], so im besonderen bei dem Ritenkomplex des Luakini [11], mit dem ein neuer Tempelplatz zu Ehren des Kriegsgottes geweiht wurde, und bei dem des Makahiki [12], der großen

[4] Siehe die Bilder bei BRIGHAM, Additional Notes on Hawaiian Feather Work. Second Supplement. Honolulu 1918. S. 36 u. 37. Über die Geschichte dieses Denkmals siehe KUYKENDALL, A History of Hawaii. New York 1927, S. 266—267.

[5] JOHN F. STOKES, Notes on Polynesian Feather Work. In: Journal of the Polynesian Society. Bd. 34, 1925, S. 24—35.

[6] KALAKAUA, The Legends and Myths of Hawaii. New York 1888, S. 265 ff.

[7] THOMAS G. THRUM, Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folk-Lore. In: Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum. Vol. IV, S. 180.

[8] STOKES, Notes on Hawaiian Feather Work. In: Journal of the Polynesian Society. Bd. 34, 1925, S. 26.

[9] Ebenda, S. 27.

[10] CRAIGHILL HANDY, Polynesian Religion. Honolulu 1927, S. 148.

[11] DAVID MALO, Hawaiian Antiquities. Honolulu 1903, S. 210—248.

[12] Ebenda, S. 186—209.

Festperiode Hawaiis, wobei neben anderen Bräuchen eine Darstellung Lonos, des Erntegottes, umhergetragen und in jedem Bezirk, durch den man das Bild trug, von den Hauptfrauen mit einem *malo* neu gegürtet wurde.

Diese hawaiischen Materialien über die Bedeutung der Gürtel geben uns keine Antwort auf die Frage, welchem Zweck diese langen, schmalen Federschmuckstücke gedient haben könnten und ob sie etwa Häuptlings- oder Priestergürtel waren. Hält man in Polynesien nach gleichen Federarbeiten Umschau, so bleibt der Blick auf Tahiti haften.

Als Cook auf seiner dritten Reise auf Tahiti die Aitepeha-Bai (bei Cook O-Aitepiha-Bai), einen sicheren Hafen an der Ostküste der Halbinsel Taiarapu, im August 1777 anlief, hatte Omai [13] einen Maro als Geschenk für den Häuptling Tu (bei Cook Otu), der zu Cook's Zeiten seinen Machtbereich im Nordwesten von Tahiti, in der Gegend der Matawai-Bucht hatte, angefertigt. Dieser Maro bestand aus roten und gelben Federn. Angesichts des außerordentlich hohen Wertes, den nach tahitischer Schätzung dieses Präsent besaß, wünschte Cook, Omai solle diesen prächtigen Gürtel dem Häuptling Tu eigenhändig überreichen. Omai übergab jedoch dieses Wertstück — wohl in dem Verlangen, seinen durch die Reise nach Europa erworbenen Reichtum zeigen zu können, dem Häuptling im Bereiche der Aitepeha-Bai mit dem Auftrag, das mit Federn besetzte Gürtelstück dem Häuptling Tu zuzusenden. Wie Cook in seinem Bericht angibt, sollte es dem Häuptlingsgürtel Tu's angefügt werden, diesen also vergrößern. Diese Absicht Omais schlug fehl, da der Häuptling der Aitepeha-Bai diese Federarbeit für sich behielt und an Tu nur ein kleines Stück ablieferte [14].

Einigen Aufschluß über Bedeutung und Wert dieses Häuptlingsgürtels erhielt Cook, als er bald darauf in der Matavai-Bucht, dem Sitze Tu's, vor Anker ging. Dort rüstete man zu einem Kriegszug gegen Eimeo [15], einer westlich von Tahiti gelegenen Insel. Daher fand auf dem Tempelplatz *(marae)* zu Attahuru [16] zu Ehren Oros, des Kriegsgottes, ein Kultfest statt, bei dem, um Oros Hilfe zum Kriegserfolg zu erlangen, ein Mensch geopfert wurde. Bei den Zeremonien spielte ein in Tapa gewickelter Gürtel eine große Rolle, der

[13] Omai, richtiger Mai, war ein Eingeborner der Gesellschafts-Inseln, der im Anschluß an die zweite Reise Cook's nach England gekommen war. Über im 18. Jahrhundert nach Europa gebrachte Bewohner außereuropäischer Erdteile, die Erziehungsversuche mit ihnen und die an die philanthropen Bestrebungen der Aufklärungszeit geknüpften Hoffnungen siehe H. Plischke, Bemerkungen zu einem in Vergessenheit geratenen Bericht eines Deutschen zur dritten Reise Cook's. In: Völkerkunde, Jahrgang 4, S. 38—43 u. 100—104. Mit Omai beschäftigte man sich damals in England sehr. Englische Dichter, so z. B. William Cowper gaben sich mit ihm in ihren Werken ab. Alle Reisenden, die nach 1777 nach Tahiti kamen — in diesem Jahr wurde Omai von Cook in seine Heimat zurückgebracht — erkundigten sich nach seinem Geschick. Über Omai siehe besonders William Ellis, Polynesian Researches. London 1830, Bd. 2, S. 91—102. Paul Hambruch, Arii Taimai, Denkwürdigkeiten. Hamburg 1923, S. 110 ff.

[14] Des Capitain Cook dritte Entdeckungsreise in die Südsee und nach dem Nordpol. Aus dem Englischen übersetzt von Georg Forster, Bd. 2, Berlin 1789, S. 163—164.

[15] Auf den heutigen Karten Moorea.

[16] Atehuru, alte Bezeichnung einer Landschaft, gelegen an der Westküste von Tahiti in den Bezirken Punaauia und Paea.

auf dem *marae* aufbewahrt war. Die Priester wickelten ihn behutsam aus dem Rindenstoff und legten ihn der Länge nach auf den Erdboden. Zugleich erfuhr COOK, daß mit einem derartigen Gürtel bestimmte Häuptlinge bei ihrer Einsetzung umgürtet wurden. Der englische Bericht bezeichnet die Häuptlinge, die einen solchen Gürtel tragen durften, *Eree de hoi* und kennzeichnet sie durch das Wort „king"; ihnen an Einfluß unterlegen waren die Erees, die COOK durch den Begriff „chiefs" charakterisiert [17]. Ein solcher Gürtel war also ein Insignium besonderer Macht, weshalb ihn COOK auch einmal „royal maro" nennt. Den *maro* selbst beschreibt COOK als einen ungefähr 15 Schuh langen und 15 Zoll breiten Rindenstoff, auf den ein dichter Belag von Federn geklebt war. Es waren besonders gelbe und außer diesen rote Federn. An dem einen Ende befanden sich acht hufeisenförmige und ebenso große, mit schwarzen Federn besetzte Zierate, während das andere in zwei ungleich langen Spitzen auslief. Auf der Gürtelfläche waren die Federn je nach der roten und gelben Farbe zu viereckigen Flecken angeordnet, die sich abwechselnd in zwei Reihen über den Gürtel zogen. An diesem *maro* — die Tahitier verwendeten dieses Wort auch für diesen Gürtel — war ein Stück eines englischen Wimpels befestigt, das WALLIS in der Matavai-Bucht bei seinem Aufenthalt im Jahre 1767 gehißt hatte. Aus diesen Beobachtungen [18] geht hervor, daß dieser auf Tahiti, und zwar auf dem Tempelplatz zu Atehuru aufbewahrte *maro* in der Form und in der Ausstattung durch gelbe und rote Federn dem schmalen, langen Gürtel, der von Hawaii bekannt ist, gleicht. Unterschiede liegen jedoch in der Herstellungsweise vor. Das Stück aus Hawaii hat eine netzartige Unterlage, der Gürtel von Tahiti nach COOK's Angabe eine solche aus Rindenstoff. In Hawaii sind die Federn auf die Unterlage geknüpft, in Tahiti geklebt [19].

Auf Tahiti spielte dieser Gürtel beim Kult des Kriegsgottes Oro eine Rolle. Er wurde bei den Zeremonien sogar dem betreffenden Häuptling umgelegt [20]. Über die tiefere Bedeutung des Gürtels vermochte COOK's Expedition bald darauf noch ergänzende Beobachtungen anzustellen [21]. Anläßlich des

---

[17] COOK, A voyage to the Pacific Ocean for making discoveries in the northern hemisphere. London 1785, vol. II, S. 32 ff. u. 171 ff.

[18] Des Capitain COOK dritte Entdeckungsreise in die Südsee und nach dem Nordpol. Aus dem Englischen übersetzt von GEORG FORSTER, Bd. 2, Berlin 1789, S. 182 ff.

[19] COOK, A voyage to the Pacific Ocean for making discoveries in the northern hemisphere, London 1785, vol. II, S. 37, sagt dazu: „They (the feathers) had been first pasted or fixed upon some of their own country cloth." Damit kann nur eine Tapaunterlage gemeint sein. Aber hier liegt, wie aus späteren Quellen hervorgeht, höchstwahrscheinlich eine ungenaue Beobachtung vor, bestimmt durch die Tapaeinwicklung.

[20] Des Capitain COOK dritte Entdeckungsreise in die Südsee und nach dem Nordpol. Aus dem Englischen übersetzt von GEORG FORSTER, Bd. 2, Berlin 1789, S. 230.

[21] Die Spanier, die zwischen COOK's erstem und zweitem Aufenthalt in der Zeit von 1772—1776 auf Tahiti weilten, hatten Anweisung, über das Häuptlingstum und die Häuptlingseinsetzung auf Tahiti Kunde einzuziehen. Siehe BOLTON GLANVILL CORNEY, The Quest and Occupation of Tahiti by Emissaries of Spain during the Years 1772—1776. London 1915, Bd. 2, S. 25. Aus den spanischen Quellen gehen jedoch Einzelheiten darüber nicht hervor. Einige Hinweise bei CORNEY, Bd. 1, S. 19, Bd. 2, S. 347—348,

Friedensschlusses mit Eimeo fand auf dem *marae* zu Atehuru ein Fest statt, zu dem Cook eingeladen war, aber den Schiffsleutnant King als seinen Stellvertreter sandte. Dieser beobachtete, wie bei dieser kultischen Veranstaltung der *maro* als Abzeichen eines Häuptlings wiederum im Mittelpunkt der Handlungen auf dem *marae* stand. Der *maro* wurde aus dem Rindenstoffbündel gewickelt. Der Häuptling Tu legte ihn um, wobei er ein Federstück überreicht bekam, mit dem er den Gürtel vergrößerte [22]. Schließlich kennzeichnete Anderson, der als Schiffsarzt mit der Erledigung der wissenschaftlichen Aufgaben der dritten Reise Cook's betraut war, in einem zusammenfassenden Bericht über Tahiti die Investitur mit dem *maro* als ausschließliches Vorrecht des Häuptlings, charakterisiert durch das Wort „sovereign" [23]. Aus diesem Beobachtungsmaterial ergibt sich also, daß nicht jeder Häuptling auf Tahiti einen Federgürtel als Zeichen seiner Würde besaß.

Ungefähr 15 Jahre später stellte Vancouver auf Tahiti fest, daß es dort mehrere Häuptlinge mit dem Titel „Arees de Hoi" gab, aber nur einen mit dem Titel „Aree Maro Eoora" — in der Bedeutung Häuptling mit dem rotgefederten *maro* [24].

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hielt sich Wilson mit dem Missionsschiff Duff auf Tahiti auf. Er schilderte [25] eine Häuptlingseinsetzung auf dem großen *marae* zu Oparre [26], wo der von Cook für den Tempelplatz zu Atehuru erwähnte Häuptlingsgürtel in den neunziger Jahren des 18. Jahr-

---

wo berichtet wird, daß bei der Einsetzung eines Häuptlings Menschenopfer dargebracht wurden.

[22] Des Capitain Cook dritte Entdeckungsreise in die Südsee und nach dem Nordpol. Aus dem Englischen übersetzt von Georg Forster. Berlin 1789, Bd. 2, S. 228.

[23] Ebenda, Bd. 2, S. 362. Englische Ausgabe, Bd. 2, S. 170.

[24] Vancouver, A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean and round the World, performed in the Years 1790—1795. London 1798, Bd. 1, S. 142. In der ältesten, allerdings von Spekulationen der Aufklärungszeit nicht freien völkerkundlichen Monographie: Essai sur l'isle d'Otahiti, située dans la mer du Sud et sur l'esprit et les mœurs des habitants, Avignon 1779, findet sich eine Angabe über die bevorzugte Stellung der „Earée rahée", im französischen Text durch roi gekennzeichnet, von denen es auf Tahiti zwei geben soll, und über die Tatsache, daß sie höheres Ansehen als die Distriktshäuptlinge genießen. Diese Angabe muß auf den Bericht der ersten Reise Cook's zurückgehen, der dasselbe ausdrücklich bezeugt. Siehe John Hawkesworth, An Account of the Voyages undertaken by Commodore Byron, Captain Wallis, Captain Carteret and Captain Cook, London 1773, Bd. 2, S. 242 ff. Dort wird betont, daß die zwei „Earee rahie", im englischen Bericht „king" genannt, und zwar der von „Obereonoo" und der von „Tiarreboo", mit tiefer Ehrfurcht behandelt würden, daß aber nach allem Anschein die „Earee", die Distriktshäuptlinge, bei Cook als baron charakterisiert, in ihren Bezirken größere Gewalt als die „Earee rahie" hatten. Cook glaubt, daß die „Earee rahie" bei Angriffen auf die ganze Insel den Oberbefehl führten. Im Bericht der zweiten Reise spricht Cook von „Earee de Hi", übrigens auch für Raiatea. In: Histoire des Révolutions de Taiti, avec le tableau du Gouvernement, des Mœurs, des Arts et de la Religion des Habitants de cette isle, par Messire Poutavery, Grand-Earée de Taiti, Paris 1782, Bd. 2, S. 9—10, wird ein roter Gürtel als Königsabzeichen erwähnt.

[25] James Wilson, A missionary voyage to the southern Pacific Ocean performed in the years 1796—1798 in the ship Duff. London 1799, S. 327—328.

[26] Pare, ein Distrikt an der Nordwestküste, aus dem Tu stammte.

hunderts aufbewahrt wurde. Er gibt als Namen für diesen besonderen Gürtel *maro oora* an und kennzeichnete ihn als „red fash of royality", der auf dem *marae* aufbewahrt und vom Häuptling nur an bestimmten Tagen getragen werden durfte. Nach WILSON's Beobachtungen bestand dieser *maro oora* aus einem Netzwerk als Grundlage, die mit roten und gelben Federn bedeckt war. Diese Angabe steht in Gegensatz zu der COOK's, der mitteilt, die Federn seien auf einen Rindenstoffstreifen geklebt. Ist die Beobachtung WILSON's richtig, dann würde der *maro oora* in der Herstellungsweise völlig mit der des schmalen hawaiischen *malo,* wie überhaupt mit der hawaiischen Federtechnik übereinstimmen.

Die Einsetzungszeremonie wurde nach WILSON durch eine lange Rede des *taata orero* — WILSON bezeichnet ihn als öffentlichen Redner, er war aber wohl ein Priester — eingeleitet, wobei dieser betonte, daß der zu Gürtende „königlichen" Blutes sei. Dann wurde der neue Häuptling mit dem Federgürtel bekleidet, worauf die einzelnen Distriktshäuptlinge als Zeichen der Anerkennung des neuen Herrschers Menschenopfer auf dem *marae* darbrachten. Dem Häuptling wurde ein Auge jedes Opfers auf einem Blatt angeboten, das er zum Schein essen mußte. Am Schluß wurden die geopferten Menschen auf dem *marae* aufgestellt und der *maro oora* dort aufbewahrt.

Nach all diesen Beobachtungen war der lange, schmale Federgürtel etwas Geheimnisvolles, Heiliges. Man verbarg ihn auf einem ganz bestimmten Tempelplatz und wickelte ihn nur bei höchsten Festtagen aus dem Rindenstoff, so bei der Einsetzung eines neuen Häuptlings und bei Ausbruch und Ende des Krieges. Dabei wurde er von den dazu berechtigten Häuptlingen getragen. Infolge dieses Charakters ist es begreiflich, wenn die Europäer über diesen Gürtel nur selten und lückenhaft Kunde erhielten. Immerhin, man kann doch aus einigen Angaben aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein verhältnismäßig klares Bild über die Bedeutung dieses *maro oora* gewinnen. Vor allen haben sich darüber der Missionar WILLIAM ELLIS [27] und der Händler J. A. MOERENHOUT [28], in neuerer Zeit aber auf Grund von Lebenserinnerungen ARII TAIMAI, eine tahitische Prinzessin [29], geäußert [30].

Wie schon VANCOUVER betonte, hatten nicht alle Häuptlinge Tahitis das

[27] WILLIAM ELLIS, Polynesian Researches. Bd. 2, London 1830, S. 353 ff.

[28] J. A. MOERENHOUT, Voyages aux îles du Grand Océan. Paris 1837, Bd. 1, S. 471—472; Bd. 2, S. 21 ff.

[29] PAUL HAMBRUCH, ARII TAIMAI, Lebenserinnerungen. Hamburg 1923.

[30] Zusammenfassende Angaben bei A. W. VON ZIMMERMANN, Australien in Hinsicht der Erd-, Menschen- und Produktenkunde nebst einer allgemeinen Darstellung des Großen Ozeans. Hamburg 1810, Bd. 1, S. 538. VINCENDON-DUMOULIN et DESGRAZ, Iles Taiti. Paris 1844, Bd. 2, S. 383 ff. C. MEINICKE, Die Südseevölker und das Christentum. Prenzlau 1844, S. 75—76 u. 87—88. C. MEINICKE, Die Inseln des Stillen Ozeans. 2. Aufl., Leipzig 1888, Bd. 2, S. 185. WAITZ und GERLAND, Anthropologie der Naturvölker. Bd. 6, Leipzig 1872, S. 196 ff. BOLTON GLANVILLE CORNEY, The Quest and Occupation of Tahiti. Bd. 2, London 1915, S. XXV ff. PAUL HAMBRUCH, ARII TAIMAI, Lebenserinnerungen. Hamburg 1923, S. 12. R. W. WILLIAMSON, The social and political Systems of Central Polynesia. Cambridge 1924, Bd. 1, S. 185, 188, 192, 200, 223; Bd. 2, S. 360—361. CRAIGHILL HANDY, Polynesian Religion. Honolulu 1927, S. 146—147.

Recht, den *maro oora* zu tragen, sondern, soviel er in Erfahrung brachte, nur einer, der den Titel „Aree Maro Eoora" führte. Genaueren Aufschluß über diesen Punkt vermochte Arii Taimai zu geben [31]. Auf Tahiti hatten nach ihr zwei Repräsentanten öffentlicher Gewalt das Vorrecht, sich mit einem roten Federgürtel, dem *maro ura,* zu gürten [32]. Der eine hatte seinen Sitz zu Vaiari [33]. Dort stand einer der heiligsten Tempelplätze Tahitis, bekannt unter dem Namen Fare-ura. Der amtliche Titel dieses Häuptlings war Teriinui von Tahiti. In der Zeit kurz nach Cook ging seine Bedeutung und sein Einfluß zurück. Er wurde durch den Distriktshäuptling von Pare namens Tu in den Schatten gestellt. Dieser verschaffte sich durch Heirat, namentlich aber durch seine Beziehungen zu den Europäern, die gern die Matavai-Bucht anliefen -- erfuhr er doch von Cook eine auszeichnende Behandlung —, jedoch auch durch Kämpfe, von denen Cook auf seiner zweiten Reise erfuhr, größere Macht. Um 1782 nahm er den Namen Pomare an und wurde damit der Gründer jener Dynastie, die während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Geschichte Tahitis eine große Rolle spielte [34].

Der andere Repräsentant, der berechtigt war, den *maro ura* zu tragen, saß zu Punaauia an der Westküste Tahitis, zwischen den Bezirken Faaa und Paea. Es war nach Arii Taimai eine Frau; der offizielle Titel dieser Würde lautete Tetua-nui e Marua i te Rai. Die anderen Quellen, so besonders die Angaben des Missionars William Ellis, die sich auf den *maro ura* dieses Tempelplatzes beziehen, betonen das nicht. Im Bezirk Punaauia lag der *marae* Taputapuatea, wo dem Kriegsgott Oro Menschenopfer gebracht wurden [35]. Dies war ein berühmter Kultplatz. Sollen doch auf ihm alle dem Gott Oro geopferten Menschen für die Dauer aufgehoben worden sein! Die Stellung gerade dieser Würde wurde durch den Emporkömmling Tu, der aus dem benachbarten Bezirk Pare stammte, am ehesten erschüttert, während zur Zeit des zweiten Aufenthaltes von Cook der Träger des *maro ura* von Fare-ura im Süden Tahitis noch Bedeutung hatte [36]. Das Ansehen dieser mit dem roten Gürtel gekleideten Häuptlinge ging keineswegs über die ganze Insel, sondern beschränkte sich auf die Bezirke, aus denen ihre Familien, also die Familien

[31] Arii Taimai, Denkwürdigkeiten. S. 26.

[32] Die auf Cook zurückgehende Angabe in „Essai sur l'île d'Otahiti", Avignon 1799, bezieht sich möglicherweise auf diese Tatsache.

[33] Vaiari ist ein Bezirk im südlichen Teil von Tahiti, an der Westküste des Isthmus von Taravao. Nach W. Ellis, Polynesian Researches, London 1830, Bd. 1, S. 256, wurde dort bei Einführung des Christentums ein Bild des Kriegsgottes Oro vernichtet, weshalb man wohl annehmen darf, daß dieser marae dem Kult jenes Gottes diente.

[34] Tu war etwa 1743—1748 geboren. Er starb 1803. In der Zeit des Aufstiegs von Tu war Terire, der 1788 starb, Oberhäuptling der Teva.

[35] Corney, The Quest and Occupation of Tahiti. Bd. 3, London 1919, S. 267 u. S. 270—271. Bei Cook und in anderen Berichten erscheint er als Tempelplatz zu Atehuru, so benannt, weil er in der alten Landschaft Atehuru lag. Das dort aufgestellte berühmte Bild Oros raubte Tu, was angesichts der Bedeutung dieses Götterbildes fürchterliche Kämpfe zur Folge hatte. Schließlich wurde das Bild Oros nach Atehuru zurückgebracht. Siehe Ellis, Polynesian Researches, Bd. 1, London 1830, S. 108 ff.

[36] James Cook, A voyage towards the South Pole and round the World. London 1779, Bd. 1, S. 183.

Vaiari und Punaauia, stammten, schloß aber auch die Sitze der Verwandtschaft dieser Familien ein [37].

In den alten englischen Berichten wird für Tahiti von „king" und „chief" gesprochen, wenn es sich darum handelt, das Zusammentreffen mit Häuptlingen und deren Stellung zu kennzeichnen. Das Wort king wird dabei von COOK für den Earee rahie oder, wie er im Bericht der zweiten Reise sagt, für den Earee de hi angewandt. Um Irrtümer über die Bedeutung dieser Repräsentanten, die mit der Benutzung unseres Wortes König leicht durch einen Vergleich mit dem abendländischen Königstum aufkommen könnten, zu vermeiden, sei für die Häuptlinge, denen das Recht zustand, den *maro ura* umzulegen, die Bezeichnung Oberhäuptling verwandt. Diese Oberhäuptlinge genossen weitgehenden, namentlich auf religiösem Gebiet liegenden Einfluß, auch bei den Distriktshäuptlingen. Ihre Position beruhte darauf, daß sie mit dem heiligen Gürtel eingekleidet waren, der ihnen göttliche Kraft verlieh.

Diesen beiden Trägern des *maro ura* an Stellung und Ansehen gleich war der Häuptling zu Papara [38]. Ihm stand das Vorrecht zu, einen *maro* von gelben Federn, den *maro tea* zu tragen [39].

Nach dem Glauben der Tahitier waren die Träger des *maro ura* und des *maro tea* heilige, geweihte Personen. Man kennzeichnete sie durch den Titel *arii rahi*. Selbst die Häuptlinge, *arii* genannt, mußten sich in Gegenwart der Oberhäuptlinge und bei einer Begegnung mit ihnen bis zum Gürtel entblößen. Der Erdboden, überhaupt alles, was ein *arii rahi* mit seiner heiligen Person berührte, mußte ihm zufallen, sein Eigentum werden. Um die damit verbundenen unangenehmen Folgen zu vermeiden, ließen sich die *arii rahi* von Männern auf den Schultern tragen. Die *arii rahi* hatten namentlich großen Einfluß bei den kultischen Handlungen auf den Tempelplätzen. Nur in ihrer Gegenwart durften Menschenopfer dargebracht werden. Sie in erster Linie hatten das Recht, Tabu-Vorschriften zu verhängen. Der *maro ura* und der *maro tea* war also ein Zeichen sehr hohen Ranges, ja von Gottähnlichkeit. Soweit man aus den Quellen zu erkennen vermag, verlieh der *maro ura* größeren Einfluß als der *maro tea*.

Woraus bestanden nun diese heiligen Oberhäuptlingsgürtel? Die Quellen geben darüber keinen einwandfreien Aufschluß. Nach COOK war es ein schmaler Tapastreifen, worauf die Federn geklebt waren, nach WILSON ein Netzwerk, in das man die Federn geknüpft hatte. ELLIS [40] scheint WILSON's Darstellung zu bestätigen, wenn er angibt, die Gürtel würden aus geklopften *ava*-Fasern [41] hergestellt, in die man die roten Federn einknüpfte. Nach MOERENHOUT mußten die Bezirkshäuptlinge bei Herstellung eines *maro ura* alle roten Federn abliefern, die in ihrem Besitz waren. ELLIS hingegen betont, daß die roten Federn für den *maro ura* aus der Zahl derer genommen

[37] ARII TAIMAI, Denkwürdigkeiten, S. 26—27.
[38] Papara an der Südwestküste von Tahiti, südlich von Paea.
[39] ARII TAIMAI, Denkwürdigkeiten, S. 26.
[40] ELLIS, Polynesian Researches. London 1830, Bd. 2, S. 353 ff.
[41] piper methysticum.

wurden, die vordem den Göttern geweiht und geopfert waren [42]. Der *maro ura* wurde auf den *marae* aufbewahrt, wie Cook versichert, in Tapa eingewickelt, und nur bei bestimmten Festlichkeiten dem Oberhäuptling umgegürtet, der ihn dann während der Kulthandlung auf dem *marae* oder am benachbarten Strand kurze Zeit trug. Die Hauptfeierlichkeit, wobei der *maro ura* eine Rolle spielte, war die Einsetzung eines Oberhäuptlings. Dem Cook'schen Bericht ist noch zu entnehmen, daß der heilige Gürtel außerdem bei den Zeremonien zu Beginn und bei Abschluß eines Krieges von dem Oberhäuptling auf dem *marae* getragen wurde.

Entsprechend dieser großen Bedeutung des *maro ura* für das Oberhäuptlingstum war die Herstellung eines solchen Gürtels eine wichtige und mit Riten verknüpfte Sache. Moerenhout und Ellis bezeugen übereinstimmend, daß bei Anfertigung dieses Abzeichens mehrere Menschenopfer auf dem *marae* dargebracht wurden [43]. Menschenopfer waren aber auch nötig, wenn dem *maro ura* ein neues Stück Federwerk zugefügt wurde. Dies geschah bei Einsetzung eines neuen Oberhäuptlings, möglicherweise aber auch bei anderen wichtigen Gelegenheiten.

Außer dem langen, schmalen *maro ura* galt als Abzeichen des Oberhäuptlings nach Moerenhout noch der *taoumata,* ein aus Kokospalmblättern gefertigter Kopfputz, der mit Federn besetzt war. Beide Insignien wurden Tag und Nacht bewacht — und zwar von einem eigens zu diesem Zweck bestimmten Mann, dem *tiai hiava.*

Die Einsetzung eines Oberhäuptlings war eines der bedeutendsten Kultfeste Tahitis. Im Mittelpunkt stand die Gürtelung des neuen Herrschers mit dem heiligen, göttlichen Gürtel. Sie erfolgte, wenn der Vorgänger gestorben, fand aber auch statt, wenn dessen Sohn mannbar geworden war, d. h. nach Ellis, wenn er dank persönlicher Eignung und infolge des Willens seines Vaters dazu reif zu sein schien. Ellis meint, dieser Zeitpunkt habe im allgemeinen um das zwangzigste Lebensjahr gelegen [44]. Die Oberhäuptlingsinvestitur hing damit nicht vom Tode des Vaters ab.

---

[42] Ellis, Polynesian Researches. London 1830, Bd. 2, S. 204 ff. Die hölzernen Götterbilder waren gewöhnlich hohl. Den Hohlraum füllte man mit roten Federn. Manche Götterbilder waren mit einem aus Kokosfasern geflochtenen „cinet" bedeckt. Auf der Außenseite waren die Federn mit dünnen „fibrous bands" befestigt. Man glaubte, daß diese Federn dieselben Kräfte wie die Götter besäßen.

[43] Nach Moerenhout, Voyages aux îles du Grand Océan, Paris 1837, Bd. 2, S. 21 ff., wurde das erste Opfer (taata no te mauratiti) für das Zusammenbringen der Federn, das zweite (taata no té pioura) für das Herstellen des Gürtels, das dritte (taata no té pourérei) für Gebete, die man dabei verrichten mußte, dargebracht. Dazu gesellten sich noch weitere, so ein Menschenopfer, das unter das Bild des Hauptgottes gelegt wurde, während man am maro ura arbeitete. Die Menschenopfer bei Herstellung eines solchen Gürtels bestätigt auch Ellis, Polynesian Researches. London 1830, Bd. 2, S. 353 ff.

[44] Ellis, Polynesian Researches. London 1830, Bd. 2, S. 353—354. Cook, A voyage to the Pacific Ocean for making discoveries in the northern hemisphere, London 1785, Bd. 2, S. 172, gibt an: „The son of the Eree de hoi succeeds his father in title and honours, as soon as he is born." Diese Mitteilung weicht von der des Missionars W. Ellis ab. Immerhin: Diese Erscheinung gehört in das von Georg Friederici, Die vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika, in: Mitteilungen aus den

Dem Tag der Einsetzung gingen eine Reihe wichtiger Handlungen voraus, über die MOERENHOUT Aufschluß gibt. Die Distriktshäuptlinge waren nicht allein verpflichtet, die in ihrem Besitz befindlichen roten Federn abzuliefern, ein jeder von ihnen mußte vielmehr auch vier Boote für den neuen Oberhäuptling herstellen. Außerdem trug man um die ganze Insel und zu allen Arii zwei Banner, die die zwei Oberhäuptlinge veranschaulichen sollten, und zwar den, der abtrat, und den, den man neu weihen wollte. Wurden die Banner empfangen, anerkannte man den neuen Herrscher. Zerriß man sie, so bedeutete das Gehorsamsverweigerung und Krieg.

Am Tage der Oberhäuptlingsinvestitur kamen die Häuptlinge und Priester jedes Bezirks in Festschmuck mit den vier neuen Booten und gingen in der Nähe des *marae,* auf dem die Einkleidung stattfand, an Land. Der Tempelplatz, wo eine Gürtelung stattfand, war ein solcher des Oro, des tahitischen Kriegsgottes. Im Innern des *marae* — es handelt sich um die schon erwähnten, dem Kriegsgott Oro geweihten *marae Fare-ura,* den Kultplatz, wo der Oberhäuptling der Vaiari gegürtet wurde, und den *marae* Taputapuatea zu Atehuru, einen hervorragenden Kultplatz des Kriegsgottes Oro [45] — versammelten sich der Oberhäuptling, einige Häuptlinge und Priester und nach MOERENHOUT auch Mitglieder der Arreoi, während um den Tempelplatz die anderen Häuptlinge und das Volk standen. Das Bild des Gottes Oro wurde vom Rindenstoff, in das es gewöhnlich gehüllt war, befreit. Die Angaben von MOERENHOUT und ELLIS stimmen nun für den weiteren Verlauf der Riten nicht restlos überein. Der erstere gibt an, der Oberhäuptling habe sich auf einer Matte niedergelassen, die man inmitten des *marae* in der Nähe des Altars und des Götterbildes ausbreitete. Dem Oberhäuptling gegenüber nahmen Häuptlinge und Mitglieder des Arreoi-Bundes auf Matten Platz. An den vier Ecken des Tempelplatzes bliesen Priester auf Trompeten und ein Priester schlug eine heilige Trommel. Die außerhalb des *marae* befindliche Menge erfuhr dadurch, daß die Hauptzeremonie ihren Anfang nahm. Bei dieser wurde — die Schilderung folgt hier MOERENHOUT — ein Menschenopfer vor das Bild Oros gelegt. Nach langen Gebeten riß der Oberpriester dem Opfer beide Augen aus. Das rechte war für den Gott Oro, das linke für den Oberhäuptling bestimmt, der den Mund öffnete und so tat, als ob er das Auge verschlucke. Der Oberpriester zog es jedoch schnell zurück und legte es wieder zum Opfer. Bei ELLIS tritt diese Opferung nicht so stark hervor. Aber auch er bestätigt, daß am Beginn der Einsetzungszeremonie ein Menschenopfer dargebracht wurde. Nun wurde das Bildnis Oros auf ein Ruhebett (bei ELLIS *papa rahio ruea* genannt), eine breite Tragbahre, die aus einem Baumstamm geschnitzt war, gestellt und von Priestern getragen. Man verließ das *marae.* Voran schritt

deutschen Schutzgebieten, Bd. 36, S. 27 ff. und Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika, in: „Anthropos", Bd. XXIV, S. 452 ff., angeschnittene Problem „Rücktritt des Vaters von seiner Königs- oder Häuptlingsstelle bei Geburt des Sohnes, der höher steht, weil er einen Ahnen mehr hat".

[45] Die von ELLIS geschilderte Einsetzungszeremonie eines Oberhäuptlings fand auf dem Tempelplatz Taputapuatea statt, gelegen in der alten Landschaft Atehuru. ELLIS, Polynesian Researches. London 1830, Bd. 2, S. 358.

nach Ellis der Tairi-moa, ein Priester aus der Familie des Tairi, der ein Bildnis Oros trug [46]. Darauf folgten der Oberhäuptling und hinter diesem vier Häuptlinge mit der Tragbahre Oros. Moerenhout unterstreicht, daß der Oberhäuptling auf den Schultern einiger Bezirkshäuptlinge ritt. Die Priester bliesen auf den Trompeten, schlugen die heilige Trommel. Das Volk wich ehrfurchtsvoll zurück und schuf so einen breiten Weg zum Meeresufer. Moerenhout gibt an, der Oberhäuptling sei nackt gewesen. Am Strand lag ein Oro geweihtes Boot, in das man das Bild des Kriegsgottes brachte. Der Oberhäuptling nahm zunächst auf der Tragbahre Oros Platz, die am Ufer aufgestellt war. Bald erhob er sich auf ein gegebenes Zeichen und schritt in die See, um zu baden. Die Priester stiegen ebenfalls in das Wasser und schlugen den neuen Herrscher mit Zweigen des heiligen *mero,* eines Baumes, der auf dem Tempelplatz wuchs. Diese Zeremonie sollte wohl den Oberhäuptling reinigen, zum gottähnlichen Herrscher läutern. Nun bestieg der neue Gebieter das Boot Oros und wurde dort in Gegenwart des Kriegsgottes mit dem heiligen Gürtel, dem *maro ura,* gegürtet. Aufs Haupt setzte man ihm den Kopfputz. Durch diese Gürtelung gingen die göttlichen Kräfte in den neuen Oberhäuptling über. Dabei stimmte der Oberpriester einen Sang an, der die göttlichen Eigenschaften des *maro ura* pries. Darauf jubelte das versammelte Volk dem neuen Herrscher zu und reckte als Zeichen der Begrüßung die rechte Hand empor. Das Boot mit Oro und dem gegürteten Oberhäuptling an Bord fuhr unter der Musik der Priester ein Stück aufs Meer hinaus nach dem Riff zu. Dies war wohl eine symbolische Handlung, die zeigen sollte, daß der neue Herrscher auch Herr des Meeres war. Während dieser Fahrt brachten nach dem Glauben der Tahitier auch Tuumao und Tahui, zwei Haigötter, ihre Huldigung dar [47].

Schließlich schritt die Prozession zum *marae* zurück. Tairi-moa trug das Bild Oros. Vier Häuptlinge trugen den Oberhäuptling, der auf Oros Ruhebett lag. Das Götterbild wurde wieder auf dem *marae* aufgestellt. Den Abschluß des ganzen bildeten Tänze und Zauberzeremonien, über die sich der Missionar Ellis Mitteilung zu geben scheut, während Moerenhout angibt, daß der Oberhäuptling auf einer Matte Platz nahm und von völlig nackten Männern und Frauen umtanzt wurde, die sich bemühten, mit ihrem Kot und Urin den Oberhäuptling zu beschmutzen. Unter dem Lärm der Trompeten und der heiligen Trommel verließ schließlich der Oberhäuptling den Tempelplatz, während der *maro ura,* das Zeichen seiner göttlichen Macht, dort zurückblieb.

Aus der Schilderung dieses Einkleidungsfestes ergibt sich, daß die Gürtelung mit dem heiligen *maro ura* dem Oberhäuptling göttliche Weihe und

---

[46] Nach W. Ellis, Polynesian Researches, London 1830, Bd. 2, S. 193—194 u. 478, war Tairi einer der Kriegsgötter der alten Zeit, die von Raiatea aus durch Oro und seinen Kult an Bedeutung verloren.

[47] Nach Ellis, Polynesian Resarches, London 1830, Bd. 2, S. 358, glaubte das Volk, daß diese beiden Götter der See, von Oro beeinflußt, dem neuen Herrscher huldigten. Zeigten sie sich während der feierlichen Handlung des Bades oder der Bootfahrt, so war dies ein Zeichen dafür, daß der Träger des maro ura den Schutz der obersten Mächte genoß.

Kraft verlieh. Mit dieser Tatsache erklärt sich auch der Umstand, daß der Gürtel mit den wertvollsten Opfergaben der Götter, die man auf Tahiti kannte, mit roten Federn, besetzt war. Die Beziehungen des Oberhäuptlings gingen zu Oro, dem Kriegsgott.

Bei den Bezirkshäuptlingen, so gehoben ihre Stellung den gewöhnlichen Leuten gegenüber war, spielte diese Verbindung zu einem Gotte keine Rolle. Sie waren und blieben Menschen, wurden nicht gottähnlich. Es gab daher für sie auch keine Gürtelung.

MOERENHOUT erwähnt als bevorzugte Teilnehmer an der Oberhäuptlingsinvestitur die Mitglieder einer in den Gesellschaftsinseln einflußreichen Gesellschaft, die Arreoi. Die anderen Quellen berichten jedoch nichts davon. MOERENHOUT gibt auch an [48], daß der *maro ura,* das Zeichen der Göttlichkeit und des Feuers, außer von den Oberhäuptlingen auch von den zwölf Vorstehern der zwölf „lodges" der Arreoi-Gesellschaft getragen würden. Die Arreoi, denen hohe kultische Bedeutung zukam, hatten engste Verbindung zum Kriegsgott Oro. Nach einer Sage war er deren Gründer, der seine beiden Brüder als die ersten Arreoi einsetzte [49]. Die Arreoi opferten ihrem Gott Oro bei ihren zahlreichen Festen rote Federn. Da der *maro ura* ein Symbol des Kriegsgottes Oro war, ist es immerhin möglich, daß die Meister der von Oro gegründeten Gesellschaft der Arreoi das Vorrecht besaßen, einen Gürtel aus roten Federn zu tragen. Sonst geben die Quellen an, daß die Kleidung der Arreoi ein Gürtel aus gelben *ti*-Blättern oder eine Weste von reifen, gelben Bananenblättern war und daß die Arreoi ihren Kopf mit gelben und roten Blättern des Hutu (barringtonia) schmückten [50].

Wo ist nun die Einkleidung des Oberhäuptlings mit dem Gürtel und damit das Oberhäuptlingstum mit seiner starken Gottverknüpftheit in Ozeanien verbreitet? MOERENHOUT scheint angenommen zu haben, diese Erscheinung sei in der ihm von Tahiti bekannten Form für ganz Polynesien kennzeichnend [51]. Dem ist aber nicht so. Die Gürtelinvestitur läßt sich an Hand des Quellenmaterials neben Tahiti nur für Raiatea und Borabora, also allein für einen Teil der Gesellschaftsinseln nachweisen.

JAMES MONTGOMERY berichtet in seiner Ausgabe der Tagebücher der Missionare DANIEL TYERMAN und GEORGE BENNET für Raiatea [52], daß ein neuer

---

[48] MOERENHOUT, Voyages aux îles du Grand Océan. Paris 1837, Bd. 1, S. 471—472. HANDY, Polynesian Religion. Honolulu 1927, S. 147 u. 308—309.

[49] Über die Arreoi siehe neben MOERENHOUT besonders W. ELLIS, Polynesian Researches, London 1830, Bd. 1, S. 311, und neuerdings JOHANNES C. ANDERSEN, Myths and Legends of the Polynesians, London 1928, S. 432 ff.

[50] ANDERSEN, S. 438.

[51] MOERENHOUT, Bd. 1, S. 471—472.

[52] JAMES MONTGOMERY, Journal of Voyages and Travels by DANIEL TYERMAN and GEORGE BENNET, deputed from the London Missionary Society, to visit their various stations in the South Sea Islands, China, India between the years 1821—1829. London 1831, Bd. 1, S. 527. Der hier beschriebene Gürtel wurde dem Museum of the London Missionary Society geschenkt. PAUL HUGUENIN, Raiatea la Sacrée, in: Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie, 1902/1903, Bd. 14, S. 165, nennt auch diesen Gürtel maro ura.

Oberhäuptling, im Bericht „king" genannt, „was invested with the *maro* or hereditary robe of royalty, of network covered with red feathers". Bei jeder neuen Oberhäuptlingseinsetzung wurde dem Gürtel ein Stück angefügt. Jedes angefügte Stück trug den Namen des Herrschers, bei dessen Investitur es den Gürtel vergrößert hatte. Der heilige Gürtel von Raiatea war 21 Fuß lang und 6 Zoll breit. Die Nadel, mit der man an ihm arbeitete, war an ihm befestigt. Nach Aussage der Eingebornen konnte am *maro* kein Stich getan werden, ohne daß Donner vom Himmel zu hören war. Zugleich geht aus den Angaben dieses Berichtes hervor, daß bei der Einsetzungszeremonie dieser Gürtel umgetan wurde und daß man bei diesem Fest Menschenopfer darbrachte. Die Handlung fand auf dem großen Tempelplatz zu Opoa statt, einem über die gesamten Gesellschaftsinseln berühmten *marae*, einem „Nationalheiligtum des Archipels", auf dem zu Oros Ehren Menschen geopfert und die geopferten wie im Tempelplatz zu Atehuru aufbewahrt wurden. Da der Tempelplatz zu Opoa Oro geweiht war — nach einer Sage soll er sogar dort geboren sein — und somit der *marae* zu Opoa in der kultischen Bedeutung dem zu Atehuru auf Tahiti entsprach, liegt auch für Raiatea eine enge Beziehung des Oberhäuptlingstums zum Kriegsgott Oro vor, die ihren Ausdruck in der Gürtelung mit dem Federgürtel fand [53].

Auf Borabora soll die Sitte des Oberhäuptlingsgürtels von einem Herrscher eingeführt worden sein, der aus der Oberhäuptlingsfamilie Raiateas stammte. Jedoch war der *maro* auf Borabora anderer Art wie der auf Raiatea und Tahiti. Es handelt sich hier um einen mit weißen Federn besetzten *maro* [54]. Danach scheint er eher dem Abzeichen des Oberhäuptlings von Papara auf Tahiti geglichen zu haben.

Mit Sicherheit läßt sich also die Gürtelinvestitur des Oberhäuptlings, der durch sie gottähnlich wird, für Tahiti, Raiatea und Borabora nachweisen. Schließlich wird für Mangaia erwähnt, daß ein Häuptling bei seiner Einsetzung mit Kokosnußöl gesalbt wurde, und daß bei der Zeremonie ein heiliger Gürtel eine Rolle spielte [55].

Der Ausgangspunkt des Oro-Kultes, wie überhaupt vieler Kulthand-

---

[53] Über den Tempelplatz zu Opoa siehe Ellis, Polynesian Researches. London 1830, Bd. 1, S. 488—489. Montgomery, Journal of Voyages and Travels by Daniel Tyerman and George Bennet. London 1831, Bd. 1, S. 529 ff. Ein Bild von Opoa, Tafel 6. Waitz-Gerland, Anthropolgie der Naturvölker. Leipzig 1872, Bd. 6, S. 199 u. 291—292. Montgomery, Bd. 1, S. 329, erwähnt, daß auf Raiatea beim Friedensschluß rote Federn eine Rolle spielten. Dies entspricht vielleicht der tahitischen Sitte, den maro ura beim Fest des Friedensschlusses dem Oberhäuptling umzulegen.

[54] R. W. Williamson, The social and political systems of Central Polynesia. Cambridge 1924, Bd. 1, S. 213. Nicht zugänglich war mir de Bovis, Etat de la société tahitienne, à l'arrivée des Européens. Papeete 1863, S. 236 ff. Einen „Earee rahie" von Borabora, also einen Oberhäuptling, erwähnt Cook im Bericht der ersten Reise. Hawkesworth, An account of the voyages undertaken by the order of His Present Majesty for making discoveries in the sorthern hemisphere. London 1773, Bd. 2, S. 266.

[55] William Wyatt Gill, From Darkness to Light in Polynesia. London 1894, S. 379. Williamson, The social and political systems of Central Polynesia. Cambridge 1924, Bd. 3, S. 217.

lungen lag für den Archipel der Gesellschaftsinseln in Raiatea. Vielleicht nahm von dort auch die Gürtelung des Oberhäuptlings den Weg nach Tahiti, wie sie ihn auch nach Borabora nahm. Über das Alter dieser Erscheinung in Tahiti und Raiatea läßt sich nichts Sicheres behaupten. STOKES wies im Anschluß an PERCY SMITH auf eine Sage hin [56], nach der ein tahitischer Häuptling namens Tangiia, den PERCY SMITH für die Zeit um 1250 ansetzt, in einer Schlacht seine Söhne verlor und besiegt wurde, weshalb er außer Landes floh. Bevor er seine Heimat verließ, wollte er den Sohn eines Verwandten mit einem Häuptlings-*maro* gürten. Die Zeremonie mußte aber abgebrochen werden, da der Feind plötzlich erschien. Tangiia rettete sich nach Rarotonga und nahm höchstwahrscheinlich das heilige Häuptlingsabzeichen mit sich. Jedoch kann man für die spätere Zeit keine Beweise erbringen, daß die Gürtelinvestitur der Häuptlinge sich in Rarotonga einbürgerte.

Betrachtet man die Angaben über Form, Stoff und Herstellungsweise dieser heiligen Gürtel, so fallen die Übereinstimmungen mit dem Material auf, das über solche lange, schmale Federgürtel von Hawaii vorliegt. Besondere Beachtung verdient dabei zweifellos die Herstellungsweise der Federgürtel. Für Tahiti, Raiatea und Hawaii ist eine netzartige Unterlage belegt, in die die Federn eingeknüpft werden. Damit ist die Möglichkeit, an die schon BRIGHAM und STOKES gedacht hatten, daß in den zwei Gürteln von Hawaii alte heilige Häuptlingsgürtel vorliegen, gegeben. Dafür sprechen aber noch andere Momente.

Für Tahiti ließ sich zweifelsfrei ein inniger Zusammenhang des *maro ura* mit dem Kult des Kriegsgottes Oro nachweisen. Im Ritenkomplex der Gürtelinvestitur spielte nach ELLIS der Tairi-moa, ein Priester aus der Familie Tairi, eine Rolle. Dieser trug bei den Prozessionen des Gürtelungsfestes das Bild Oros. Für Hawaii läßt sich seit etwa 1500 mit Bestimmtheit der Kriegsgott Tairi nachweisen. Als Kaili taucht er in der Sagenwelt Hawaiis für die Zeit Umis und Liloas — das ist um 1500 — auf [57]. Er geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf tahitische Einflüsse zurück [58]. Damit liegt der Gedanke nahe, daß mit dem Kaili-Kult auch der *maro ura* nach Hawaii kam. Dort wird seit derselben Zeit, wo der Kult des Kriegsgottes Kaili nachweisbar ist, von einem *maro* als Häuptlingsabzeichen in den Sagen berichtet. Schließlich sprechen dafür auch die Angaben des Königs Kalakaua, der meinte, bei dem einen schmalen, langen Federgürtel, der auf Hawaii erhalten ist, handle es sich um einen solchen, wie ihn die Sagen für die Zeit Umis und Liloas erwähnen.

Die Gürtelung als eine der heiligsten Zeremonien konnte auf Hawaii von Europäern nicht beobachtet werden. Denn zu der Zeit, wo auf Kalaniopu,

[56] STOKES, Notes on Polynesian Feather Work. In: The Journal of the Polynesian Society, Bd. 34, S. 25 ff.

[57] HANS PLISCHKE, Kukailimoku. Berlin 1929.

[58] Die Verbindung Tahiti-Hawaii zeigt auch GEORG FRIEDERICI, Die vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika. In: Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. Bd. 36, S. 27 ff. Siehe besonders S. 33—34, das *prahu*-Boot.

den Zeitgenossen Cooks, Kiwalao und auf diesen Kamehameha folgte, war kein europäischer Beobachter, der einen Bericht hinterlassen haben könnte, auf Hawaii. Kamehameha besaß jedenfalls einen solchen Gürtel, den er Kaumualii, dem Häuptling von Kauai, schenkte. Daß Kamehameha dieses Insignium dem Häuptling von Kauai überließ, läßt sich möglicherweise damit erklären, daß er 1810 durch das Zusammentreffen mit Kaumualii den letzten, bis dahin noch selbständigen Teil der hawaiischen Inseln in seiner Hand vereinte. Als Kamehameha I. im Jahre 1819 starb, war für seinen Nachfolger, der noch im Jahre seines Regierungsantrittes die Religion der Väter kurzerhand abschaffte, die alte Investitur mit dem heiligen Gürtel bedeutungs- und inhaltslos geworden. Von jenem Gürtel und der mit ihm verbundenen Zeremonie ist daher fortan nicht mehr die Rede. Für die Deutung der hawaiischen langen, schmalen Federgürtel mit Hilfe des tahitischen Materials spricht auch der Umstand, daß auf beiden Inselgruppen das mit göttlicher Macht begabte Oberhäuptlingstum, das an Bedeutung die Bezirkshäuptlinge überragte, ausgeprägt war. Die Gürtelung mit dem *maro ura* ließ göttliche Macht auf den Träger übergehen. Auf Tahiti kam sie vom Kriegsgott Oro, auf Hawaii möglicherweise vom Kriegsgott Kaili, auch Kukailimoku genannt, den Schutzgott des Geschlechtes Kamehamehas.

Auf Neuseeland und den Markesas-Inseln ist ein heiliger Gürtel als Abzeichen eines Oberhäuptlingstums nicht nachweisbar. Dies erscheint erklärlich, wenn man die selbständige Stellung der Häuptlinge auf den Markesas-Inseln bedenkt, deren Machtbereich über ein Tal kaum hinausging, und wenn man die Idee des Stammeshäuptlingstums berücksichtigt, die auf Neuseeland stark ausgeprägt war. Vorhanden waren die Voraussetzungen für diese Erscheinung auf den Tonga-Inseln und auch auf Samoa. Nachweisbar aber ist sie nicht. Somit scheint der *maro ura* und das damit verbundene Oberhäuptlingstum eine lokale Entwicklung zu sein, die von Raiatea und Tahiti den Weg nach Hawaii fand — wahrscheinlich im Zusammenhang des Kaili-Kultes.

Schließlich bleibt noch die Frage zu erörtern, warum gerade der mit Federn geschmückte *maro* zum heiligen Oberhäuptlingsabzeichen in bestimmten Teilen Polynesiens wurde. Wie Handy [59] gezeigt hat, schreiben die Polynesier dem Gürtel besondere Kraft zu. Bei den Maori gilt das Umlegen eines Gürtels als wichtiger Akt im Rahmen der Vorbereitungen eines Kriegsmannes. Bei den Moriori trugen Männer von Einfluß einen besonderen Gürtel, den sie umlegten, wenn sie in den Kampf zogen. Auf den Markesas-Inseln erhielt der Erstgeborene einer Familie einen geweihten Lendenstreifen aus der Rinde der „sacred banyan trees, which grew usually on the sides of temples". Auch wird für viele Inseln bezeugt, daß die Priester durch einen Gürtel geweiht wurden und diesen als Zeichen ihres Priestertums trugen. So zeichneten sich auf Hawaii und auf den Cook-Inseln [60] die Priester durch einen weißen Federgürtel aus. Einen gleichen *maro* trug der Oberpriester des Oro auf dem Tempelplatz Opoa zu Raiatea [61]. Nach den neuesten Untersuchungen auf der Oster-Insel

[59] Handy, Polynesian Religion. Honolulu 1927, S. 143 ff.
[60] Ebenda, S. 154.
[61] Huguenin, Raiatea la sacrée. Neuchâtel 1902, S. 164.

ist bei einem Teil der Steinfiguren auf dem Rücken deutlich ein Gürtel herausgearbeitet [62]. HANDY wird recht haben mit dem Hinweis, daß nach polynesischem Glauben in den Lenden der Sitz der Zeugungskraft ist [63]. Daher findet die göttliche Weihe zum Oberhäuptling durch Legen eines heiligen, dem Gott geweihten Gürtels um die Lenden statt. Er gab dem Gegürteten die Kraft des Gottes an besonders wirkungsvoller Stelle.

[62] Siehe SCORES BY ROUTLEDGE, The mystery of Easter Island, London 1920. Fig. 106. SCHULZE-MAIZIER, Die Osterinsel. Leipzig 1926, S. 49 ff. und Tafel 13. PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee, Stuttgart 1907, S. 526, bildet übrigens ein Ahnenbild von Nukumanu ab, bei dem der vorn weit herunterhängende lange, schmale Gürtel auffällt.

[63] HUGUENIN, Raiatea la sacrée, Neuchâtel 1902, bildet Tafel 3, S. 36, einen hohen Stein ab, der im Tal Averarahi auf Raiatea steht. Seine Bedeutung ist S. 26 gekennzeichnet mit den Worten: „donnant la taille des anciens rois."

Contributions à l'étude des Populations *Dioy* du *Lang Long* (Prov. *Koui Tcheou* méridional, Chine).

Par le P. Denis Doutreligne, Miss. apost., *Lang Long (Koui Tcheou)*.

(Suite.)

Les *Dioy* et l'art.

Durant la période des trois royaumes, la peinture était déjà un art qui figurait parmi les cinq distractions du grand monde chinois. En dehors des peintures rituelles dont l'origine remonte au plus lointain passé des cérémonies religieuses, on peut signaler des travaux célèbres d'avant l'ère chrétienne. Après J. C. *Tsay Yong* (133—192), *Tchao Ki* et *Lieou pao* nous mènent à l'époque des trois royaumes. L'histoire de cette époque met en évidence une silhouette de militaire et artiste bien connue des Chinois. Colonisateur et artiste émérite, *Tchou Ke Leang* soumit les peuplades du Sud de la Chine. Il joignait la sévérité, non à la bonté, car la sévérité chinoise est trop souvent synonyme de cruauté, état d'âme qui n'accepte que la diplomatie comme comparse, non à la bonté, dis-je, mais à une politique particulière... La légende et l'histoire nous le montrent attirant les sauvages par son habileté en peinture... Il serait parvenu à faire goûter les productions de son pinceau chinois aux *Si Nan I* et *Nan I*. «Il confectionna, dit la chronique, des peintures destinées à amuser les sauvages du Sud qu'il sut ainsi gagner à la civilisation chinoise.»

Dans nos collèges de France on parle souvent d'éducation artistique ayant pour but de civiliser les intelligences exubérantes de nos écoliers alors qu'ils aiment les espièglerie toute sauvages... Ils apprennent des méthodes auxquelles bien souvent ils ne comprennent rien. Ces méthodes couvent dans leur mémoire ou dans leur intelligence de 15 et 20 ans. Elles réapparaissent vivaces et utiles à l'âge des réalisations... Nos *Miros* reçurent donc de bonnes méthodes de l'éducateur et civilisateur *Tchou*; ils étaient alors dans l'enfance. Ces méthodes auraient dû germer depuis des siècles... elles attendent encore bien paisiblement l'éclosion du sens artistique *dioy*. Car, hélas, ces peuples végètent toujours dans une enfance rachitique, et ne s'ouvriront pas de si tôt à l'art des nations civilisées. Ont-ils un art?

Les *Dioy* seront-ils artistes? Voilà des questions qui ne peuvent manquer de faire sourire! L'art et toutes ses belles formules semblent tellement réservées à une élite! Cela est encore vrai! Croyez-vous que la vie au grand air dans les montagnes soit un obstacle à la vie artistique? L'âme qui porte en elle la faculté de penser n'est-elle pas naturellement émotionnée par le spectacle grandiose de cette nature qui se déploie si riche en étendues et en productions... Sans doute le paysan ne juge pas d'un paysage comme l'artiste des grands salons. Le langage qui traduit sa pensée exprimera plutôt d'une

manière générale le profit qu'il pense en retirer. Le peintre concentrera sa pensée en une émotion que le pinceau rendra vivante sur le plus petit vilain bout de papier! Mais éloignez le montagnard et jetez-le dans la plaine. Il pleurera ses sentiers, les hauteurs; il lui manquera l'immensité!

Il y a quelques années j'avais emmené mon groum âgé de 15 ans en prévision d'une tournée assez longue. Il n'était jamais sorti de «chez lui». Depuis quinze jours nous avions quitté nos montagnes pour marcher à travers de jolies plaines. Un jour nous arrivâmes devant l'une de ces cimes aux pics ardus, qu'une couronne épaisse de forêts entourait énergiquement... Le gamin de s'écrier: «Comme c'est beau! nous sommes chez nous!» Sa phrase contenait deux parties; le bonheur de se revoir en pays paternel était exprimé après le sentiment du beau très vivement perçu. «Comme c'est beau!» Certes l'indigène *dioy* est capable d'émotion.

De fortes pensées produiront chez lui l'émotion, car il est homme comme l'Européen. Mais est-il de cette élite qui pourra jouir d'une émotion et la rendre, la communiquer à ses voisins? Le beau qu'il aura perçu dans sa petite intelligence, pourra-t-il le reproduire et faire vibrer à son tour d'autres âmes, leur faire partager ses émotions?

Voilà un vieux sorcier qui a l'habitude de la parole, qui connaît toutes les roueries de l'art de parler; on vient lui annoncer la naissance d'un fils chez le gros chef du pays. Il sera de la fête, mais comment montrer sa joie, la faire participer à tous ceux qui viendront assister à l'imposition du nom de l'enfant? Il rumine, se prépare... Le jour de la fête il est prêt. Il sait que l'inspiration ne lui arrive que lorsque les vapeurs du vin ont adouci l'âpreté de son caractère... «Je bois du vin et je dessine des glycines étant un peu ivre» disait un miniaturiste chinois... Notre *pao mo* boit quelques gorgées et sent la moiteur monter... c'est le moment de l'inspiration... il se lève. Tout le monde se tait, car l'orateur est connu, je devrais dire le troubadour, car ses complaintes se chantent:

La maman souffrait depuis trois jours...
Elle souffre par deux et trois fois
c'est la nuit... on appelle les voisines.
Trois femmes du haut du village
allument des torches!! les chiens ont aboyé!!
quatre femmes du bas du village arrivent.
Est-il né?
est-ce un garçon??
Est-ce une fille??
o filles! apportez des brindilles!!
o filles! attisez le feu!
car il faut de l'eau juste à point
pour nettoyer le petit roi...
déjà je vois les dragons, la loutre et le tigre...
et trois dragons tiennent l'eau qui l'embillit!
ah ce petit roi... heureux père...!!!

sept dragons apportent l'eau qui le lave
sept dragons apportent les langes
neuf dragons présentent les langes pour le recevoir.
oh! petit roi . . . !
lavé il est mis dans ses langes.
On met un beau carré de toile blanche
sur un couvercle de panier,
l'on dresse un berceau à côté du feu:
l'enfant royal est né!!! . . .
Voilà déjà deux et trois matinées
nous avons déjà mangé deux foies de cheval.
Il est né depuis quatre matins . . .
Le tigre apporte la viande à la recherche du petit roi,
la loutre apporte du poisson et l'offre en présent!
le Han apporte de bon miel,
le frelon apporte sa becquée et la présente
heureuse mère . . . !

L'auditoire goûte fort ces poésies, et il est bien rare qu'il ne les fasse répéter plusieurs fois. Tout le monde partage les émotions du maître de la maison, la joie d'avoir un fils, et quel fils! a dit le *pao mo*. Celui qui a su faire vibrer ces âmes, n'est-il pas un peu artiste? Il fut éloquent.

L'éloquence!! — Ce n'est qu'une partie de l'art, me dirait mon vieux professeur de philosophie! mais les indigènes ont aussi la musique qu'ils comprennent et mieux encore peut-être.

Le rhythme les emballe. La plupart des enfants distinguent la musique plaintive, des folies lascives, des sons de la «montagne»! ils les connaissent et s'en servent habilement quand par malice ou espièglerie ils veulent se faire remarquer du beau sexe. Les jeunes filles aiment bien telle musique qui les charme, elles savent que c'est à leur adresse, que c'est une musique d'appel!! Tel air de flûte est celui qu'aura composé l'amant d'une telle . . . S'il résonne dans la montagne, sans rien dire l'amoureuse quitte ses compagnes et va se mettre non loin de celui qu'elle aime. Celui-ci dépose son instrument et commence le *toui* [1]. La jeune fille répond, l'air ne varie guère, et ils se disent leurs sentiments, où il n'entre que rarement des grivoiseries. Une fille qui se respecte n'a pas oublié de s'entendre avec l'une de ses compagnes qui l'a suivie d'assez près pour qu'il y ait un témoin de ces joutes d'amour! Ce serait peut-être ici l'occasion de nous attarder sur certaines coutumes *dioy* que d'aucuns ont pris plaisir à salir. Il ne faut pas exagérer le mal qui peut se trouver dans ces coutumes un peu particulières; il faut bien se rendre compte que l'expérience des vieux et des générations a passé par là. Cette expérience a donné des règlements à ces sortes de laisser-aller. Il y a beaucoup d'abus en certains pays, mais ce n'est pas la généralité. Nous y reviendrons au chapitre des mœurs et coutumes!

[1] Espèce de joute poétique.

Musique et poésie ne sont donc point absentes du terroir *dioy*. Nous avons vu que l'indigène est capable d'émotion et peut aussi la rendre en musique et en paroles. Nous sommes loin de l'abêtissement où notre auteur des annales chinoises se complaisait à le faire descendre! Ils sont tellement crédules quant aux sorcelleries... disait-il, que ce défaut emprisonne et leurs corps et leurs cervelles, et qu'ils ne s'aperçoivent même plus qu'ils sont des êtres intelligents! Oh bon Chinois! le *Dioy* ne connaît pas la complexité et la beauté de ta calligraphie-peinture... mais il a pour lui la grande nature! à lui la montagne et sa immensité. Musique, éloquence, poésie, forment l'ensemble des arts phonétiques. Continuons notre investigation chez les arts plastiques, c'est-à-dire ceux qui ont plus spécialement des rapports avec le sens de la vue.

Ici nous n'irons pas très loin. Rendre un sentiment à l'aide des lignes, des ombres est ordinairement l'apanage de peuples avancés. Les indigènes *dioy* qui ont eu ces loisirs — Deus haec nobis otia fecit —, ont été obligés de prendre le moule des fils de Han. Dès lorsqu'ils avaient accepté l'écriture chinoise pour livrer leurs pensées au papier, ils devaient en subir toutes les conséquences [2]. Je ne connais pas d'artiste qui se soit fait un nom, mais j'ai rencontré parfois de petits travaux v. gr. les *ka che* ou sortes de portefeuilles que les amants font exécuter pour leurs belles. Elles y mettent les fils de soie dont elles brodent leurs vêtements. Ces petits ouvrages sont parfois bien jolis. Certains ne dépareraient pas une collection. Il m'a été donné de voir des travaux, images du genre de nos cartes postales. Ces sortes des compositions avaient été faites par des habitants des villes comme «*Si Long*» et par des élèves complètement chinoisés...

Si l'indigène n'a pas été fécond dans la sculpture ou la peinture, il n'a pas manqué de chercher l'occasion de jouir des œuvres exécutées par un plus habile que lui: le chinois. Ses riches font facilement appel aux artisans célestes pour orner leur logis ou sculpter des bas-reliefs racontant sur pierre ou sur bois l'origine de leur race. Hier encore mes gens exhumaient un panneau qui avait été exécuté pour la demeure seigneuriale dont j'habite les ruines. D'une hauteur de 0'40 ce petit panneau représente une scène champêtre. Un paysan habillé à l'ancienne mode des indigènes *Bou Diang* [3] conduit un buffle; il s'est arrêté pour causer sans doute à un lettré... Les contours et le dessin manifestent une main habile et très observatrice des mœurs des animaux; le buffle en arrêt exécute son petit mouvement de tête tout à fait naturel. C'est une exécution qui dénote aussi l'artiste chinois.

La race *dioy* est arrivée à un stade de civilisation plus avancée chez les Siamois; c'est là qu'il faudrait se rendre pour observer leurs aptitudes et la tournure spéciale qu'ils donneraient à leur pensée!

L'architecture n'a rien en ces pays qui mérite d'être signalé. Le *Dioy* cependant ornera l'autel familial, son logis; la jeune fille ornera ses vêtements,

---

[2] Le lecteur connaît la profonde affinité de l'écriture et de la peinture en Chine.

[3] *Bou Diang:* Les *Dioy* à figure poilue et tatouée (tigrée) que des *dioy* plus modernes avaient fait reculer pour s'emparer de leurs rizières.

brodera à son corsage, aux pans de son turban des motifs traditionnels; l'argenterie qui plaît tant aux auteurs chinois porte en cloisonné, en champlevé ou frappé les souhaits de vie heureuse. Ceux-ci ne dédaignent pas de dire qu'elle est exécutée sur des modèles des anciens dont ils se disent à tort ou raison les auteurs. Sculptures et broderies se rejoignent toutes dans les mêmes motifs. La compénétration des idées, désirs et souhaits de longue vie est même venue se loger sur les souliers des élégantes de nos pays. Sur un collet de blouse je remarque le joyau céleste et les ébats des dragons; c'est là une petite faute de style; certaines petites filles savent bien que les anciennes broderies

Bas relief. Ornement retrouvé dans les fouilles de Ouang-Mon.
(Maison seigneuriale.)

Photo: DENIS DOUTRELIGNE.

pour femmes doivent consister surtout en faisans et phénix. Pour s'en souvenir elles ont tout l'attirail d'argenterie qu'elles portent autour de leur chignon le jour de noces. De longues chaînettes d'argent sont attachées à des épingles représentant des oiseaux. Des plumes naturelles y sont parfois ajoutées. Les bracelets ne sont souvent que le dragon enroulé de différentes façons. L'heureux mortel qui possède un bracelet tenu, mince, réprésentant le dragon à cinq griffes et dont les spirales sont composées séparément de cuivre, de fer, d'argent et d'or, verra ces jours s'allonger . . .

Les greques à Swastika mélangées aux emblèmes taoistes ne font pas défaut. On peut dire la même chose des caractères *fou, hi* et *cheou*; on remarque moins souvent les symboles bouddhistes, tels que les poissons, le dais, le parasol; j'ai cependant vu le *tchang* ou nœud de la poitrine de Bouddha.

Tout l'attirail classique chinois se retrouve dans l'ornementation *dioy*. Il n'y a peut-être qu'à relever la façon de l'éxécuter, et elle est parfois toute à l'honneur de l'artisan *dioy*.

Le Mariage chez les *Dioy*.

Les Chinois, nous l'avons vu, jugent sévèrement les mariages de nos Miaos. Ils s'en moquent et prennent parfois plaisir à se vautrer dans une certaine boue qu'ils détaillent à cœur-joie. Pour eux, tout ce qui n'est pas règlementé est mauvais. La prostitution officielle, la location des jeunes filles n'aura rien de déplacé si une pièce bien calligraphiée selon la formule reçue a été fournie. Les classes aisées peuvent se payer ce luxe, et le peuple trouve une autre formule qui l'absout de tout péché d'inconvenance, si pour satisfaire ses passions il entre dans la plus sordide boutique où l'on vend des fleurs. Pour alimenter ces étalages humains, on organise un vrai commerce qui de tout temps et à toute époque a été florissant. Il a ses entrepôts publics et clandestins. La traite des jaunes a été dénoncée plus d'une fois par des témoins qui n'étaient pas toujours des missionnaires... Les Chinois font la sourde oreille. Ça leur rapporte et permet les saletés officielles... mais... que les barbares qui n'ont point de villes pour abriter les vendeuses ou les vendeurs attitrés de drogues assurant l'inefficacité des unions sauvages, se permettent de s'unir à celles qu'ils aiment sans que l'autorité officielle et absolue (les parents en l'espèce) aient imposé l'amour de telle personne, cela les dépasse!!! Atavisme dans le jugement là aussi. Le système d'autorité est excellent lorsqu'il est appliqué modérément, comme cela se pratique dans nos mœurs de gens civilisés et libres. Les parents exercent avec raison un droit de contrôle sur les décisions de leurs enfants. Leur expérience de la vie les oblige même à remplir ce devoir. Ils ont à écarter de la route que vont suivre leurs enfants les malheurs que leur clairvoyance devine dans l'union disparate de deux cœurs que le figmentum charnel obscurcit et tient emprisonnés. Les empêchements de caractère, de famille, les empêchements sociaux etc. existent réellement...

Mais que pour éviter des unions malheureuses les parents fassent abstraction des inclinations des enfants, comme cela arrive ici 98 fois sur cent, pour leur octroyer une jeune fille dont ils ignorent parfois la figure et le nom... cela devient inadmissible dans un code interprétant sérieusement le droit naturel. C'est bien dans ce chapitre des mœurs que l'on retrouve les vestiges d'une chute originelle... Quand on prend du galon, on n'en saurait trop prendre, disait-on de nos caporaux et adjudants d'avant guerre... La nature humaine est ainsi faite: le penchant vers l'autorité, c'est-à-dire le besoin d'étendre notre action sur les personnes et de nous en faire des instruments nous est inné. Tout homme, dit un auteur de philosophie, se plaît dans l'exercice du pauvoir absolu, depuis le monarque qui veut disposer comme bon lui semble de la vie de ses sujets jusqu'à l'enfant qui prétend diriger le jeu de ses camerades... Pour ce qui concerne le mariage de leurs enfants nos *Tchong-kiatse* prennent le plus de galon possible! Ils ont adopté dans ce but une partie des règlements catalogués par les confucistes et n'ont peut-être pas été très heureux en abolissant leurs vieilles coutumes. Ils y ont

trouvé à peu près l'unique occasion d'imposer leur volonté... (eux qui n'osent pas donner un ordre à leurs progénitures qui atteint l'âge de raison) et ils s'empressent de leur trouver femme avant que les gosses ne puissent savoir ce que c'est... ! mais ces petits sauvageons se rattrapent plus tard, nous verrons comment.

Les *dioy* s'unissaient à la légère, dit la chronique chinoise, et ce n'est qu'après qu'ils se sont unis subrepticement que leurs parents font les démarches officielles. Ajoutez au mot «subrepticement» toutes les horreurs qui peuvent sortir d'un cerveau païen et vous aurez la gamme de toutes les ignominies qui «peuvent se commettre», voilà ce que donne à entendre l'écrivain chinois! Mais se commettent-elles toujours? Se commettent-elles même d'une façon ordinaire? Non! Certainement non! Les personnes que l'expérience a rendues sages, les gens sensés existent aussi chez nos *dioy*. Ils savent que les hommes ne peuvent s'unir à la façon des animaux sans qu'il y ait aussitôt des tueries interminables... et comme la société *dioy* a vécu plus d'un millénaire, concluons: ou bien il y avait quelque fée magique président à ses destinées, ou bien l'expérience des vieux et des ancêtres tempérait les passions, pour permettre à leurs petits enfants de former une société durable où ils puissent jouir des joies de la famille et revivre dans leurs descendants. Pour cela il fallait des règlements même dans les accords de mariage. Nous verrons comment les règlements étaient appliqués d'après ce qui se passe encore maitenant.

Entrons complètement dans l'intimité des relations de toutes ces bonnes gens. Garçons et filles grandissent. Les uns et les autres ont vite appris que les choux à grosse tête n'existent pas et que la *Me Lao* (grande mère du ciel) est une fable à l'adresse des innocents. La *Me Lao* est la pourvoyeuse d'enfants qu'invoquent les époux stériles. Les enfants savent bientôt pourquoi ils diffèrent de sexe. Les garçons font très vite leur choix parmi celles qui sont susceptibles de devenir des épouses aimées. Deux méthodes sont suivies par les Miros et très souvent les deux en même temps ou successivement: la méthode chinoise et la coutume indigène. Les parents font souvent eux-mêmes le choix d'une bru à la manière chinoise. Il est rare qu'ils attendent que leurs enfants puissent donner leur avis. Il ne peut être autrement dans une race qui tient du chinois par l'affluence de tous ces soldats aux différentes époques des siècles passés. Les papas importèrent les coutumes de leur pays d'origine. Chez les *Tchong-kia-tse* on fiance donc les enfants en bas âge... Je connais telle maman qui rencontra sa voisine — «Tu es enceinte? — moi aussi! que ce soit chose décidée... ton fils sera ma fille ou réciproquement». Les deux mamans échangent un gage quelconque et le mariage futur est résolu... Les avances se font le plus souvent quand les enfants ont 10 et 12 ans, les finançailles se célèbrent... et alors la fille n'est plus libre, gare à elle si un médisant va raconter à la famille de son futur qu'elle s'amuse. Ce sont dès lors des disputes et des rixes à n'en plus finir; la fille est tenue à se respecter pour attendre son gars; heureuse est-elle si les parents ont su par de petits arrangement allier la liberté de leurs enfants à l'obéissance filio-matrimoniale. L'heureux évènement arrive bien rarement, et statistiquement il est prouvé que les mariages des familles, c'est-à-dire officiels se défont dans certaines localités

dans la proportion effrayante parfois de $^{9}/_{10}$. Le système chinois n'a pas encore fait ses preuves chez ces enfants de la forêt.

Reprenons nos enfants. Ils savent que l'amour n'est pas un mot. Il faudra s'unir. S'en allant au bois pour garder les buffles, ils se parlent d'un tel ou d'une telle. Les coutumes ne permettent pas d'ailleurs aux petites filles de s'écarter de leurs compagnes; si l'une d'elle manque à cet article du coutumier indigène, tout le village en est averti. La pauvre petite est gardée comme *ia iou* aussi longtemps qu'elle n'aura montré par un exemple particulier qu'elle veut rester une jeune fille honnête et respectée.

Durant l'année on a fait son choix. Si on ne l'a pas fait on peut profiter des fêtes de l'an. Le second jour de l'année tous les gamins et gamines à partir de sept et huit ans es rendent à l'endroit traditionnel pour chanter et se voir. Les enfants non mariés des deux ou trois villages qui forment le cercle habituel se sont réunis. Comme les petites filles sont timides, les mamans les conduisent et leur enseignent la façon de se tenir dans le groupe et devant les garçons. Les mamans d'ailleurs assistent à ces joutes d'amour et de chants. Personne n'en est contrarié. C'est ici le plus souvent que deux cœurs se déclarent. Le jeune homme commence sa complainte, il tourne un compliment à l'adresse de celle qu'il adore et dont le turban lui a plu. Si la demoiselle est éprise, elle a bien garde de se déclarer trop vite. Il faut parfois deux ou trois réunions pour la faire décider. (Je fais remarquer ici qu'à la sixième lune et à la septième les réunions pour les fêtes d'agriculture, de riz etc. ne comportent que des chants de réjouissance et ne sont pas destinés aux flirts.)

La jeune fille se laisse courtiser à moins, que très aimante de son partenaire elle ne sache qu'une autre l'envie. Ordinairement elle donne la réplique. D'un regard particulier elle charme son amant...; son œil velouté a dû suffire, et elle ne daigne plus lui répondre. Elle fait languir... ah! ces petites scénettes! Laissez les jeunes gens vous conter leurs petites misères et laissez... les faire, ils se retrouvent toujours... Ce sont les petites épreuves du berger du Virgile:

«La cruelle...

Elle passe et s'enfuit et cependant la belle veut toujours être vue et qu'un court après elle.

Et ad salices fugit, et se cupit ante videri...»

Rentrés au village par groupes, c'est-à-dire filles d'un côté et garçons de l'autre (les abus existent évidemment) les enfants tacheront de se voir et de se parler. En effet si vous parcourez la campagne à cette époque, vous voyez des groupes d'amants et d'amantes assis sur le rebord des rizières ou des routes, car c'est l'époque des rendez-vous. Pour se réunir et faire dire aux amoureux le lieu et le temps du rendez-vous il a fallu passer par les petits règlements du *mè-pao* (rencontre le monsieur). Le garçon va trouver une des amies de son aimée[4] et lui remettant le nombre de sapèques (25 ou 50 selon les villages) demande une entrevue à tel endroit. C'est ordi-

[4] La même ligne de conduite, est suivie par ceux qui veulent s'engager dans des amours défendus.

nairement près des villages. Si les sapèques ne lui sont pas retournées, il peut aller, la belle l'attend. Ils se causent assis ou debout, mais défense de s'approcher. Ainsi le veut la coutume. Si c'est à l'époque des amourettes, on voit souvent le garçon tenant en mains les broderies que la jeune fille exécute. Il fait quelques points qu'elle saura distinguer pour les revoir spécialement. Le flirt durera parfois des heures entières; ils causeront et se diront ce que les amants se disent dans tous les pays. Le soir, c'est-à-dire à l'heure du repas chacun se retire. Il arrive que certains groupes se retirent à l'écart. Ceux-là sont montrés du doigt. Dans certains villages les rendez-vous se font sur les haut des montagnes; les amants quittent la maison à la pointe du jour pour ne rentrer que tard dans la soirée. Ceci se passe dans les villages où ces amourettes sont classées définitivement et où les promises se donnent plus facilement avant le mariage. C'est ce que pratiquent les $^{9}/_{10}$ de ces jeunes gens dont j'ai causé plus haut et qui veulent conserver pour eux la jeune fille qu'ils ont choisie et refuser (en montrant qu'ils en ont choisi une autre) l'épouse que peut-être leurs parents ont déjà fait recevoir à la maison. L'épouse officielle se plaint alors, l'amante prouve (facto ... gravida) que son amant doit la recevoir définitivement chez lui. Si les parents de cette amante n'aiment pas la famille de l'amant, ils profitent de la circonstance pour faire un procès et tirer profit de leur fille dont on a abusé. Il s'en suit de multiples querelles de familles, des divorces, et toute la suite des effets trop naturels à ces sortes de choses. Les procès ne se terminent que lorsque les enfants possèdent celui ou celle qu'ils se sont destiné par leur volonté propre. Les familles sont parfois ruinées... peu importe! Les parents ont eu la satisfaction de montrer leur autorité mal placée à l'occasion, et les enfants ont fait voir que le mariage doit être l'union consentie de l'homme et de la femme.

Même dans les conditions permises par les vieilles coutumes de ces pays, les flirts ont des inconvénients, puisqu'ils donnent l'occasion de laisser-aller à la nature humaine; mais le système chinois tout fait de coercition restera longtemps encore à la porte des *Tchong-kia-tse* avant de pouvoir s'acclimater chez eux.

Accepté d'ailleurs plutôt pour montrer que la race tend à prendre des coutumes chinoises, il n'est appliqué qu'à la mode d'autrefois... On en a pris la forme et non le fond.

Quand la jeune mariée a été introduite dans les appartements de son mari, ses compagnes ne l'ont pas quittée trois jours durant ni de jour ni de nuit. Le jeune homme a aussi ses suivants. Après trois jours les compagnes de la fille sont allées la remettre à sa famille. La jeune mariée ne reviendra au village de son époux que pour les gros travaux. Elle se choisira une famille où elle se retirera la nuit... Rarement elle cohabite effectivement avant trois années d'expectative. Si le jeune homme n'a pas su gagner ses bonnes grâces, elle sera donnée à un amant qui se chargera de l'amener à son propre logis malgré tous les procès.

Les missionnaires ont fort à faire pour essayer de réglementer toutes ces choses. Le travail est dur; il réussit, quand on a pu faire comprendre aux parents que le système chinois n'est pas assez pratique pour être appliqué

par les *Dioy* dans toute sa rigueur. Pour réussir il faut aussi l'éducation de la jeunesse, des garçons et des filles. On a remarqué ce fait que dans les villages où les jeunes filles pratiquent et connaissent les devoirs de religion qui renferment leurs devoirs de femme et d'épouse, les mariages sont solides et les maisonnées se peuplent beaucoup plus tôt. C'est un des raisons qui font rechercher nos orphelines.

Pour être complet et indiquer tout ce qui concerne les réunions favorisant les flirts, il faudrait parler des jeux de ballon que le commentaire chinois a relevés, des réunions organisées par le *Kin Iou* pour dévoiler les fredaines défendues aux amants etc.; je parlerai de tout cela à l'article «jeux et réunions». La petite balle est toujours faite de toile fleurie. Elle doit être une fleur qui sera ramassée surtout par les amants, mais ce jeu a beaucoup perdu de son caractère premier. Il est devenu un passe-temps de *ko nien,* c'est-à-dire de nouvelle année.

(A continuer.)

Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua.

By the late Rev. E. Baxter Riley.

With Map, Introduction and Notes by Sidney H. Ray, M. A., F. R. A. I., Thorpe Bay, Essex.

Sketch Map[1] of Western Papua, by Sidney H. Ray.

Introduction.

By Sidney H. Ray.

1. The Fly Delta.

Mr. Riley's[2] first group of vocabularies shows the variation of dialect from west to east across the Fly Delta. All the languages belong to the same group and have similar grammar, but there are considerable differences in words even for common objects. Cf. ashes, coconut, fire, moon, sun, stone. The six vocabularies relate to the following places.

1. Tureture, near the mouth of the Binature river. The speech of Mawata (mouth of the Binature), Perem (or Parama, Bampton Island) and Sui on the mainland north of Perem, belong to the same group.

2. Kiwai in Iasa and other villages on the island of Kiwai. This dialect has been adopted as the standard for mission purposes in the Fly Delta.

3. Domori, an island in the Fly Delta northwest of Kiwai. The Pagona dialect on the mainland opposite is the same.

---

[1] Please read instead of *Domoris* and *Gesca, Domori Is.* and *Gesoa.*

[2] Mr. Riley lived at Daru for about 25 years. Sidney H. Ray.

4. Wabuda, an island between the eastern mouth of the Fly and the Bamu delta. The same language with very different accent is spoken at Gesoa (south coast of Wabuda), and at Sagero (on the mainland coast opposite Wabuda).

5. Sisiame, a village on the Dibiri branch of the Bamu delta. A few words (marked O.) are given in the Oropai dialect (further east) when it differs from Sisiame.

6. Pirupiru, between Buniki on the Bebea branch of the Bamu delta and the Gama river.

Another vocabulary from Goaribari Island is incomplete and has not been included.

2. Languages West of the Fly Delta.

The second group of vocabularies shows the languages between the Morehead and Fly rivers which are distinct from Kiwai.

7. Peremka west of the Morehead river. It is related to the Bangu, Wandatokwe and Tokwasa of the same region.

8. The Dorro belongs to a group of languages spoken by inland tribes between the Morehead and Wasi Kasa rivers.

9. Parb is spoken west of the Wasi Kasa river. Also on Strachan Island and the Mai Kasa. A similar dialect is used at Buji at the mouth of the Mai Kasa. A few words show likeness to Dorro. Cf. ashes, die, ear &c.

10. Dabu is the language at Sigabadra and other villages on the west side of the Pahoturi river.

11. Kunini is the language of the Masingara or Masingle tribes on the coast east of the Binature river and inland from Mawata. The people are in contact with the Tureture.

12. Oriomo is the dialect of the tribes on the Oriomo river opposite Daru island. The Jibu of the upper Oriomo appears to belong to the same group. Mr. Riley's vocabulary is incomplete owing to the death of his informant.

13. The Tirio vocabulary (printed for convenience with the next group) shows the language on the right bank of the Fly at Tirio, Basa and other villages opposite the islands of Somogi and Domori.

3. Languages North of the Fly Delta.

The third group of vocabularies, with the exception of the Tirio shows languages north of the Fly Delta in the region between the Fly and the Aramia branch of the Bamu river.

14. The Gogodara (or Girara) district includes a number of villages inland from Gaima and Akarina on the north shore of the Fly delta. There is only one language for the district with many local differences in pronunciation.

15. Adiba is about thirty miles inland from Gaima in the north of the Gogodara district.

16. Waruna is the language on the western border of the Gogodara region, inland from the north shore of the Fly opposite Adoro and Suwami.

Vocabularies from the Fly Delta.

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
Adze	*wederemoa*	*oda*	*ode*	*oda*	*oda*	*ou*
Afternoon	*adimo*	*adimo*	*adimo*	*adimo*	*adimo*	*atabu*
All	*imehe*	*imeime*	*umotuia*	*modobeme*	*imese*	*sipue*
Ankle	*hairo-ma'u*	*sairo-ma'u*	*hairo-barai*	—	*dawai, domari*	—
Angry	*doa*	*dowa*	*oromaro*	*sarawo*	*waia*	*korofuoi*
Ant	—	*eneene* (brown) *moho* (white)	—	—	—	—
Areca nut	*gore*	*gore*	*gore*	*gore*	*tao (O. pokari* [small] *kurua* [large])	*pakari*
Arm	*tu*	*tu*	*tu*	*tuwo*	*tu*	*tu*
— (upper)	*tuipi*	*tuipi*	*tuipi*	*tuipi*	*tuipi*	*tuturi*
— (lower)	*tue*	*tue*	*adigo*	*tu makomu*	*tu mau*	*tu mau*
Armlet	*tutahe*	*susase* (grass)	*utate*	*tave*	*tutae*	*tu tafe*
Armpit	*atehepu*	*asesopu*	*ateepu*	*kokoimu*	*auwo sepu, O. auwo sopu*	*ausopu*
Arrow	*tere*	*tere*	*soba*	*tere, arasu*	—	—
— (bone tipped)	*iana*	*iana*	*iena*	*bagera*	*ototo, O. wahumo*	—
— (wood)	—	—	*tere*	—	*iona*	*iona*
— (shaft)	—	—	—	—	—	*pudu*
Artery	*wahi*	*esume*	*edo*	*sumi*	*sumi*	*tu-sumi*
Ascend	—	*ioro*	—	*kameba*	—	—
Ashamed	—	*siripo*	—	*boropu*	—	—
Ashes	*kunaro*	*tuwo*	*tue*	*tonobere*	*panese*	*tuo*
Awaken	*amutia*	*amutia*	*gamutia*	*kadamutita*	*damutia*	*damutia*
Back	*gimini*	*gimini*	*ginimi*	*gimiri, gimitopu*	*gimini*	*gimini*
Bad	*uba*	*uba*	*uba, sosauebi*	*isabe*	*ubauba*	*ubaubai*
Bag (to hang on shoulder)	*apoho*	*gatere*	*haroho*	*sana, sito*	*gatere*	*gatere*
Bamboo	*gagari*	*gagari*	*gagari*	*gagari*	*kakisa*	*kakisa*
— (pipe)	—	*waduru*	*waduru*	*waduru*	*beemo*	—

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
Bamboo (tobacco holder)	—	*aturupo*	*aturupo*	*aturupo*	*aturupo*	*aturupo*
— (water pipe)	*marabo*	*marabo*	—	—	—	—
Banana	*dubari-iopu*	*sime*	*sime*	*kobia*	*kobira*	*kobira*
— (plant)	*dubari-durupi*	*sime-durupi*	*sime-durupi*	*kobia-durupi*	*kobira-durupi*	*kobira-durupi*
Bark (tree)	—	*ota-tama*	—	—	—	—
Basket	*hito*	*sito*	*hito*	*sito*	*masi* (sago leaf), *O. teparo* (nipa leaf), *masi*	*sito, masi*
Bat	*pipite*	*pipite*	*pipite*	*pipite*	—	*pigau*
— (small)	—	—	—	—	*sugudai*	*toka*
Bathe	*uwaa*	*uwaa*	*uwaa*	*kaduka*	*kiouwa*	*deouwa*
Beach	*poto*	*poto*	*poto*	*poto, arato*	*koriri*	*uti*
Bead	—	*kusa*	—	—	—	—
Beard	*bago- muho*	*bago-muso*	—	—	—	—
Beat	—	*aberumo, oromidi*	—	—	—	—
Beg	*owaro, mo-aroo*	*mo arogo, owaro*	*owaro, mo arogo*	*panagomota*	*korowaroo*	*domiharo*
Belly	—	*dopi*	*niro*	—	*niro*	—
Bird	*wowogo*	*wowogo*	*wowogo*	*wowogo*	*ipoipo*	*sivi*
Bite	*iadedeai*	*otoobo*	*oto obo*	*katakoba*	*doufo*	*doufo*
Bitter	*karakara*	*karakara*	*karakara*	*goroke*	*karakara*	*karakara*
Black	*wibu*	*wibu*	*gagare, wibu*	*ibikere*	*garee*	*wibu*
Blind	*damari-upere*	*idamari-duduwo*	*damari-ududuo*	*kupi-damari*	*damari-kukume*	*damari- kanaufe*
Blood	*arima*	*arima*	*awi*	*karima*	*savi*	*savi*
Board	*ere*	*pe'ere*	*pehere*	*patakere*	*nukakere, O. kesokere*	*pepere*
Body	*durupi*	*durupi*	*durupi*	*durupi*	*durupi*	*durupi*
Boil (water)	*aberuti*	*aberuti*	*aberuti*	*poroura*	*tawaberairo, O. kararubiti*	*iaberutidi*
— (sore)	*ioto*	*ioto*	*ioto*	*modio*	*ioto*	*ioto*
Bone	*kako*	*soro*	*horo*	*soro*	*soro*	*sorokeka*
Bottle	*tarupuru*	*tarapuru*	*taripuru*	*tarapuru*	*tarapuru*	*beneni*
Bow	*gagari*	*gagari*	*gagari*	*gagari*	*gaari*	*gare*

— (string)	*wada*	*wada*	*wade*	*kivi, kiwi*	*beta*	*beta*
Bowels	—	*niro-tuburu*	—	—	*niro*	—
Boy	*ohio*	*osio*	*ohio*	*kosio*	*merekaina, O. saropo kaina, kamikami*	*osio*
Brain	—	*tigiro*	—	—	—	—
Branch	*atomo*	*atomo*	*oho*	*katomo*	*koi, O. koi, atema*	*koi*
Breadfruit	*toma*	*toma*	*siwaro*	*siwaru*	*komito*	*komito*
Break (skull)	*otoho*	*ososo*	*goropu*	*kadaigirita*	*daudorai*	*daria*
— (stick)	*ehebia*	*esebia*	*geebia*	*kakudoro*	*desebia, O. dasia, dapadia*	*peke*
— (string)	*opodia, otoai*	*opodia*	*gotoe*	*katumdoro*	*kasia*	*arasiai*
Breast	*amo*	*amo*	*amo*	*amo*	*amo*	*amo*
Bring	*owogu*	*owogu*	*owogu*	*kauoguro*	*dowouro*	*diwouro*
Bring forth	*arahomai*	*arasomai*	*garaomai*	*panasomaro*	*arasomai*	*arasomai*
Broken	—	*orososuti*	—	*potuuti*	—	—
Brother	—	*niragerema*	—	—	—	—
— (elder)	*naramudubu*	*naramudubu*	*namira-dubu*	*namudubu*	*naramu dubu*	*naramu*
— (younger)	*nirara dubu*	*nirira dubu*	*nenemere*	*niadubu*	*niama, O. mema*	*nioma*
Bury	—	*ogubiri*	—	—	*owotodoi*	—
Butterfly	*kawarea*	*maubo*	*kawarea*	*tametame*	*kauanu, O. kawanu*	*toka*
Buttocks	*muku*	*posirigo*	—	—	—	—
Buy or Sell	—	*orowame*	—	*ponomimota*	*oro*	—
By and By	—	*dogo*	—	—	*sianou*	—
Calico	—	*oborotama*	—	—	—	—
Canoe	*pe, tataku*	*pe, tataku*	*pe*	*pere, tataku*	*pe*	—
— (double outrigger)	*motomoto*	*motomoto*	—	*motomoto*	*kororo*	—
Cap	—	*epuru nuuna*	—	—	—	—
Carry (shoulder)	—	*tigiri-aragotai*	—	—	—	—
Cassowary	*diware*	*diware*	*diware*	*diware*	*diware*	*diware*
Centipede	*ehere*	*sarusaru*	*haruharu*	*ese*	*eseere*	*esere*

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
Charcoal	*wibu*	*wibu*	*wibu*	—	*mafigaree, ira-wibu, O. era-moboboro*	*wibu*
Chest	*bodoro*	*bodoro*	*bodoro*	*bodoro*	*foko*	*foko*
Chew	—	*iarututi*	—	—	—	—
Chief	—	*buaraigo*	—	*mamukabere*	*buaraigoto, mamuse*	—
Child	—	*mere*	*ekeburo-mere*	*kubabome*	*ubabomere*	—
— (boy)	*ohio*	*osio*	*ohio*	*kosio*	*mere-kaina*	—
— (girl)	*buhere*	*besere*	*buhere*	*besere*	*basere-kaina*	—
Chin	*bago*	*tatamu*	*tatamu*	*kumadi*	*dowasoro*	*doasoro*
Clavicle	*kaburudo*	*odowaro*	*odowaro*	—	*odoware soro*	—
Claw	—	*igiri*	—	—	—	—
Clay	—	*were, eka, sopu*	—	—	—	—
Clothes	*oborotama*	*oborotama*	*koborotama*	*turikotamakere*	*turukotama*	*tirukotama*
Cloud	—	*bubuere, tobore*	—	—	*toboro*	*toboro*
— (black)	*wibu-toboro*	*wibu-bubuere*	*gagare-bubuere*	*kirikiri, buḫukere*	*bubu toboro*	*toboro-wibu*
— (white)	*toboroere*	*savasava-bubuere*	*keakea-bubuere*	*bubu*	*kea toboro*	—
Club (stone disc)	*gabagaba*	*gabagaba*	*goropu*	*gaba gaba*	*gabagaba*	*tapi*
— (star)	*tumanabada*	*tumanababa*	*gigido*	—	—	—
— (wood)	*gubu*	*gubu*	*waono*	*gaba goba*	*goropu*	—
Cockatoo (red)	—	*piro*	—	—	—	—
— (white)	—	*kea*	—	—	—	—
Coconut	*o'i*	*o'i*	*sabu*	*ebu*	*gota, O. gotapagi*	*pagi*
— (leaf)	—	*o'i pasa*	—	*ebu-posa*	—	—
— (old)	*o'i gumi*	*o'i paara*	*sabu-pahara*	*toka*	*toa*	*toa*
— (palm)	—	*o'i durupi*	*sabu-ota*	*ebu-durupi*	*gota-durupi, O. pagi durupi, pagi oriupi* (small)	*pagi durupi*
— (young)	*o'i baribari*	*o'i baribari*	*baribari*	*dobanamo*	*gota mau, O. gedede*	*gedede*

— (water)	—	*o'i obo*	—	—	—	—
Cold	—	*gubadoro*	—	*diriwo*	*kuka amo*	—
Comb	*ipogi*	*ipogi*	*ipogi*	*ipogi*	*sobogatata*	*ipogi*
Come	*ogu*	*ogu*	*ogu*	*kaguro*	*douro*	*douro*
Conduct	*tanaro*	*tanaro*	*mino, tanaro*	*tanaro*	*tanaro*	—
Conquer	—	*iasusia*	—	*kaimadigaro*	—	—
Cook	*itai*	*itai*	*gitei*	*kaitota*	*ditai*	*ditai*
Cooked	—	—	—	*topukukura*	—	—
Crab	*imere*	*kokowa* etc.	*kae*	*misa*	*kauri, misa*	*kaure*
Crawl	—	*iromudo-poputo*	—	—	—	—
Crocodile	*hibara*	*sibara*	*hibara*	*sibaro*	*wakahe, O. wakahe, sibora*	*wokafe*
Croton	—	*sagida*	—	—	—	—
Crowbar (planting stick)	*woto*	*woto*	*ea, woto*	*woto*	*nuka*	*gobe*
Cry	*idobi*	*idobi*	*idobi*	*idobi*	*abuno*	*abunu*
Cup	*nuku*	*nuku*	*nuku*	*nebesoro*	*nuku*	*nuku*
Cuscus	—	*padi*	—	—	—	—
Cut	*otoai*	*otoai*	*getoe*	*kadadigo*	*dasiai*	*dasiai*
Dance	*amaro*	*amaro*	*gamaro*	*amaro*	*komaro*	*omaro*
Dark	*durugi*	*durugi*	*durugi*	*duwo*	*sisibo, duoduo*	*sisibo*
Daughter	*buhere*	*besere*	—	—	—	—
Day	*hivio*	*sa'i*	*hahi*	*sariki*	*saiki*	*saiki*
— (light)	*tamahe*	*savasava*	*hawahawa*	—	*pakea*	*saiki*
— (to-)	—	*aborasa'i*	—	*kodisaiki*	*aborasaiki*	—
— (after to-morrow)	—	*duwomutu*	—	*dudukatu*	—	—
Deceive	*amabuho*	*emato'o*	*remabuwo*	*kaguriti*	*ematoo*	*ematimo*
Dead	—	*pa'ara*	—	—	*pamoi*	—
Descend	—	*ororuwo*	—	*kaduruoro, puruwo*	—	—
Desire	*ubi*	*ubi*	*ubi*	*ubi*	*ubi*	*ubie*
Dew	*gororo*	*gororo*	*gororo*	*gorogoro*	*gubido*	*gudibo*
Die	*orihiai*	*orisiai*	—	*puisiaro*	—	*ohisiai*

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
Dig	—	*obobo, osuruti*	*emobo*	*kadakuruti*	*kaudo*	*demiba*
Dirt	*hoona*	*soso'a*	*howaha*	—	*momoso, sosona, iria*	—
Dirty	—	*ipuwo ipuwo*	—	*sokona*	*iriairia*	*sorosoro*
Distant	*muruho*	*mosio*	*mohio*	*musopu*	*muso*	*muso*
Do	*osiodiro*	*osiodiro*	*gowagato, gosi-odirio*	*kadosiodiro*	*dosiodiro*	*dosiodiro, dowati*
Dog	—	*sio*	*so*	*viko, wiko*	*soka*	*soka*
Don't know	*pai-umoro*	*pai umoro*	*mope umorogo*	*umoro topu*	*umoro pua*	*momoropa*
Door	*birigi*	*baraara*	*ipi-irimo*	*nuroro*	*dewaga, O. magere*	*magere*
Doorway	*gabo, pipihu-rumo*	*birigi, gabo, ipisurumoro*	*ipirimo-gabo*	*pirumutiro*	*moto-gabo*	*gabo*
Dream	*hiwoito*	*uwoito*	*hiwo*	*viwo, wiwo*	*fiwo*	*fiuwo*
Drink	*odio*	*odio*	*godio*	*kadio*	*dodio*	*dodio*
Drive away	*omohiai*	*emosiai*	*gemadiodoi*	*kamabo darate*	*demabodorai*	*kimabodorai*
Drum	*gama*	*gama*	*gama*	*gama*	*gama*	*gama*
— (to beat)	—	*ododo*	—	—	*kododo*	*oloie*
Dry	*oo'ori*	*o'o'ori*	*hororo*	*koroke*	*dorori*	—
Dwell	*omioi*	*omioi*	*gomi*	*kamitoti*	*domu*	*domi*
Ear	—	*gare*	—	—	*gare*	*gare*
— (lobe)	*hepate*	*sepate*	*hepate*	*sepate, sepate-doro*	—	—
Earth	*hopu*	*sopu*	—	—	—	*toma*
East	*uro*	*uro*	*uro*	*uro*	*gavia*	*uro*
Eat	*oruho*	*oruso* (one), *iriso* (several)	*goruho*	***kadaruwo*** (one), ***kairiwo*** (several)	*doufo*	*doufo*
Egg	*iopu*	*iopu*	*iopu*	*kikopu*	*iopu*	*iopu*
Elbow	*tu-popu*	*tu-popu*	*kerehebo*	*tu kaki popu*	*tu kauheo, O. tukaufio*	*tu-kaufi*
Evening	*adimo*	*adimo*	*adimo*	*adimo*	*adimo*	*adimo*

Excrement	*ne*	*ne*	*ne*	*nekere*	*neke*	*neke*
Eye	*damari*	*damari*	*damari-iopu*	*damari kopu*	*edamari, O. damari iopu*	*damari-opu*
— (lashes)	—	*damari-muso*	—	—	—	—
— (lid)	—	*damari-tama*		—	—	—
Face	*horohoro*	*muba*	*muba*	*sosoro*	*musi*	—
Fall	*eregetei*	*eregetei*	*eregete*	*pirotoborita*	*teretei*	*teretei*
Fat	*gadi*	*kasawo*	*kasawe*	*kasawo, gadi*	*kasavi*	*kasavi*
— (corpulent)	—	*auwo durupi*	—	—	—	—
— (grease)	—	*kasawo*	—	—	—	—
Father	*abera, baba*	*abera, baba*	*abera*	*abea*	*baba, idago, O. ida, abera*	*abera*
Fear	—	*tore*	—	*tore*	—	*tere*
Feast	*sea*	*soriomo*	*soriomu*	*unakom siriopu*	*ohona-sirio*	*soirio*
Feather	—	*pasa*	*paha*	*posa*	*musua*	*sumusua*
Female	—	*orobo, upi* (pl.)	-	—	—	—
Fierce	*herawo*	*serawo*	*herawo*	*sawo*	*serawo*	*sarawo*
Fight	*boho*	*boso*	*boho*	—	*boso*	—
Find	*owea*	*owea*	*owea*	*kakomota*	*owea*	*owea*
Finger	*tu-iopu*	*tu-iopu*	—	—	—	—
— (little)	*ete*	*ete*	*kete*	*senetiburo, tuigikopu*	*tuteke*	*kete*
— (ring)	*ete-turi*	*ipidabio*	*ekeburo*	*igikopu-katu*	*turi*	*kopoi*
— (long)	*turi-ia*	*turi*	*mesebiaro*	*tutukere-igikopu*	*tu mesebiaro*	*kopoi*
— (index)	*turi*	*kirapoiwado*	*kirapei wado*	*dumeke-iapitigikopu*	*turi*	*kopoi*
— (nail)	*tu-igiri*	*tu-igiri-pitu*	*igiri*	—	*tu bitu mudebe*	*mudubi*
Finished	*tau*	*tau*	*tou*	*isepu*	*taaie*	*taaie*
Fire	*era*	*era*	*ure*	*kera*	*era, O. era, mafi*	*mafi*
First	*epuru*	*gopeito*	*gopeito*	*kereba, keba*	*kebase, O. kebato*	*keba*
Fish (n.)	*arimina*	*irisina*	*irohona*	*giro, kauokopu*	*nakere*	*na*
— (v.)	*irobo*	*irobo*	*irobo*	*kairobo*	*kirobo*	*dodobia*
— (hook)	*tudi*	*tudi*	*tudi*	*tudi, kikopu*	*ariage*	*ariage*

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
Fish (line)	—	*isisira*	—	—	—	*sikira*
Flesh	*madu*	*wasina*	*wahina*	*sigitopi*	*dao, wasina*	*wasina*
Flower	—	*mu, makamaka*	—	—	—	*kakamu*
Fly (n.)	*huhuwo mere*	*susuwo-mere*	*uhume*	*gura*	*tiotio*	*ufume*
— (v.)	*arubo*	*arubo*	*rarubo*	*aiparuba*	*kiarubi, odau*	*marubo*
Food	*oruhona*	*irisinimabu*	*iruhonamabu*	*unakomu*	*oruona*	*difo, ohona*
Foolish	—	*murotato, karatai*	*daredare*	*koidu, karataiopu*	*darudaru, koiamu, karatai*	—
Foot	*hairo*	*sairo*	*hairo*	*sakiro*	*sairo*	*sairopata*
— (sole)	*hairo-pata*	*sairo-pata*	*hairo-pata*	*sakipota*	*sairo-dao*	*saidaa*
Forbid	*adohia*	*owagiriai*	*gowagirie*	*kawagibati*	*demairiai*	*korofu*
Forehead	*guri*	*nobe*	*nobe*	*wakiri*	*vitoro*	*vitoro*
Forget	*dodogonamati*	*dodogoemati*	*dodogoemati*	*dodonomati*	*darememati, dodonimati*	*dalenamati*
Formerly	—	*tagaraime*	—	*toukiamu*	*tagaraime*	—
Fowl	*karakara*	*kakaba*	*kakaba*	*kakaba*	*ipoipo*	*kakaba*
— (wild)	*epoo*	*kamuka*	*amuka*	*wikuta*	*woto*	*mufi*
Friend	*namutu dubu*	*mabu dubu, namutuuna*	*namutuuna*	*namu dubu*	*abonadubu*	*kubu dubu*
Fruit	*iopu*	*iopu*	*iopu*	*kikopu*	*iopu*	*iopu*
Full	*orohuwo*	*orosuwo*	*orohuwo*	*topukorosuwo*	*miritomua*	*tavitum waro (?)*
Gall bladder	—	*beu-susu*	—	—	—	—
Garden	*pari*	*pari*	*pari*	*moro*	*pari*	*pari*
Gird	*orogori*	*orogori*	*orogori*	*kamakia*	*dotofirai*	*demakimai*
Girdle	*bage*	*bage*	*bagi*	*bage*	*foto*	*foto*
Girl	*buhere*	*bɛsere*	*buhere*	*busere*	*beserekaina*	*busere*
Give	—	*agiwai, owosa*	—	*kaututuraro*	*daiwai*	*demiaro*
Go	*ai, agoitoogu*	*ai, ogu*	*ogu*	*kadaogu, ponogu*	*dou*	*dou*
Good	*wade*	*wade*	*adi*	*ragoro*	*mea, wade*	*mea*
Good-night	*iewo*	*iawo*	*iauwo*	*natanaroto*	*iawo [mota*	—
Grass	*huwago*	*tea, suwago*	*howaa*	*sidikopu*	*sugamoso, sugaroro, kosuruo*	*sugamo*
Grow	*noro*	*noro*	*noro*	*noro*		*kau*

Gum	—	*da'a* (tree)	—	—	—	—
Hair (head)	*epuru-muho*	*epuru-muso*	*epuru-muso*	*kepu-muso*	*sobo*	*epusume*
Hand	*tu*	*tu*	*tu*	*tu*	*tu*	*tu*
— (palm)	*tu-pata*	*tu-pata*	*tu-pata*	*tu pota*	—	*tuda*
Hang	—	*orirai*	—	—	—	—
Hard	—	*karokaro*	*doadoa*	—	*kokoo*	—
Hatchet	*tiriko*	*kabi*	*kabi*	*kabi*	*kabi*	*kabi*
Have, get	*owagoria*	*owagoria*	*gowagoria*	*kawogubiruti*	*awamo*	*domidairo*
Head	*epuru*	*epuru*	*epuru*	*kepuru*	*eputa*	*eputa*
— (back of)	*tomoto*	*tomoto*	*tomoto*	*kitapoko*	*peau*	*peau*
Hear	—	*irovidiro*	—	—	—	—
Heart	*giroopu*	*giroopu*	*giriopu*	*nikopu*	*giropu*	*giropu*
Heavy	*miibo*	*miibo*	*miibo*	*mikibo*	*miibo*	*mibo*
Heel	*ebonupu*	*ebonupu*	*hairo-nupu*	*kebokopu*	*ebenupu*	*ebonupu*
Here	*noi*	*noboi*	*noboi*	*kunuwatopu*	*toamo*	*noura*
Hill	—	*damera*	—	—	*podo*	—
Holy	—	*tarena*	—	—	*tarena*	—
Hot	—	*eraera*	—	—	*orosa, sera-woie* (of sun)	*daimo*
House	*moto*	*moto*	*moto*	*moto*	*moto*	*moto*
How	*bedabeda*	*bedabeda*	*bedabeda*	*dabaro*	*bedabeda*	*bedabeda*
Hungry	*durugere*	*durugere*	*durugere*	*dugere*	*sogoi*	*sogoi*
Hunt	*pomoro*	*pomoro*	*pomoro*	*pomoro*	*pomoro*	*misiro*
Husband	—	*uramu*	—	—	—	*uramue*
Ill	*teme teme*	*temeteme*	*uba-raropia*	*temeteme*	*kahane, temeteme*	*temeteme*
Inside	*niro*	*niro, magumoa*	*turi*	*niro*	*naumo*	—
Instep	—	*sairo ma'u*	—	—	—	—
Jaw (lower)	*bago*	*tatamuia*	*tatamu*	*magatakere*	*mata-dowasoro*	*doasoro*
— (upper)	—	*osutatamu*	*ipuu*	*kepusapuwo*	*girimabu*	—
Jealous	*oromaro*	*oromaro*	*oromaro*	*kokoro*	*serawo*	—
Jump	—	*irobouwai*	—	—	—	—
Kidney	*ota-kapuki*	*ota-iopu*	—	—	*ota-iopu*	—
Kill	*opia*	*opia*	*gopia*	*kadaigirita*	*dopia*	*dopia*

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
Kiss	*ohomeai*	*osomeai*	*giroomei*	*kousabati*	*tufi*	*matapa*
Knee	*popu*	*popu*	*popu*	*popu kepuru*	*kaufio*	*kaufi*
Kneel	—	*poputo-otoi*	—	—	—	—
Knife	—	*giri*	—	—	—	—
Knot (string)	—	*mopo*	*moopo*	*moropo*	*kemakakaubiai*	*mopo*
— (wood)	*boo*	*bo'o*	*gumu*	*poko*	*ubu, kotofirai*	—
Know	*umoro*	*umoro*	*umoro*	*umoropu*	*umoro*	*umoro*
Lamp black	*wibu*	*wibu*	*wibu*	*wibukere*	*garee*	*wibu*
Land	—	*duriomoro*	—	—	*ura*	*sabo*
Large	*auwo*	*auwo*	*geho*	*eredea*	*auwo, auwona*	*auunai, auwo-naie*
Lash (canoe)	*otohoriti*	*ososiriti*	*gotoiriti*	*katuiriti*	*dotoirai*	—
Last	—	*waporudo, iana-na*	—	—	—	—
Laugh	*wari*	*wari*	*wari*	*wari*	*wari*	*wari*
Lead	*awabogoi*	*owabogoiri*	*owabogeiri*	*punuwabogimota*	*dowabogoiro*	*oudo*
Leaf	*paha*	*pasa*	*paha*	*pasa*	*pori*	*pori*
Leave alone	*emeherai, nai-merea*	*emeserai*	*gedea*	*kameserati*	*demeserai*	*demeserai*
Left hand	*pero-tu*	*pere-tu*	*pere*	*petu*	*pere*	*kewai*
Leg	*hairo*	*sairo*	*heiro*	*sakiro*	*sairo*	*sairo*
— (calf)	*emadu*	*esirigo*	*waina*	—	*sairo-ituopu*	—
Lie (falsehood)	*maupo*	*warame*	*maupo-overa*	*waramepu*	*bagea*	*masamoi*
— (v.)	*maupo-overa-arogo*	*warame-overa-arogo*	*maupo-overa-arogo*	*warame-napa-rogo*	*bagea-aroo*	*masamoi-arodie*
Lie down	*utuwa*	*utud, orou*	*gutua*	*kaduuta*	*dutua*	*dutua*
Life	*kigiro*	*kigiro*	*kigiro*	*keapopu*	*kiro*	*tiro*
Light	*hawahawa*	*savasava*	*hawahawa*	*amakakapu*	*parapara*	*saiki*
Lightning	*amaheruwai*	*emaseruai*	*remaherue*	*mauripeda*	*keremaserua, kemaseruo*	*kafakafa*
Lime	—	*eka*	—	—	—	*tuwo*
Lips	*ipuhu*	*ipusu*	*ipu*	*ipusu*	*ipisu*	*ipusu*

Listen	*imitidiro*	*irovidiro*	*irovidiro*	*kadorowi*	*dirovidiro*	*irowidiro*
Live	—	*igiro*	—	—	*kiro*	—
Liver	*beu*	*beu*	*beu*	*biu*	*beu*	*beu*
Loins	*doto*	*doto*	*doto*	*ibibikomi*	*doto*	*gomo*
Look	*eauri*	*eauri*	*geuri*	*kakaramadio*	*deauri*	*dirarowo*
Louse	*nimo*	*nimo*	*nimo*	*nimo*	*nimo*	*moto*
Lungs	*parapara*	*torutoru*	*torutoru*	*tutubioru*	*toutou*	*fafari*
Male	*dubu*	*dubu*	*dubu*	*dubu*	*dubu*	*dubu*
Man	*hawana*	*dubu, didiri* (pl.)	*dubu*	*dubu*	*dubu*	*dubu*
Many	*auwohe*	*sirio*	*sirio*	*saikipu*	*sirioie, sipu*	*topira*
Marry	*adabuwai*	*adabuai*	*adabue*	*kadabuaro*	*dadabuai*	*gidabuaima*
Mat	*hawa*	*waku*	*waku*	*tiro, waku*	*tiro, wako*	*taipi, wako*
Milk	*ihi*	*amo, isi*	*amoi*	*amoisi*	*isi*	*amoiki*
Moon	*ganumi*	*sagana*	*owe*	*sogomi*	*kogoi,O. sogomi*	*sogomi*
— (half)	—	*sagana-pagege*	—	—	—	—
— (full)	—	*sagana umomo*	—	—	—	—
— (new)	—	*orio sagana*	—	—	—	—
— (quarter)	—	*sagana-gege*	—	—	—	—
Morning	*duwohea*	*duduere*	*duduowa*	*waurito*	*kowarofo*	*kuarofo*
Morrow	*warohoito*	*duduwo*	*duduhowa*	*dutu*	*kowarofo*	*dutu*
Mosquito	—	*bunigi, naati*	—	—	—	*nati*
Mother	*maramu, aida*	*maramu, mau, aida*	*maramu*	*maramu*	*mamu*	*mamu*
— (in-law)	*emapura*	*emapura*	*emapura*	*emapura*	*emapura*	—
Mountain	*podo*	*auwo-damera*	*geepodo*	*wamo*	*podo, damera*	*podo*
Mouth	*magata*	*magota*	*magota*	*mubasoro*	*matagoro*	*matago*
Name	*paina*	*paina*	*paina*	*masira*	*masiro*	*masiro*
Navel	*upuru*	*upuru*	*upuru*	*upuo*	*upuru*	*upuru*
Neck	*mau'u*	*ma'u*	*mau*	*makakomu*	*dopa, mau*	*dopa*
Net (fishing)	*basabasa*	*basabasa*	*gigimo*	*kamasu*	*irigia* (small), *wio* (large)	*vio*
New	*orio*	*orio*	*orio*	*korio*	*orio*	*orio*
Night	*duwo*	*duwo*	*duwo*	*duwopu*	*duo*	*duwo*

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
No	*puai*	*puai, pai*	*pei*	*buai*	*puaie*	*puai*
Nose	*wodi*	*wodi*	*wodi*	*sarugo*	*ponogo, O. wodi, punogo*	*wodi*
— (septum)	—	*wodi-dodio*	*wode-gope*	*ganogano*	*ponogogoro*	*wodi-bari*
Offspring	*mere*	*mere*	*mere*	*mekebesere*	*mere*	*mere*
Olden time	*tagara-tagu*	*tagara-tagu*	*tagoraime*	*taukiamu*	*tagara, O. tauwese*	*tausei*
Old (thing)	—	*tagara*	—	—	—	—
— (man)	—	*nogereburo*	—	—	*tagaramere*	—
Only	*naturahe*	*naturaime*	*natarahime*	*niesemi*	*narasei*	—
Outrigger	—	*sarima*	—	—	*agagi*	—
Paddle (n.)	*aibi*	*aibi*	*aibi*	*udere*	*aibi*	*aibi*
— (v.)	*aibidiro*	*aibiomai, aibidiro*	*gabidiro*	*kadabidiro*	*dabidiro, O. kabidiro*	*abidiro*
Pain	*temeteme*	*temeteme*	*aba-raropia*	*temeteme*	*temeteme*	*temeteme*
Paradisea Raggiana	*amura*	*amura*	*amura*	*pana, amura*	*pana, amura*	—
Peace	*miro*	*miro*	*miro*	*sawatopu*	*miro*	*miro*
Pearl shell	*miri*	*nese, miri*	*mehe*	*kumoro*	*kiaubai, O. segera*	*sigirakere*
— (crescent ornament)	—	*nese-orogori*	—	*autiro*	—	—
Penis	*arumo*	*arumo*	*arumo*	*karumo*	*arumo*	*arumo*
Petticoat	*wapana*	*wapa*	*eere*	*wopa*	*sikau, wapa*	*wopa*
Piece	*hapuwo*	*ere*	*ere*	*sanakebu*	*kainaekaina, O. asena*	*kerekaina*
— (small)	*sobo-hapuwo*	*sobo-ere*	—	—	*O. giro, kerekaigiro*	*niopu giro*
Pig	*huwade*	*boromo, suwade*	*suade, boromo*	*suwade, boromo*	*[na*	
Pigeon (Goura)	—	*pudu*	—	—	—	—
— (blue)	*badu*	*badu*	*badu*	*kirikiri-wowogo*	*dumuruka, badu*	—
— (white)	*gimai*	*gimai*	*gimei*	*gimai*	*gimai, koagibo*	*gimai*
Place (n.)	*diriomoro*	*ipi, duriomoro*	*diriomoro*	*ipi*	*saboa*	*saboa*
— (v.)	*edea*	*edea*	*gedea*	*kadaraki*	*dedea*	*dedea*
Play	*oroio*	*oroia*	*oroio*	*poniko, kadokio*	*doriomo*	*koroia*

Pleased	*hamo*	*samogo*	*hamo*	*samo*	*samo*	*samo*
Porpoise	*biju*	*bisu*	*pidu*	*pidu*	*huau*	—
Post	—	*abo*	—	—	—	—
Pour	*ahiriodoi*	*asiriodoi*	*guwode*	*kokudo*	*dasia*	*sugu*
Power	*erapo*	*erapo*	*doadoa*	*keapo*	*erapo, pupuo*	*rapo*
Pregnant	*dopi*	*niroramu, dopiramu*	*dopi*	*dopi-muti-mekebesere*	*mereniro*	*meregumusu*
Pull	*amudia*	*amudia*	*gamudo*	*kadamudoro*	*domudo*	*domudoro*
Put down	—	*edea*	—	—	—	—
Rain	*wihare*	*moburu, wiawic*	*wihare*	*wisare*	*darofo, O. wisare*	*wisare*
Rainbow	*gagari*	*gagari susuruwia*	*gagareia*	*sisiaurio*	*araifitotorowa, O. araifinave*	*wisare mamu*
Rat	*genoho*	*kaiani*	*kaiani*	*nituwa*	*kegae, pigau*	*genofo*
Red	*kopohe*	*dogodogo*	*kopokopo*	*kaimakarimu*	*karima*	*karima*
Refuse (reject)	*eseiai*	*eseiai*	*geseie*	*kadawukati*	*deseiai*	*eferai, giroputato*
Rejoice	*hamo*	*samogowai*	*hamo*	*kamade*	*samo*	*samo*
Relations	*gurubi*	*gurubi*	*gu*	*maburubi, gurubi*	*namutudubo*	—
Return	*awameai*	*owameai*	*gorowameai*	*karowamearoro*	*douro*	*owameai*
Rib	*barahoro*	*bara-soro*	—	—	—	—
Riches	*auwehe-nuunumabu*	*sirio-nuunumabu*	—	*sirinamopu*	—	—
Right	*tumodihe*	*kavitato*	—	—	—	—
— hand	—	*tumodi*	*tumodi*	*tumodi*	*tumodi*	*tumodi*
Ripe	*gumi*	*etara*	*toa*	*gumi*	*gumi*	*gumuni*
River (creek)	*gowo*	*gowo*	*gowo*	*gowo*	*gowo*	*gowo*
Road	*gabo*	*gabo*	*gabo*	*gabo*	*gabo*	*gabo*
Roof	—	*gimini*	—	—	*moto-guri*	—
Root	—	*miti*	—	—	*sipi*	—
Rope	*ivi*	*iwi*	*ivi*	*karai*	*isitiro, iritiro, O. fodo*	*sitira*
Rub (with hand)	—	*adiri*	—	*kadadiri*	*dadiri*	—
Run	*hio*	*arario*	—	*kadokiu*	—	—

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
Sacred	*tarena*	*tarena*	*tarena*	—	*tarena*	*tawena*
Sago	*dou*	*dou*	*dou*	*doukere*	*dou*	*dokou*
Sail (mat)	*hawa*	*sawa*	*tiro*	*sawa*	*usuru*	*parai*
— (v.)	*oromowuti*	*oromowuti*	—	—	—	—
Salt	*jijira*	*dibuo*	—	*karakara*	*karakara*	*asasa*
Sand	—	*wio*	*wio*	*wio*	*koriri*	*kori*
— (bank)	*wiere-koipo*	*wio-duriomoro, wio-gimini*	—	*wio-gimini*	—	—
Satisfied	*dopi*	*dopi*	*dopi-geho*	*dopi*	*dopi*	*gumusu*
Scapula	—	*tigiri-soro*	—	—	—	—
Scatter	*iburugawa*	*oburawa*	*geberie*	*kadisira*	*debeserai, O. deberihiti*	*dibehiti*
Scold	*amarogo*	*emarogo*	*emarogo*	*kamarogo*	*demaroo*	*emaro*
Scratch	—	*arigiti*	*arigiti*	—	*arigiti, orisi, O. karabuditi*	*bararo*
Sea	*oromo-obo*	*oromo-obo*	*omoro-turiobo*	*komokobo*	*karakara-obo*	*oromobo*
— (deep)	*oromo-turi*	*oromo-damo*	*uruuru*	*komokobo-kukurupu*	*maumo-obo*	—
— (rough)	*auwo-uro*	*auwo-uro*	*uro*	*uro*	*gavia*	*uro*
Seed	—	*kaema*	*kaema*	*miserepu*	*iopu*	*kainakaina*
Seek	*ohora*	*osora*	*rohora*	*kadosoro*	*desora*	*dosora*
Send	*emeriai*	*emeriai*	*gemerie*	*kamiriati*	*demeriai*	—
Shark	*baidamo*	*baidamo*	*baidamo*	*baidamo*	*baidamo*	*boidamo*
Shelf	*dodo*	*dodo*	*dodo*	*dodo*	*dodo*	*pepere*
Shell (conch)	—	*tuture*	—	—	—	—
Shield	—	*gope*	—	—	—	—
Ship (steamer)	*buto*	*buto*	—	*kera-pere*	*mahipe*	*pe*
Shoot (v.)	—	*aro, ibo*	—	—	—	—
Short	*mabuia*	*kopu*	*kodi*	*komukere*	*komukere*	*komu*
Shoulder	*tigiri*	*tigiri*	*tigiri*	*bena*	*bena*	*bena*
— (blade)	—	*tigiri-soro*	—	—	—	—

Shout	*irimaoorai*	*irimaoorai*	*itoro*	*iroro*	*kaunene*	*wilolo*
Sick	—	*temeteme*	—	—	*temeteme*	—
Side (by the)	*mabua*	*gomoa*	*gomoa*	*gomo*	*gomo*	*gomo*
Sign	*isabuna*	*isabuna*	*puara*	*sabu*	*isabuna*	*sabuna*
Sink	*ororuwo*	*ogurumi*	*rogurumi*	*kagorumo*	*dororuwo*	*ororuo*
Sister	*niraraorobo, mabirarobo*	*niriarobo mabira orobo*	*mabirarobo*	*mabia-aworobo*	*mabirara, mamia*	*medera*
Sit	*omioi*	*omioi*	*gomioi*	*kamitoti*	*domii*	*domi*
Skin	*ogomu*	*tama*	*tama*	*tamakere*	*tama*	*tama*
Sky	*aromoipi*	*aromoipi*	*aromoipi*	*amekere*	*toboro*	*tabora*
Sleep	*uwo*	*uwo*	*uwo*	*kuwo*	*uwo*	*uwo*
Small	*sobo*	*sobo*	*ekeburo*	*sanabu*	*kainaimere*	*kerekaina*
Smell (n.)	*nibo*	*nibo*	*nibo*	*nibo*	*nibo*	*nibo*
— (v.)	—	*iborai*	*iborei*	*kadibarati*	*diburai*	*diborai*
Smoke (n.)	*tema*	*tema*	*tema*	*tema*	*gahua, O. gafua*	*gafua*
— (v.)	*sukuba-kodio*	*suguba-odio*	*sakopa-kodio*	*sakopa-kadio*	*suku-dodio*	—
Snake	*aruwo*	*edei*	*edei*	*karuwo*	*bagave*	*arua*
— (black)	—	*dirioro*	—	—	—	—
— (carpet)	—	*suwa*	—	—	—	—
Soft	—	*ibiibi*	*bararobararo*	—	*gogodai*	*ibiibi*
Soil	—	*sopu*	—	—	*sopu*	—
Son	*ohio*	*osio*	—	—	*mere*	—
Song	*hare*	*wasare*	*ohare*	*haware*	—	*asaro*
Sour	*taparatapara*	*didira*	*karakara*	*kakaro*	*karakara*	*asisa*
South	—	*sie*	*siere*	*sire*	—	—
South-east	*uro*	*uro*	—	—	—	—
Speak	*awapotai*	*arogo*	*arogo*	*kadarogo*	*daroro*	*daro*
Spear	*karako*	*karako, tete*	*karako*	*karako*	*karako*	*karako*
Speech (language)	*overa*	*overa*	*owera*	*nevea*	*overa*	*evera*
Spirit	*urio*	*urio*	*urio*	*urikopu*	*urio*	*urio*
Spit	*orobere*	*iramorowa*	*orobere*	*wosu*	*gasee*	*gaitavi*
Stand up	*otobowa*	*otobowa*	*gotoboa*	*katobota*	*dotoboa*	*dotoboa*
Star	*jogubo*	*gugi*	*gugi*	*suri*	*maruu*	*suri*

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
Steal	*piroito-komidai*	*piroito-komidai*	*piro*	*piroito pomira* (one), *piroito pimira* (several)	*piroito-komidai*	*piroie*
Stomach	*auwo-tuburu*	*auwo-tuburu*	*auwo-tuburu*	*tuboru*	*auwo tuburu, gumusu*	*tuburu*
Stone (n.)	*noora*	*kuraere*	*medaopi*	*nokorokopi*	*keatoma*	*nokora*
— (v.)	*noora-epeduai*	*kuraere-epeduwai*	*medaopi-geberiki*	—	*keatoma-depeduai*	*nokora-depeduai*
Straight	*kawitato*	*kawitato*	*tupuga*	*karawasemi*	*kerowaitato* · *O. tupu tupu*	*tuputupu*
Strike (once)	*oromidiai*	*oromidiai*	—	*kadaidirita*	*daudorai*	*daria*
— (often)	—	*oromidi*	*oromidi*	*kabidi*	*dadoo*	*daro*
String	*iwi*	*iwi*	*ivi*	*sanawodoburo*	*isitiro*	*sikira*
Strong	*erapo*	*erapo*	*doadoa*	*keapo*	*erapo, O. pupuwo*	*pupuo*
Substance (flesh)	*mada*	*wasina*	—	*sigotopi*	—	—
Sugar cane	*ure*	*madaea*	*ure, opae*	*kure*	*amoro*	*ure*
Sun	*hiwio*	*sa'i*	*hahi*	*sariki*	*saiki, O. saikiopu*	*saiki-opu*
Swallow	—	*emogodio*	—	—	—	—
Swamp	—	*sawora*	—	—	—	—
Sweat	—	*orosa*	*eraha*	*bukera*	*orosa*	*orosa*
Sweet	—	*topo*	*topo*	*topotopo*	*topo*	*topo*
Sweet potato	*iwiopuo*	*nori*	*toroopu*	*ipounaro*	*nori*	*nori*
Swim	*igiri*	*damidami*	*giabi*	*kadairimadio*	*damidami, O. pepeduwo*	*pepedu*
Tail	*sano*	*wapo*	*wapo*	*waputio*	*wapo*	*kakau*
Take	*omidai*	*omidai* (one), *imidai* (several)	*gomidi*	*kamirai, kaimira* (several)	*domidai, dimidai* (several)	*domidai* (one), *dimidai* (several)
— (away)	—	*owaratateai*	—	—	—	—
— (up)	—	*owioro*	—	—	—	—
Tall	—	*tuturo*	—	—	—	—

Taro	*anega*	*saso*	*kera*	*saso*	*nago*	*nago*
Taste	—	*otopai*	—	—	—	—
Teach	*atamudiro*	*atamudiro*	*gatamudiro*	*katamurudiro*	*datamuai*	*atamudiro*
Temples (head)	—	*tawa*	—	—	—	—
There	*noi*	*goboi*	*gobeie*	*nuopuga*	*toamo*	*nowe*
Thick	—	*dumodumo*	—	—	—	—
Thigh	*wagi*	*wagi*	*atomo*	*kasomu*	*urumere*	*urumere*
— (bone)	—	*wagi*	—	—	—	—
Thin	*kakokako*	*barabara*	*ginimiginimi*	*takotako*	*durupitato, durupi puaai*	*taatao*
Thing	*nuunumabu*	*nuunumabu*	*nuunumabu*	*sunaro*	*suanamabu*	*tuunumabu*
Think	*amaragidiro*	*emaragidiro*	*garatate*	*kameogodio*	*demagogooidiromo, O. demitidiro*	—
Throat	*tururuwo*	*turuwoturuwo*	*turuoturuo*	*turuturuo*	*turuoturuo*	*turuoturuo*
Throw away	*eberihiai*	*eberisiai*	*geberie*	*kaureruati, kaisira*	*deherai, O. deferai*	*deferai*
Thumb	*oto*	*tu oto*	*oto*	*eredegikopu*	*tukoi*	*koi, tukoi*
Thus	*gibo*	*gibo*	*gedaranumudobo*	*gugopu*	*ibo, O. edaroibo*	*ibo*
Tide	—	*auwo-obo, ipa, isi*	—	—	—	—
— (ebb)	*emerigodoi*	*emerigodoi*	*emerugodo*	*puruo*	*obo omiodoi*	*obo omiodoi*
— (flood)	*oriro*	*oriro*	*oriro*	*puiroro*	*obo oriro*	*olili dia*
Tie (knot)	—	*ososirai*	*giraarubia, gitoide*	—	*demakakaubiai, O. demakaubiai*	*damakauviai*
Time	*tagu*	*tagu*	*tagu*	*koditaguro, tagaro*	*tagu*	—
Tobacco	*suguba*	*suguba*	*sakopa*	*sakopa*	*suku*	*suku*
Toe	*hairo-igiri*	*sairo-iopu*	*hairo-igiriopu*	*igikopu*	*sairo agagi*	*sairo gagi*
— (little)	*ete*	*ete*	*nekete*	*seneteburo*	*teke, O. kete*	*kete*
— (fourth)	*ipidabio*	*ipidabio*	*ekeburo-oto*	*komuke ete*	*turi, O. ketea boture*	*koboi*
— (third)	*turi*	*turi*	*kirapiwado*	*ipiamue ete*	*turi, O. ture misebiaro*	*koboi*
— (second)	*irapoiado*	*kirapoiwado*	*kirapiwado*	*tutuke ete*	*turi, O. ture*	*koboi*

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
Toe (big)	*oto*	*oto*	*geooto*	*redeeti*	*koi*	*koi*
— (nail)	—	—	*igiri*	*mudubi*	*agago mudube*	*sairo gagi mudobi*
Tongue	*wototorope*	*wototorope*	*ototorope*	*wotopere*	*ototobe*	*otobe*
Tooth	*ibunoro*	*iawa*	*iawa*	*ibupoka*	*ibonoro*	*ibonuru*
Tree	*ota*	*ota*	*ota*	*kota*	*nuka*	*ota tomu*
True	*naniihe*	*naniia*	*naniai*	—	*naniie*	*morobiseri*
Turtle	*gamo*	*gamo*	*anoa*	—	*anoa*	—
— (green)	*hiriware*	—	—	—	—	—
— (sea)	—	*gamo*	—	*gamo*	*gamo*	*gamo*
— (shell)	—	*kararo*	—	—	—	—
— (swamp)	—	*pamoa*	—	*umamakabere*	—	—
Tusk	—	*sawadi*	—	—	—	—
Two days hence	—	*duwomutu*	*duwomutu*	*dudugata*	—	—
Untie	*opiriwo*	*opiriwo*	*gopirio*	*kabiriwo*	*dopiruwo*	*dapoderai*
Village	*motohia*	*tavatava*	*tavatava*	*saboka*	*saboa*	*saboa*
Visitor	*apera-hawana*	*apera-dubu*	*apera-dubu*	*apera-dumereke*	*apera dubu*	*apera dubu*
Vomit	*gogo*	*mamaru*	*mamaru*	*mamaru*	*bekoko*	*beko*
Voyage (v)	*aimara*	*aimara*	—	*winoro*	—	—
Walk	*arao*	*arao*	*arao*	*kadiro*	*dorofo*	*dubia*
— about	—	—	—	—	—	*orofo*
Wallaby	*wusaro*	*usaro*	*biato*	*usaro*	*usaro*	*soka*
War	*boho*	*boso*	*boho*	*sarawo*	*boso*	*sarawo*
Warrior	*boho-rubi* (pl.)	*boso-dubu*	*boho-rubi* (pl.)	*saudumekepu* (pl.)	*boso didiri* (pl.)	*sawaro-rubi*
Wash	*uorai*	*uorai*	*wooruti*	*koukuruti*	*diouwa*	*deremaditi*
Water	*obo*	*obo*	*obo*	*kobo*	*obo*	*obo*
— (fresh)	—	*topo-obo*	—	—	*topo-obo*	—
— (salt)	—	*dibuo-obo*	—	—	*karakara-obo*	—
Weak	*ibiibi*	*erapotato*	*bararobararo*	*keapato, ibiibi*	*gogodai, O. pororo*	*pupuotato*
Weep	—	*idobi-kirotuti*	—	—	—	—

West	*hie*	*surama*	—	*suruma sapuwo*	—	*konobo*
Wet	*papamo*	*kobokobo*	*paporiho*	*kobokobo*	*pororoie, O. poropoie*	*papamu*
What?	*beda*	*beda*	*bedaro*	*dabaro, dabanamora*	*etoura, O. bedara*	*etura*
Where?	*boro*	*boro*	*boro*	*totoro, totonua*	*boira*	*boera, boira*
Which?	*bedana*	*bedana*	*budonuunaro*	*dabanamoro*	*bedanara*	*bidanara*
White	*kea*	*kea*	*keakea*	*kaiakaia*	*keakea*	*kea*
Who?	*boturo*	*beturo*	*beiro*	*oturo, oraturo*	*etura*	*etura*
Widow	*samere*	*samore*	*hamore*	*samore*	*samore*	*samore*
Wife	—	*orobora*	*orobo*	*wobopu*	*orobora*	*orobora*
Wind	*huhuwa*	*susuwo*	*hawa*	*gawia*	*uro, gavia*	*fufuo*
— (north)	—	*dibiridubo susuwo*	*wigore*	—	—	*konobo fufuo*
— (north-east)	—	*manibu susuwo*	—	*gavia dibi dubu*	—	—
— (north-west)	*hurama*	*surama susuwo*	*hurama*	*gavia suruma*	*suruma*	*turuma fufuo*
— (south-west)	—	*sie susuwo*	—	—	*sie, O. gavia*	—
— (south-east)	*uro*	*uro susuwo*	*uro*	*gavia uro*	—	*uro fufuo*
Wing	—	*tamu*	—	—	*tamu*	—
Woman	*orobo*	*orobo, upi* (pl.)	*orobo*	*wobopu*	*orobo, mamu*	*mamie*
Wound	*nato*	*nato*	*nato*	*nato*	*kafe*	*kafe*
Wrist	—	*tu ma'u*	—	*tu-makokomu*	—	—
Yam	*opuo, umamo*	*umamo*	*erawo*	*unaro*	*umamo*	*umamo*
Yellow	—	*agoago*	—	—	*agoago*	—
Yes	*io*	*io*	*io*	*io*	*io*	*tai*
Yesterday	*duwotou*	*duwotou*	*duwotou*	*dutu*	*dutu*	*dudu*
Young man	*orio-dubu*	*orio-dubu*	*oriodubu*	*koridubu, koriрubi* (pl.)	*oriodubu*	*orio dubu, olio dubu*
1	*nau*	*na'u*	*nau*	*kasepu*	*naupoti*	*naidi*
2	*netowa*	*netewa*	*netewa*	*netoaroterepu*	*netoa ateebo, O. nitoa*	*netoa*
3	*netowa naubi*	*netewa naubi*	*netewa nau*	*netoakatakopupu*	*netoa napeteebo, O. nitoa peteibi*	*netoa petevi*

	Tureture	Kiwai	Domori	Wabuda	Sisiame	Pirupiru
4	*netowa netowa*	*netewa netewa*	*netewa netewa*	*netoanetoa*	*netoa netoa, O. nitoa nitoa*	*netoa netoa*
5	—	—	*netewa netewa nau*	*isego kurudo-durumo*	*netoa netoa nau, O. nitoa nitoa nau*	*sipue*
I	*mo*	*mo*	*mo*	*mo*	*mo, ma*	*mo'o*
Thou	*ro*	*ro*	*ro, oro*	*arapu*	*oro*	*oro*
He	*nou*	*nou*	*nou*	*nuwabu*	*nou*	*nou*
We	*nimo*	*nimo*	*nimo*	*nimopu*	*nimo*	—
You	*nigo*	*nigo*	*nigo*	*nigopu*	*nio*	—
They	*nei*	*nei*	*nei*	*nuwababi*	*neio*	*nei*
My	*morona*	*morona, moronai*	*moronuunai*	*mo namopu*	*modoie*	*monai*
Thy	*rorona*	*rorona*	*roronuunai*	*oro namopu*	*orodoie*	*orona*
His	*nouna*	*nouna*	*nounuunaie*	*nuwabu namopu*	*noudoie*	*kororo (?)*
Our	*nimona*	*nimonai*	*nimonuunai*	*nimo namopu*	*nimodoie*	*nimonai*
Your	*nigona*	*nigona*	—	*nigo namopu*	*nigodoie*	—
Their	*neina*	*neina*	*nei nuunai*	*nuwababigo namopu*	*neiodoie*	*neinai*
This	—	*no, ni, ninaro*	—	*nuopu, gadinamo*	*no, io*	—
That	—	*gi, ginaro*	—	*gadinamoro (?)*	*io*	—
We two	—	*nimoto*	*nimoto*	*nimotere*	*neitiro*	—
You two	—	*nigoto*	—	*nigotere*	*nitiro*	—
They two	—	*neito*	—	*nutere*	*neitiro*	—
We three	—	*nimoibi*	—	*nimoibi*	*neibi*	—
You three	—	*nigoibi*	—	*nigobi*	*nibi*	—
They three	—	*neibi*	—	*nubi*	*neibi, nibi*	—

(To be continued.)

Die Welt, worein die Griechen traten.

Von Fritz Kern, Bonn am Rhein.

2. Kretischer Geist.

Wie die Wurzeln der griechischen Religion zur einen Hälfte in den vorindogermanischen Mutterboden zurückreichen, so ist auch der ästhetische Genius des Hellenentums durch die orientalische Umgebung und den rassischen Untergrund der Vorbevölkerung mitbedingt. Vom Orient gesehen, hebt sich das Griechentum durch sein Europäertum ab; von Europa aus aber betrachtet, kann die Entfaltung des griechischen Geistes schwer ohne seine Verflechtung mit alter Hochkultur des Ostmittelmeergebietes begriffen werden. Nun hat der künstlerische Genius der ägäischen Welt mehr als tausend Jahre vor der griechischen Klassik auf Kreta seine erste Hochblüte entfaltet. Das Problem ist gestellt, diese kretischen Halbahnen Griechenlands in dem, was wir von ihnen authentisch wissen können, geistig zu erfassen.

In der Jungsteinzeit lag die große Insel weltoffen da, durch alte Zusammenhänge mit drei Weltteilen verbunden. Die älteste Kulturschicht, im vierten Jahrtausend, zeigt libysch-afrikanische Zusammenhänge. Seit dem Ende dieses Jahrtausends strömte mit den Einflüssen der kleinasiatischen Metallkultur auch eine taurische Zuwanderung herüber [1]. Aber trotz der Übereinstimmung mit taurischer Religion blieb auf Kreta mittelländische Rasse ausschlaggebend [2]. Auch für den Stil der frühkretischen Kunst hat der taurische Einfluß keine wesentliche Bedeutung erlangt; vielmehr wurde hiefür maßgebend die Übernahme der Motive der donauländischen Bandkeramik, die durch Vermittlung der schon hettitisch, also indogermanisch mitbestimmten Diminikultur um etwa 2400 v. Chr. nach Kreta kamen [3]. Das bandkeramische und ihm folgend das kretische Ornament zeichnet sich aus durch seine atektonische Flächenbehandlung: nicht die Achsen, Rahmen usw. werden betont, wie z. B. in der ägyptischen und vorderasiatischen Kunst, sondern das Ornament greift von einem Flächenstück in das andere über, zieht sie ineinander, löst die Grenzen zwischen ihnen auf. Wirbelmuster, Spirale, Mäander usw. treten hier auf; der sogenannte Flächenrapport, auch der „unendliche" Rapport, und die drehenden Motive herrschen vor. Die allgemeine Kulturgeschichte kennt diesen atektonischen Dekorationsstil als den mutterrechtlichen,

[1] „Die Welt, worein die Griechen traten. 1. Taurischer Glaube", „Anthropos", 24, 169 ff. Ebendort, 167 f.: die Bildnachweise.

[2] Nach den anthropologischen Resten wie dem Menschentypus der minoischen Bildwerke.

[3] In der Einreihung und Datierung folge ich O. Menghin. Den ausschlaggebenden Einfluß der Bandkeramik hat herausgearbeitet F. Matz, Die frühkretischen Siegel (1928), 197 ff.

im Gegensatz zu dem tektonischen Stil der vaterrechtlichen Kulturen [4]. Unter den Europäiden hat das donauländische Kulturgebiet den eigentlichen Herd des atektonischen Dekorationsstils gebildet, und so mag alte rassische Verwandtschaft der Kreter mit den wohl großenteils mittelmeerrassischen Donauländern die Aufnahme und Entfaltung dieses Stils bei ihnen begünstigt haben. Die Keramik der wesentlich indogermanisch-griechischen mittelhelladischen Kultur dagegen bildet mit ihrem echt vaterrechtlichen „etwas mageren, aber straffen und wohldisziplinierten Streifenstil" [5] den bezeichnenden Gegensatz zu dem lebendigen Prickeln und der ausladenden Phantasie der gleichzeitigen kretischen Keramik. Streifung und Reihung ist auch auf Kreta seit alters da, wird aber mehr und mehr überwältigt vom donauländischen Spiralmäanderstil; Kreuz- und Querbemusterung, die die Fläche überstreute und verwebte, gewann es über die addierende Horizontal- und Vertikalteilung. Das Verhältnis des atektonischen Ornaments, z. B. der donauländischen Bandkeramik, zu dem meist geradlinigen und randständigen tektonischen Ornament, z. B. der Indogermanen, aber entspricht, wie bemerkt, völlig dem Verhältnis der chthonischen bzw. Jahreszeitenreligion der Pflanzer zu den vaterrechtlichen Religionen der Totemisten und der den Himmelsgott verehrenden Hirten [6].

So überwiegt im kretischen Ornament mit wachsender Reife immer die Bewegung; ein starkes, manchmal unbändiges vitales Pulsieren quillt und fließt über das Ganze weg, und durch alle Stilstufen bis zum Ende der kretischen Selbständigkeit bezaubert dieses scheinbar ungehemmt strömende Leben der Dekoration. Schon vom frühkretischen Siegelornament sagt MATZ (269): „Hier herrscht der größte Reichtum an Ideen. Es ist wie ein sprühendes Feuerwerk. Wirbel und S-Motive beherrschen das Feld. Daneben steht eine Anzahl außerordentlich geistreicher und feiner Rapportmuster ... Es ist

[4] Z. B. GRÄBNER, Ethnologie, Tafel 23/24 und 26. Die atektonische Ornamentik der Pflanzer hat ihren Ursprung jedenfalls zum Teil in der Beliebtheit der Gesichts-, Schädel- und sonstigen figürlichen Motive, die dem Toten- und Geisterkult entsprangen und in dekorativem Sinn umgestaltet werden konnten. Der Spiralmäander freilich scheint einer europäiden Sonderentwicklung zu entstammen und so im Künstlerischen eine Parallele zu der europäiden Sonderentwicklung des Magna-Mater-Kultes zu bilden. Während dieser aber im taurischen Gebiete sich zusammenzog und weiterentwickelte, geschah dies mit dem Spiralmäanderstil im Gebiet der Bandkeramik. Von hier aus scheint dieser Stil seinen Gang um die Welt angetreten zu haben, wobei er es nirgends zu glänzenderer Entfaltung brachte als auf Kreta.

[5] MATZ, 261.

[6] MATZ, 262: „Die Genesis des kretischen Stiles ist zu verstehen nur unter der Voraussetzung einer fortgesetzten scharfen Spannung zwischen den beiden wesensverschiedenen Stilprinzipien, dem tordierenden, die Wirbel und Rapportmuster bevorzugenden und auf Einheitlichkeit der Erscheinung ausgehenden und dem addierenden Streifenprinzip." Vor dem Eindringen der bandkeramischen Muster, die den eigentlichen frühkretischen Stil ausgelöst haben, herrschten also auf Kreta die wesentlich vaterrechtlichen libyschen Stileinflüsse. Wie die mutterrechtliche Religion erst durch taurischen Einfluß auf die Insel gekommen zu sein scheint, so der mutterrechtliche Dekorationsstil erst durch die bandkeramischen Einflüsse. Wie weit die letzteren von einer stärkeren Volkseinwanderung begleitet waren, ist schwer zu sagen. Die mittelmeerrassische Grundsubstanz der kretischen Bevölkerung hat bei der keineswegs isolierenden, vielmehr rings verknüpfenden Insellage verschiedenstes angenommen bzw. annehmen müssen, was von außen kam.

nichts anderes, als das Erwachen des europäischen Geistes, dem wir hier auf dem Boden Kretas zusehen können ... Ein künstlerisches Wollen ringt ausgesprochen atektonisch, temperamentvoll, ja leidenschaftlich darnach, Körper und Fläche als ein ungeteiltes Ganzes zu verstehen." Dem starken Wort von dem „Erwachen des europäischen Geistes" im frühkretischen Dekorationsstil wird man mit drei Vorbehalten zustimmen dürfen. Der erste Vorbehalt bezieht sich auf die Priorität der Donauländer; der zweite auf die Vielfältigkeit europäischer Geistesäußerungen und Stile; der dritte auf die mindestens ebenso selbständige Geistigkeit der kretischen Figuralbildnerei. Aber der frühkretische Dekorationsstil ist, am gleichzeitigen Orient gemessen, tatsächlich eine Vorhut europäischer Geistigkeit.

Die figürliche Kunst war zuerst in den ältesten Hochkulturen des Nillandes und des Zweistromlandes zur Blüte gelangt. Aus dem babylonischen Kulturkreis hat, wie Matz zeigte, die frühkretische Herrenkunst die figürliche Bildnerei übernommen. Schon bei den ältesten Werkchen, durchweg Siegelbildern, zeigt sich aber, wie der Kreter das fremde Vorbild verlebendigt. Bewegung, Drehung ist ihm Bedürfnis; aus sich selbst, nicht vom Vorbild hat der Kreter dies motorische Freiheitsbedürfnis. Indem er sich das Fremde aneignete, gab er das kostbare Temperament der eigenen Rasse hinzu. An die Stelle der eckigen, geradlinigen und kurzbeinigen Gestalten des vorderasiatischen Vorbildes [7] treten gelenkige Figuren mit Wespenschnürung und spinnenartig überlangen Gliedern von schlanker Beweglichkeit; Verdrehungen werden geradezu gesucht und anatomische Verzeichnungen nicht gescheut, wenn nur — fast wie im späteiszeitlichen Alperastil — eine lebhafte Bewegung „expressionistisch" herauskommt. Mit Vorliebe sind solche Handlungen eingefangen, die der Photograph nur mit dem Momentverschluß fassen könnte, und selbst am ruhenden Modell ist schon ein inneres Bewegungsspiel erlauscht, das sich den Orientalen noch nicht erschlossen hatte und Genreszenen von einer neuen Wirklichkeitskraft ermöglichte [8].

Aus kleinen Anfängen wuchs die Überlieferung bis gegen die Mitte des zweiten Jahrtausends ins Monumentale, Freie, fast Klassische hinauf. Aber schon die Anfänge zeigen keimhaft den neuen kretischen Esprit. Je mehr man sich in diese unscheinbaren frükretischen Siegelwerkchen hineinsieht, desto mehr bewundert man ihre kecke Frische, ihre unvoreingenommene Auffassung des Lebens [9].

---

[7] Nach Matz, 103 ff.

[8] Vgl. etwa die Gruppen Evans, 1, 124, Fig. 93A und 273, Fig. 202. Mit der Betonung des genrehaften Stils sollte indes die mythologische und kultische Beziehung der Vorwürfe nicht für unverträglich gehalten werden.

[9] Matz, 113: „In Vorderasien sind es Gedankenbilder, Andeutungen von fast abstrakter Natur, Siglen, die dem Verstand etwas sagen und von ihm ergänzt sein wollen. Dem kretischen Meister führt selbst da, wo es sich um eine Art von Hieroglyphe handelt, die grenzenlose Freude an dieser schönen Welt, an ihren Formen und an ihren Bewegungen, die Hand und gibt seinen Arbeiten ein ganz anderes künstlerisches Niveau." S. 269: „Der kretische Künstler geht souverän mit den Vorbildern um. Mit dem Formen- und Ideenreichtum, der Eleganz, der gespannten Energie, kurz überhaupt mit dem rasch pul-

Auch der sogenannte Naturalismus der reifkretischen Meisterwerke, der ja stets ein dekorativ eingefangener Naturalismus bleibt, ist nicht plötzlich entstanden; wir können sein Herauswachsen aus der frühkretischen Kleinkunst gut verfolgen. Wie überall, wenn man näher zusehen kann, löst sich das scheinbar märchenhafte Auftauchen eines neuen Meisterstils in eine Reihenfolge kleiner Schritte auf; aber wenn wir statt eines vermeintlich explosivartigen Eintritts des reifkretischen Stils heute vielmehr sein Heranreifen durch Jahrhunderte zu beobachten lernen, so bleibt die Eigenart der auf Kreta eingeschlagenen Richtung dennoch etwas Einziges [10].

So hat die kretische Kunst schon im Zeitalter ihres Werdens „nicht nachgebildet, sondern umgeprägt" und der Folgezeit entscheidende Stileigenheiten vererbt [11].

Die Kultur des sogenannten „Kamaresstiles" endete vielleicht um 1800 in einer Katastrophe, deren nähere Umstände wir nicht kennen. Aber bald blühte neues Leben aus den Ruinen. Die wiederaufgebauten Paläste übertrafen die alten an Umfang und Glanz, die neue Kunst, frei und leicht aufsteigend, die alte an rauschender Steigerung der Aufgaben und Lösungen. Kretas goldene Zeit begann; um die Mitte des Jahrtausends erreichte sie ihren Höhepunkt. Aber unser Wissen beschränkt sich immer noch auf archäologische Funde. Nur Weniges vermögen wir darum für die politische Eigenart der Insel aus ihnen abzulesen.

Eine Feudalverfassung örtlicher Herren wahrscheinlich verband sich mit reichem, städtischem Leben. In der (bisher allein einigermaßen erforschten) Osthälfte der Insel waren engbesiedelte Städte Sitz blühender Gewerbe; Handel und Schiffahrt gingen nach allen Richtungen; die Hauptstadt Knossos mochte mit Vorstädten und Hafen zusammen 100.000 Einwohner zählen. Fürstensitze und Städte aber waren unbefestigt, auch nicht einmal in strategisch günstigen Lagen gebaut. Hier allein in der ganzen Welt finden wir alte Herrenkultur in Siedlungen ohne Mauerring. Man schließt daraus, daß die Insel befriedet war, jedenfalls sich in Sicherheit fühlte, und diese offenen Städte waren die weitaus größten im damaligen Europa. In der Sicherheit haben die Kreter sich freilich getäuscht, wie das Ende ihres goldenen Zeitalters uns zeigen wird; aber jedenfalls hat dieser lange Frieden und die Abwendung von dem martialischen Geist der gleichzeitigen Militärmonarchien des Festlandes den eigentümlichen Sonderweg des kretischen Geistes begünstigt. Die staatlichen Schlachten- und Siegesbilder des Festlandes fehlen gänzlich in der repräsentativen Kunst Kretas. Einmal finden wir auf einem Kultgefäß einen

---

sierenden Lebenstempo dieser Bilder hält kein altorientalisches Siegel den Vergleich aus." Bildbelege bei MATZ und bei EVANS reichlich.

[10] Vgl. MATZ, 114. Auch 124: „Das spezifisch Kretische ist die Differenzierung und Belebung der Naturform, deren allmähliche Steigerung deutlich zu verfolgen." Für das Dekorative des Naturalismus MATZ, 164 f., und für den frühkretischen Naturalismus z. B. auch EVANS, 1, 272 f.

[11] MATZ 269: „Zumal auf dem Gebiet der Komposition ist so gut wie gar nichts von den starren geometrischen Prinzipien Vorderasiens zu spüren. Hier folgten die kretischen Siegelschneider nur den für die Füllung des Rundes in ihrer Heimat maßgebenden Grundsätzen." Ebenda, 118: Über die Erfindung der Medaillonfüllung.

Offizier dargestellt, der seinen Zug dem Fürsten vorführt; die Bersagliere-grazie dieses Militärs, der man weder am Nil oder am Euphrat begegnet, ist echt mittelländisch, und auch der fürstliche Alkinoos, der die Meldung entgegennimmt, paßt in die kokette, friedliche Grundstimmung der kretischen Kunst [12].

Die Herrscherpaläste, die sich über den Hauptstädten erhoben, waren also keine Burgen. Zum Herrschersitz von Knossos, den ein Kranz von Adelspalästen umgab, führte von der Stadt ein offener Säulengang empor. Unbeengt durch Wehrrücksichten breitete das Innere des Palastes eine labyrinthische Fülle von Gemächern aller Art aus, Wohn- und Arbeitsräume, vier bis fünf Stockwerke hoch, „wie die Zellen einer Bienenwabe" aneinandergedrängt, verwickelt und durchdacht, mit vielen architektonischen Reizen im kleinen, mit überraschenden Durchblicken in Lichthöfe, Treppenhäuser und offene Lauben, die die kretische Holzsäule, oben dicker als unten, stützt. Größere Säle fehlen; der geräumigste Repräsentationsraum war der ungedeckte Mittelhof, der auch den Säulenschrein der Göttermutter enthielt, vor welchem im Freien am großen Altar zelebriert wurde. Im Innern verstreut finden wir winzige Hauskapellchen, Kultnischen. Der Göttin des Wachstums geweihte Blumen sind wohl die für kretische Art bezeichnendste kultische Huldigung. Auf dem Palastwandbild des „Krokospflückers" sieht man einen jungen Lockenkopf, der aus der Blütenpracht Hände voll gepflückt hat und die holde Opfergabe in Vasen, vielleicht für ein Götterfest, ordnet [13].

Es ist, als ob ein schwerer Blumenduft diesem Bild entströmte. Zum erstenmal in der Menschheit wurde sinnliche Schönheit so frei, so heiter aufgefaßt. Der nackte Götterliebling, Knabe oder Mädchen oder ein gefährliches Mittelding, scheint in seinem weichen, graziösen Dahinhuschen selbst eine flüchtige Blüte zu sein. Der bekannte „Priesterfürst" aber, der noch ägyptisch unfrei daherschreitet, gleicht einem Märchenprinzen unter seiner Lilienkrone mit dem Pfauenschweif.

Die Kleinkunst, mit der sich die verwöhnten Kinder des Luxus umgaben, zeigt weiche Delikatesse und elegante Sicherheit. Als zu Anfang unseres Jahrhunderts diese versunkene Welt aus den Trümmern kretischer Paläste wieder aufstieg, berührten die feinschmeckerischen Dinge wie eine Offenbarung. Bedürfnisse einer Herrenkultur, für der Herren Bild und Grab, Schmuck und Augenweide, haben stets und überall die profanen Aufgaben der Kunst rasch vermannigfacht. Aber nie vorher und selten nachher haben hochmögende Auftraggeber im Anblick des Schönen so um der Schönheit willen geschwelgt und die Macht, sich eine Welt sublimer Dinge in den Palast zu zaubern, so roman-

[12] Müller, S. 244. Winter, 89, 8. 9. Trotz K. Müller's Bedenken möchte ich an der Bedeutung des Zuges als Turmschildträger festhalten, wie sie bei Homer und an heutigen westsudanischen Herrensitzen überleben. Evans, 2, 742 f., scheint an Elefantenleder zu denken. Der Fliegenwedel, den der Offizier trägt, ist ein altes Zubehör der Herrenkultur, vgl. z. B. Gräbner, Ethnologie (Kultur der Gegenwart, Anthropologie, 1923), Tafel 27, unten. Evans, 2, 792 ff, möchte unter Berufung auf das aspergillum des römischen Pontifex ein sakrales Gerät darin sehen.

[13] Rodenwaldt, Tafel 1.

tisch gekostet wie hier. Diesem durch und durch ästhetischen mittelländischen Fingerspitzengefühl scheint nur gänzlich das Heroische zu fehlen. Preziös und fast maniriert wirken die bekannten Fayencereliefs der Ziege und der Kuh mit ihren Jungen, von gewähltem Farbenreiz wie alle Kreterkunst. Dagegen ist die Gemme, die auf kleinstem Raum den Löwen zeigt, wie er den Stier niederbeißt, durch optische und seelische Wahrheit ein ganz großes Kunstwerk [14]. Geistreicher und virtuoser hat kaum irgendeine spätere Zeit eindringenden Naturalismus in den Dienst edler Raumstilisierung gestellt. Wie anspruchvoll muß die kretische Gesellschaft des zweiten Jahrtausends gewesen sein, die derartige Flächenstimmung verlangte und ihre Handwerker zu solchen abgeklärten Schöpfungen von epigrammatischer Wucht erzog! Nahe verwandt dieser „klassischen" Gemme sind an reifer Tiefe die zwei Goldbecher aus Vaphio [15].

Man betrachte diese Stierszenen im einzelnen. Dieses prachtvoll wilde Toben des aufgescheuchten Ungetüms, dessen tödlichem Stoß zwei kühne Sportmenschen eben noch entwischen. Ganz winzig und spindeldürr sind die Menschlein, aber beweglich und gewandt. Welcher humorvolle Gegensatz tierischer Wut und menschlicher List! Er wirkt fast noch munterer auf der mittleren Szene, wo der Mensch unsichtbar die wilde Urkraft in das Fängernetz verstrickt. Oder auf der letzten Szene, wo die Mordskraft, in Verwirrung gejagt, wegflieht. Der zweite Becher zeigt nach der dramatischen Erregung jener Stierspiele das fromme Behagen des weidenden Tieres, das sich ergeben, mit der menschlichen Herrschaft abgefunden hat und statt der Schrecken des Kampfes die Belohnung für Knechtschaft erntet; das dumm verliebte Kopf-an-Kopf von Kuh und Stier, ein drolliges Idyll; den gefesselten Trotz des starken Gebändigten, der nur noch unwillig aufbrüllt unter der Zielsicherheit seines Bändigers, der als Gehirnwesen zwischen Muskelkolossen der eigentliche Held dieses kulturverherrlichenden Kunstwerkchens ist: der Europäer. In der gelockerten Frische seiner Glieder sticht er von den emsigen Dienstboten der ägyptischen Kleinkunst ab, wie der Freie vom Sklaven. An derselben Stelle tritt in witziger Entsprechung einmal auf dem „Königsbecher" der Stier als Scheinsieger über die menschlichen Kämpfer, das anderemal auf dem „Becher der Königin" der Mensch als Endsieger auf. Die geistvolle Erzählung wird durch reifste Technik unterstützt. Wie ist da z. B. der Gegensatz der aufgescheuchten und der friedlichen Stiere technisch hervorgehoben: hier entsprechend den langsamen, trägen Bewegungen volle Flächenansicht und ruhige Reihung, dort entsprechend den blitzschnellen Vorgängen unruhige Zeichnung, kämpfendes Auseinanderstreben; Verrenkungen, Überschneidungen; die buchstäbliche Richtigkeit der Zeichnung ist mehrfach sorglos-absichtlich der lebensvollen Illusion geopfert, so etwa bei dem Stier im Netz, dessen Körperverdrehung der alten Vorliebe für rotierende Dekorationsmuster entspricht. Dann beachte man die sichere Gesamtform der Becher, die Raumfüllung, den eigenwilligen Zusammenklang naturalistischen Hochreliefs mit der Zweckform des

[14] FURTWÄNGLER, 3, 2.

[15] MÜLLER, Tafel 9/12 und S. 326/327. Es muß sich auch hier, wie so oft auf Kreta, um Stierspiele, nicht um das Einfangen wilder Stiere handeln, da es auf Kreta kein Wildrind gegeben hat.

Gerätes. Dieser Goldschmied, einer der meisterlichen Künstler aller Zeiten, kann kaum mehr ein gehorsamer Höriger oder schulgebundener Handwerker gewesen sein wie die Leute von Memphis.

Der Ägypter stellte die Gegenstände dar, wie sie in ruhender Beschreibung sein mögen. Der Kreter packt ihr einmaliges, lebendes Erscheinungsbild, feinnervig, impressionistisch, alles könnend. Er fängt mit spielender Leichtigkeit den vorüberhuschenden Augenblick, den beweglichen Sinneseindruck. Er liebt die Natur, Licht, Pflanzen, Wind, Tiere, Wasser, Sonne. Eine neue Welt tut sich auf. Man hat zwar von den Ägyptern gelernt, sieht das Irdische aber mit frischen Augen. Die nüchternen Zweckaufgaben, mit denen der Ägypter z. B. im Totenkult seine Kunst belud, scheinen hier vergessen, hier wird die Anmut als solche gesucht. Der Liebreiz der Jugend, die Wunder des Reichtums erwachen neben denen der Natur zu künstlerischer Nachempfindung.

Diese frischen Organe des Mittelländers sind weit mehr als eine neue Technik. Ein eigener Menschenschlag, eine fertige Weltanschauung des Genusses steht dahinter, ein Heidentum der gelösten Lebenstriebe. Wie auf dem Fresko von Hagia Triada die Katze hinter Gräsern den purpurnen Vogel beschleicht, so sinnesscharf geschmeidig, angespannt und amoralisch scheint die kretische Palastkunst; zuweilen strömt sie „etwas Vitales, schlimm Aufreizendes“ aus [16].

Etwas Äußerliches, eine gewisse geistige Leere hat fast die gesamte höfische Kunst des zweiten Jahrtausends, von der Amarnazeit abgesehen; aber den Mangel an Gemütstiefe und sittlichem Inhalt empfinden wir vielleicht in keinen Herrscherpalästen des zweiten Jahrtausends so klar wie hier, eben weil dies Europäertum im Sinnlichen besonders reif und modern anmutet und man deshalb überhaupt mehr von ihm zu verlangen geneigt ist als von mesopotamischer und ägyptischer Geistigkeit. Blanke Augen, aber viel Seele in ihnen zu lesen gelingt nicht! Das gilt auch von der Göttin selbst, deren Kultbilder nach alter Pflanzerüberlieferung stets kleinformatig blieben. Erstaunlich modern, fast bis auf die Tracht, wirkt sie trotz der kultischen Stellung, und wie eine zierliche Hofdame sieht die elfenbeinerne Göttin aus. Die Anmut der kretischen Kunst fließt von ihren Schultern, und sie scheint sich des Zaubers ihrer graziösen Persönlichkeit bewußt. Zum nähtereichen Fälbelrock trägt sie das Schnürmieder, das die unbedeckten Brüste vortreibt... der Busen der Muttergöttin oder die herausfordernde Tracht der Kurtisane? Jedenfalls beweist uns die Göttin als Modedame kaum, daß diese Religion auch jene innerlichen Seiten hat, die uns kretische Mysteriendarstellungen ahnen ließen [17].

Ein schönes Weib mit weißer Haut und rabenschwarzem Haar, kokettem Wespenleib, künstlich aufgemacht, rokokohaft verhüllend und preisgebend; das ist das Kultbild des sinnlich ästhetischen Mittelländers. Ein Versuch, Seele

[16] Nach Sir Galahad, Im Palast des Minos, München 1924, einem Dilettantenbuch mit geistreich treffenden, aber leider auch sehr vielen irrigen Beobachtungen.

[17] Vgl. „Anthropos“, 24, 182 f.

auszudrücken, wird bei der Statue nicht gemacht, obwohl, wie die Gemmenkunst zeigt [17], wenigstens der Affekt schon dargestellt werden konnte.

Mit kecker Laune hat die Hofkunst sich auch der derb ausgelassenen Volkskulte erfreut, wie die sogenannte „Schnittervase" zeigt [18].

Hier kommt das Orgiastische zu Wort, so daß also für alle Lebensinstinkte genügend gesorgt ist [19].

Paarweise im Takt den Stampftanz tretend, zieht die Prozession der fröhlichen Landleute hinter dem Führer dahin, der in den Rock der Göttin gemummt ist. Als zweite Hauptfigur betont sich mitten im Zug der Vorsänger mit der uralten Tanzrassel; ihm folgen drei Chorsänger, aus vollem Halse plärrend, „eine laute und vergnügte Musik, bei der sich gut marschieren läßt". In der folgenden zweiten Hälfte des Zuges wird der lebhafte Gleichschritt der biegsamen Leiber nur durch das derbkomische Intermezzo unterbrochen, daß einer mit unsauberem Griff seinen Vordermann erschreckt, der sich kreischend umdreht. Die wogende Bewegung der Massen — bald geschlossen, bald gelockert — gibt bacchantische Stimmung. Das Einzelne ist rund und individuell, und doch klingt die Masse symphonisch zusammen, nach BRUHNS' Bezeichnung in einem „Allegro con brio oder molto vivace". Der fortreißende Rhythmus gipfelt in den zwei Ruhepunkten des Führers und des Vorsängers. Der Wald der mitgeführten Arbeits- oder Kultgeräte verstärkt die impressionistisch geordnete Unruhe. Daß Kreta eine namentlich rhythmisch hochentwickelte Musik besessen habe, suggeriert uns der Meister, der die gröhlende Lebenslust sehniger Jugend gestaltet und den Humor seines Jahrtausends mit europäischem Witz verkörpert hat.

Wahrscheinlich hingen auch die Stierspiele mit dem Kult zusammen; jedenfalls aber waren sie auf Kreta als Volksbelustigung so beliebt wie noch heute in den westlichen Mittelmeerländern. Ein unvollständig erhaltenes Elfenbeinfigürchen stellt einen Akrobaten dar in dem Augenblick, wo er den Rücken eines Stiers überspringt [20].

Der Bildner, der den flüchtigen Hauch des Lebens bannt, hat hier (echt kretisch!) ein der Rundplastik so gut wie unzugängliches Motiv doch möglich zu machen gesucht. Das Beste dieser figürlichen Kunst hascht stets den Augenblick, den sie, wie dieser überschlanke Springer, mit Grazie erfüllt.

Monumentale Wirkungen konnte die reife kretische Kunst wohl erreichen; aber im Gegensatz zu der lastenden Wucht der festländischen Herrschermonumente haben die Inhaber der kretischen Paläste und Villen, Grundherren und Handelsherren, Reeder und fürstliche Patrizier, die sich wohl zum Teil Könige nannten, mit Ausnahme ihrer Theaterhöfe alles Kolossale vermieden, im Bauen wie im Bildwerk alles Wirken durch Masse den Militärimperien

[17] Vgl. „Anthropos", 24, 182 f.

[18] MÜLLER, S. 252—254; REV 11, Tafel 95; RODENWALDT 121.

[19] Doch sind phallische Symbole auf Kreta anscheinend nicht gefunden worden; um so reicher ist der Zusammenhang mit den Vegetationsmysterienkulten belegt. Siehe „Anthropos", 24, 201 f.

[20] DUSSAUD, Fig. 49.

des Festlandes überlassen. Dafür beanspruchten sie in ihrer Inselfreiheit wie englische Lords des 18. Jahrhunderts verfeinerten Luxus und Komfort. Die zahllosen Palasträume sind, einzeln betrachtet, klein aber anheimelnd [21]; niedrig und mit wenig Möbeln ausgestattet, aber luftig, heiter, abwechslungsreich, praktisch und von gewählter Pracht. Kanalisationen, Klosetts mit Wasserspülung u. dgl. sind schon Bedürfnis. Die Wandmalerei vermeidet nicht nur die Kriegs-, sondern sogar die Jagdszenen, in denen das festländische Herrentum schwelgte; kultische, sportliche und Naturszenerien fügten sich besser in das Behagen der Kreter.

Sie zuerst haben auch die Schönheit der Meereslebewelt entdeckt. Zu Sonne und Blumenduft mischte sich ihnen lebensfrisch die Salzluft der südlichen See. Ihre Fresken malen die Welt des Wassers wie der Pflanzen, die geschmeidig gleitende Bewegung der Fische, ihr farbiges Aufglänzen in wechselndem Vorüberhuschen. Und wie hätten kretische Künstler sich die bizarre Ornamentik der Meertiere, etwa des Tintenfisches, entgehen lassen mögen! Mit ihrem sensualistischen Temperament haben sie auch dies erfüllt und zu einem Dekor von so feiner Lustigkeit gestaltet, wie ihn die Menschheit später nur noch in seltenen Augenblicken, etwa im späten Hellenismus, in Japan, im Rokoko wiedergefunden hat. Wer würde dieses verästelte Geranke mit den raffinierten Überschneidungen, die so unägyptisch sind, wer würde diese kraftvoll üppige Formenphantasie, die aus unserem Barock zu stammen scheint, ein Jahrtausend v o r Homer suchen! Es ist aber keine Rocaille aus einem Boudoir der Pompadour, sondern ein kretischer Tintenfisch, der seine Fangarme um Korallenfelsen ringelt, hinter denen versteckt er mit einem Auge auf Beute lauert [22]! Hier scheint der atektonische Stil Kretas an seinem Ziel; auch wo er sich mit tektonischen Formelementen mischt, die Gebundenes, Gewichtiges, Gerahmtes, Begrenzendes hereintragen, überwiegt das graziös Ungebundene, das Schwerelose, das Freischwebende.

Soll man diese Vasen des „Palaststils“ mit ihren zugleich urfrischen und hochprächtigen Reizen naturalistisch oder ornamental nennen? Der Stil ist beides zugleich, wie chinesische Kunst. Dies altheidnische Europäertum steht freilich auf noch körperhafterem Boden als die ostasiatische Kunst, die den Buddhismus zum geistigen Paten hatte. An poetischer Zartheit aber nimmt es das sinnlichere Kreta beinahe mit Ostasien auf. Man betrachte [23] das Felsgeklüft, das von zitternden Gräsern, wilden Rosen, Lilien und anderer winddurchflüsterter Blütenpracht duftig besäumt steht, aus dem sich eben der blaue Vogel zum Flug erhebt! „Der Blumen Köstlichkeit“, so heißt der japanische „Blumenspiegel“, der die zur mystisch-ästhetischen Vervollkommnung der menschlichen Seele heilig gehaltene stille Kunst des Blumenanordnens lehrt [24]. Man möchte vermuten, daß etwas von dieser kosmisch luxushaften Erziehung des Auges auch schon in kretischer Herrenkultur gelehrt wurde.

[21] Praschniker, 8.
[22] Evans, 2, 227, Abb. 130; 503, Abb. 307. Auch Rodenwaldt, 129.
[23] Evans, 2, Tafel 9. Verwandt Rodenwaldt, 110.
[24] Vgl. W. Prenzel in Asia Maior, 3 (1926), 357 ff.

Ihre Geistigkeit stößt merkwürdig, fast mit einem Sprung, zu späten Feinheiten vor. Zweifellos hat das ägyptische Vorbild den Kretern manche Staffel ihres Aufstieges verkürzt. Von seinem festgeprägten Stil aus muß der Ägypter jedoch das kretische Wesen als barbarische Regellosigkeit empfunden haben. Wir sehen es anders. Neben den festländischen Künstlern seines Zeitalters steht der Kreter „wie ein geniales Wunderkind neben seinen bloß fleißigen Mitschülern". (PRASCHNIKER.) In seinen bahnbrechenden Bildnern fand Kretas erregt gestaltende Volksphantasie den Durchbruch zu einem souveränen Spiel des Geistes mit der ruhelosen lebendigen Natur. Es ist der glückliche und in der Weltgeschichte nicht häufige Augenblick, wo die alte Herrenkultur in dem Kreis, den sie durchmessen kann, frei und stoffsicher fast alle Mühen und Mängel des Werdens vergessen zu haben scheint. Dem Kreter blieb zwar manche höhere künstlerische Aufgabe verborgen; viele geistige Fragen, die das nächste Jahrtausend beunruhigten, wurden noch nicht aufgeworfen. Noch erscheint der Geist wie von einem Schleier bedeckt. Er ist sich nicht ethisch klar bewußt, er steht weltanschaulich nicht über seinem Jahrtausend. Das Hofdamenlächeln [25], das unmotiviert zuversichtliche, oberflächliche „Bitte-recht-freundlich"-Strahlen, als sei das Leben eine amerikanische Schönheitskonkurrenz, hat zuerst der Kreter zur stereotypen Haltung der guten Gesellschaft erhoben. Hoheitsvoll sind seine Gesten zuweilen, aber stets mittelländisch lebhaft, einseitig dem Lebensgenuß zugewandt, höfisch, ohne Widerstand gegen das bloß Sinnliche. Dieses zuerst zur Hochkultur erwachsene Stück Europa vibriert so ästhetisch, daß die kretische Seele oder Seelenlosigkeit zu ihrer eigenen Zeit von Nichtkretern wohl bewundert und nachgemacht, aber selbst in Ägypten kaum bis zum letzten nachempfunden werden konnte. Und wie steht es mit dem Verständnis der Nachwelt? Es ist für uns gar nicht leicht, uns auf alter Herrenhochkulturen Kunst und Geist zutreffend einzustellen. Dem einen gilt das minoische Kreta als primitiv, dem anderen als dekadent. Beides ist unrichtig. Freilich, jugendfrisch und altklug zugleich ist das Wesen früher Herrenhochkultur überhaupt. Diese Mischung aber hat selten so viel unheimlich frühreifes Genie.

Von hier haben nun also die einwandernden nordischen Barbaren griechischer Zunge die eine, die südliche Hälfte des Wesens ihrer späteren Enkel empfangen. Denken wir an die Kultur der Indogermanen an der Ostsee im dritten Jahrtausend zurück. Auch dort hatten die Indogermanen die Einwirkungen des Orients schon empfangen, aber doch nur als ferne, blasse Ausstrahlung. Sie hatten einzelne Kultureinrichtungen, Anregungen, wohl auch Lehnwörter als Einfuhrgut erhalten, aber sie waren das Herrenbauernvolk des Nordens geblieben. Als aber die indogermanischen Barbaren um 2000 v. Chr. auf ihrem Marsch nach Südosten zum Teil die mittelländisch-taurische Welt erreicht hatten, wirkte diese gänzlich andersartige Umgebung auf die fremden, frischen, unkomplizierten Barbaren zurück. Die Verschmelzung ihrer nordischen Art mit der wissenden Klugheit und dem heiteren Genießertum des mittelmeerischen Herrentums Europas hat erst die Hellenen hervorgebracht,

[25] RODENWALDT, 113.

das ästhetisch wie gedanklich führende Adelsvolk des folgenden Jahrtausends.

Ein volles Jahrtausend hat es freilich gedauert, bis die Erben jener Indogermanenschwärme, die am südlichen Balkan als Griechen bezeichnet wurden, ihrem Wesen ebenso freien und sicheren Ausdruck zu geben lernten, wie sie es schon bald nach ihrem ersten Einzug in ihrer neuen Heimat bei den kretischen Nachbarn und Lehrmeistern gewahren konnten. Ein Jahrtausend nach der kretischen Kunst erlangte die griechische ihren Vollgehalt. Es ist hier nicht der Ort, die Gründe und Erscheinungsformen der langen griechischen Barbarei oder die Art der Übernahme mittelbar altkretischer Anregungen durch die archaischen und klassischen Hellenen zu schildern. Nur einiges Grundsätzliche sei noch angedeutet.

Es ist bekannt, wie die gotische Skulptur namentlich des 13. Jahrhunderts in Geist und Form auf die griechische Klassik zurückgreift, ohne die völlig eigene weltanschauliche Haltung nur für einen Augenblick zu gefährden. So ähnlich hat die griechische Kunst der Mitte des ersten Jahrtausends die kretische von der Mitte des zweiten Jahrtausends eingeholt. Die sinnenfrohe, weiche Beweglichkeit der minoischen Kreter gab nur die eine Hälfte des Hellenentums ab. Bei den Griechen wurde in einer neuen Spannung die atektonische Gelöstheit des mittelländischen Geistes mit der Gehaltenheit des indogermanischen in Beziehung gesetzt. Aber nicht nur die indogermanische Uranlage der Griechen hat einer bedingungslosen Hingabe an den Geist der kretischen Kunst entgegengestanden [26]; sondern auch die vorderasiatischen und namentlich die ägyptischen Einflüsse, die z. B. bei der Herausbildung der griechischen Rundplastik so wichtig gewesen sind, setzten der kretischen Überlieferung ein starkes Moment des Tektonischen, des Massiv-Kolossalen, des Statischen gegenüber. In der Zucht einer neuen Regelstrenge konnten die klassischen Griechen die sprudelnde Frische und die unbekümmerte Leichtigkeit ihrer burgenlosen südeurasischen Halbahnen nicht mehr erreichen; dafür entwickelten sie mehr Ernst, Schwere, Tiefe, ein bedeutenderes Menschentum. Außer der veränderten Rassenmischung ist für diesen Gegensatz auch die gewandelte Zeit verantwortlich. Dem feudalen Herrentum und dem taurischen Glauben war inzwischen orphische Erlösungs- und ionische Aufklärungskultur zur Seite getreten. So hat die griechische Kunst des ersten Jahrtausends die Linie der kretischen Kunst des zweiten Jahrtausends nach langer Zwischenbarbarei unter fühlbaren Verzichten und noch wesentlicheren Vertiefungen weitergeführt. Zusammenhänge anderer Art seien hier nur angedeutet. Auf Kreta hat es Theaterhöfe gegeben, in denen das Publikum den kultischen Spielen zuschaute, die aus der Pflanzerkultur geerbt waren. Bei den archaischen Griechen sang in der nordischen Halle (Magaron) der Skalde (Rhapsode) in indogermanischer Art vor dem Herrn und seinem Gefolge. In der klassischen Kunst des 5. Jahrhunderts stirbt das Epos, aber die homerischen Stoffe, vertieft durch Erlösungs- und Aufklärungskultur, gehen über die attische Bühne, das

[26] Religionsgeschichtliche Parallelen bietet hier das Festhalten am Zeusglauben und die Abneigung der griechischen Herrenschicht der älteren Zeit gegen die Mysterienreligion.

Theater ist wieder da, ist vom Griechentum rezipiert, aber wie sehr geadelt und vertieft [26₁]!

Daß die Indogermanen, die das achäische Reich und die dorische Herrschaft begründet haben, von Haus aus geistig irgendwie reicher veranlagt waren als die Begründer hettitischer, indischer, thrakischer, iranischer, illyrischer, italischer, keltischer, slawischer Eroberungsreiche, wird schwer exakt zu erweisen sein. Der unleugbare geistige Primat der Griechen unter allen Auswanderungsindogermanen muß jedenfalls auch damit zusammenhängen, daß sie eine rassisch und kulturell besonders reiche Mischung eingegangen sind, wozu die Gunst der geographischen Lage kam. Daß die griechische Kunst (um hier nur von dieser zu reden) zur Weltsprache der Kunst geworden ist, verdankt sie unter anderem ihrem zugleich vielseitigen und in sich ausgeglichenen Vokabular, das der Vereinigung und Spannung tektonischer Urveranlagung und orientalischer Vorbilder mit der reichen atektonischen Erbschaft der Kreter und Donauländer entstammt. Diese nordisch-mittelländische Mischung und das besondere geographische Lageglück haben die Weltbedeutung der griechischen Kunst ermöglicht, ähnlich wie etwa die Vereinigung germanischen, romanischen und humanistischen Wortschatzes die durch die geopolitische Konjunktur zur Weltsprache berufene englische Sprache zur Erfüllung ihrer Funktion befähigt. Der innere Vorrang der griechischen Kunst über alle andere Kunst war freilich unvergleichlich höher als der Vorzug der englischen Sprache vor anderen; aber wir können uns im Rahmen dieser Studie natürlich nicht unterfangen, das Hellenentum weiter zu analysieren.

Bei diesem Ausgleich in der klassischen Kunst der Griechen ist also das kretisch-mittelländische Sinnentemperament mit seiner unbeschwert launigen Hingabe an das unendliche Leben der Natur gezügelt und beschränkt zur Wiederauferstehung gelangt. Kreta selbst hatte seine eigene Kraft verloren. Seiner noch völlig unindogermanischen Mittelmeerkultur wurden schon um 1400 v. Chr. die Flügel gebrochen. Damals stürzten Griechenfürsten des Festlandes, die etwa seit 1600 ihre halbbarbarische Achäerkultur mit kretischer Einfuhr geschmückt hatten, den vornehmsten Thron Europas. Während Mykene und Tiryns aufstiegen, sank Knossos in Trümmer. Allerdings brachte der Eingriff von außen in den Inselfrieden zunächst keine wesentliche Umstellung der kretischen Kultur herbei. Aber ihr Naturwachstum war abgeknickt. Die nordischen Eroberer konnten diese subtile Welt nicht organisch fördern; ihr Geist verkümmerte. Zwar wurden die niedergebrannten und geplünderten Mittelpunkte des kretischen Lebens irgendwie wieder instand gesetzt, und das Leben der Städter ging in bescheidenerem Rahmen weiter seinen Gang, während die Hörigen nur den Herrn gewechselt haben werden [27]. Aber der Schwerpunkt der Entwicklung war jezt auf das Festland verlegt, wo in Mykene eine tätige Bauzeit anhob, während in Kreta die Überlieferungen des goldenen Zeitalters langsam in Halbbarbarei erstarrten.

[26₁] Daß dem attischen Drama nicht kretische, sondern kulturverwandte festländische Kultspiele zugrunde liegen, versteht sich.

[27] PAULY-WISSOWA, 11 (1922), 1785. 1783 (KARO).

Auch auf Kreta erhob sich jetzt düster Burg gegen Burg und rasselten die Streitwagen, wo einstmals in heiteren Palastlabyrinthen, die von friedlichem Gesinde und Höflingen gewimmelt hatten, der Künstler mit Lust und Liebe elegante Damen konterfeit hatte und jene kecken Männer und Frauen, die über den Stier, am Horn ihn fassend, hinwegzuspringen hatten [28]. Immer mehr wurden die mittelländischen Kreter, ihr Volkstum und ihre Sprache von den kriegerischen Eindringlingen eingeengt. Im 7. Jahrhundert ist Kreta im wesentlichen eine griechische Kolonie geworden. Die wie eine Leuchtkugel aufgestiegene früheste europäische Hochkultur ist geplatzt und erloschen. Nur eine dunkle Erinnerung an Kretas einstige Seeherrschaft unter einem König Minos lebte fort, dessen Gattin mit einem Stier zusammen jenes Ungeheuer Minotaurus gezeugt haben sollte, das der König Minos ins Labyrinth einsperrte [29].

Das war alles, was die Hellenen von ihren Lehrmeistern und Halbahnen noch „wußten". Erst unserem Jahrhundert ist die „minoische Kultur" durch den Spaten des Ausgräbers Evans neu geoffenbart worden. Schattengleich freilich, wortlos huscht sie an unserem Blick vorüber, gibt keine Erklärungen zum Bild, lebt aber und bewegt sich im Bilde, und wir sehen nun doch klarer als die Hellenen des ersten Jahrtausends, wie in jener nordsüdlichen Verbindung, der das Hellenentum entsprossen ist, Blut und Geist der verschütteten „Minos"-Leute ein Jahrtausend später zur zweiten Entfaltung drang. Der alte Goethe ließ aus der Ehe des nordischen Fausts mit der mittelländischen Helena den himmelanstürmenden Knaben Euphorion hervorgehen, „künftigen Meister alles Schönen, dem die ewigen Melodien durch die Glieder sich bewegen." Diesem Euphorion gleichend, hat das heranreifende Hellenentum später in neuer Jugend die mittelländische Bewegungsmelodie nordisch rhythmisiert. Die Antike der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends ist viel mehr als taurischer Glaube und kretischer Geist; aber wir verstehen sie besser, seit wir anfangen, das zweite Jahrtausend zu kennen, in dem die weltgeschichtliche Höchstleistung des taurisch-mittelländischen Kulturkreises sich entfaltete, die Welt, in die die Griechen traten und in der sie zu Hellenen wurden.

[28] Vgl. „Anthropos", 24, 195, Anm. 43.

[29] Zur Vorgeschichte der Minotaurussage vgl. Evans, 2, 762 ff.; Krappe in der Schles. Gesellsch. für Volkskunde, 28 (1927), 131 ff.

Le caractère des Betsileo (Madagascar).

Par le Rév. Père H. M. Dubois, S. J.

1° Le Betsileo physique. — 2° Le Betsileo moral. — 3° Le Betsileo social. — 4° Conclusion.

1° Le Betsileo physique.

Les Betsileo, dans l'ensemble ne sont ni grands, ni petits, plutôt disposés à être grands que petits. Un homme qui a pu les étudier sous tous les rapports, M. le Docteur Besson, donne pour les hommes une moyenne de taille de 1 *m* 66, ce qui est convenable et suppose un bon nombre d'individus de plus haute stature. Les femmes sont plutôt petites, 1 *m* 52 de moyenne. Certaines jeunes mariées (il est vrai qu'elles n'attendent pas souvent d'être complètement formées) ont des apparences de fillettes, presque de poupées. On rencontre toutefois un bon nombre de respectables matrones, capables, comme nous le dirons plus loin, de tenir tête avantageusement à leurs maris.

La race, en somme n'est pas belle. Les traits sont plutôt vulgaires. On les dirait taillés à la hache. On ne trouve pas chez eux cette finesse d'attaches qui caractérise pas mal d'indigènes de la Grande Ile. Les extrémités sont fortes. Les mains plutôt larges que longues. Les pieds, très rarement cambrés s'étalent largement vers les orteils. Ceux-ci sont courts. Disposition extrêmement pratique pour la marche dans les sentiers ardus et glissants: le pied semble alors faire ventouse sur la déclivité, tandis que les doigts s'accrochent habilement aux moindres aspérités du terrain. Dans les efforts les muscles saillissent au cou, aux cuisses, aux jambes mais sans apparaître très développés. Les biceps n'ont rien d'impressionnant.

Le système osseux semble fragile. Aussi, le poids d'un homme de taille ordinaire se tient dans les 50 ou 60 kilogr., bien inférieur, en tout cas, au poids d'un Européen de même apparence. On a l'impression générale d'un corps manquant de densité, et par suite de vigueur durable et de résistance, ce que des observations ultérieures ne feront que confirmer. A quoi concourent l'insuffisance de la nourriture, et surtout l'affaiblissement du sang, conséquence trop naturelle de l'absence de moralité et des tares héréditaires.

Le teint est plutôt foncé que noir surtout chez les femmes et les enfants. Il varie d'ailleurs, non seulement dans l'ensemble de la population où l'on rencontre la gamme de toutes les teintes depuis le noir foncé jusqu'au jaune-clair, mais aussi dans le même individu, par suite d'impressions passagères ou d'un changement d'air. Le Betsileo intimidé rougit en prenant une teinte plus foncée. Comme il arrive d'ailleurs aux petits Vazaha (Européens) en villégiature qui rentrent de la campagne ou des bords de la mer avec un teint fortement hâlé, j'ai vu de mes élèves me revenir de leurs vacances à peine reconnaissables, tant ils avaient noirci en quelques jours de grand air et de liberté. Le contraire va de soi: la décoloration progressive chez un malade

n'est que l'indice trop certain de son affaiblissement. A noter chez les nouveau-nés une figure plus ou moins rouge suivant l'intensité de la noirceur à venir. Un jour, donnant le baptême à un de ces tout petits, je fus effrayé de le voir si rouge et je crus à un étranglement du bébé par le linge qui l'entourait. Je fis signe de le dégager. On me rassura dans la suite. Le bébé n'était si rouge que parce qu'il devait devenir absolument noir. Il tenait de son père qui avait un teint presque Sénégalais.

La peau serait lisse sans la foule des affections cutanées qui la ravagent du haut en bas. La gale à son extrême puissance, les croûtes, les abcès de toute espèce, d'un aspect affreusement répugnant, les rongent presque tous ce qui n'ajoute pas aux charmes déjà restreints de leurs personnes.

Sous des cils longs et relevés, leurs yeux noirs seraient souvent beaux si eux aussi n'avaient été souvent abîmés par le strabisme ou les affections purulentes. Beaucoup de borgnes et une foule de louches. On retrouve des traces de croisements malais dans la paupière venant légèrement brider la caroncule.

Au dire de certains, le Betsileo appartiendrait à la catégorie des peuplades à cheveux lisses, d'autres affirment non moins catégoriquement qu'ils ont les cheveux laineux et crépus à la mode africaine. La vérité serait entre les deux: ni lisses à la façon Hova, ni crépus à la façon africaine, mais ordinairement frisés. Encore les variétés vont-elles (ce qui explique les opinions contradictoires que nous venons de mentionner) des chevelures composées d'une foule de petits frisons prodigieusement serrés les uns contre les autres ou de poils droits, hérissés en baguettes de tambour.

Généralement ils encadrent un front légèrement bombé, assez régulier en forme de trapèze, et peu développé. Ce front, comme resserré, comprimé entre le chevelure et les traits saillants du visage, serait, nous semble-t-il, avec la nuque ronde, le nez droit, mais large, peu proéminent, un peu relevé à la base pour laisser entrevoir de vastes narines, une des caractéristiques les plus sensibles du type Betsileo, se rapprochant, comme on le voit, plus du type nègre que du type malais.

A ce rapprochement contribuent encore de bonnes grosses lèvres suffisamment saillantes, surplombant un menton plutôt court, et laissant entrevoir une dentition assez rarement belle. Elle l'est parfois et pourrait l'être, si, outre le nombre considérable de mâchoires mal conformées aux dents irrégulièrement placées, ou trop avançantes, ou même à rangs doubles, il n'y avait pas quantité de dentitions abominablement ravagées par une carie presque universelle.

De barbe il n'en est que rarement question. Les jeunes gens s'épilent d'ailleurs. Le système des poils se réduit de ce côté à quelques vagues représentants assez espacés et médiocrement développés. Plus abondante la barbe sera un signe de vocation à la sorcellerie. On rencontre peu de visages parfaitement barbus.

Le plus joli en tout cela ce serait l'arrangement artistique des coiffures. Jadis les hommes portaient les cheveux tressés comme les femmes. Le P. Abinal le notait déjà, celles-ci possèdent jusqu'à la perfection, le talent

de donner à leurs cheveux toute espèce de formes. A voir leurs têtes nues, on jurerait qu'elles sont coiffées de riches bonnets de couleur noire.

C'est le plus clair de leur beauté. Les femmes vieillissent vite, leur visage fatigué se ratatine, les traits se creusent ou ressortent brutalement. Chez elles, comme chez les hommes d'ailleurs, peu de vieillards. Les gens de 60 à 80 ans sont peu nombreux, très rares les vieux ou vieilles de 80. Il n'y a à cela que trop de raisons. On commence jeune à abuser de la vie et on l'épuise vite.

Est-ce esprit fataliste, est-ce effet d'une sensibilité, ou peu développée ou émoussée, le Betsileo est extrêmement dur à la douleur. Il la supporte stoïquement sans se plaindre, parfois sans la laisser voir. Cette endurance vis-à-vis de la souffrance, il l'aura vis-à-vis de sa destinée. Il a appris depuis longtemps à subir le joug si dur qu'il soit et il en faudrait beaucoup, semble-t-il pour l'amener à la révolte. En face du travail physique son attitude est double: Ce sont d'affreux paresseux, a-t-on dit, ce sont nos meilleurs travailleurs, répète-t-on. Nous étudierons la question un peu plus loin au point de vue moral. Arrêtons-nous ici au point de vue physique qui nous occupe maintenant. Le Betsileo fait preuve d'une réelle vigueur quand il travaille ses rizières à longueur de journées avec une constance que pourraient lui envier les races les plus robustes, il se charge de fardeaux dignes des Forts de la Halle, il dévore ses 50 ou 60 kilomètres dans une journée, et à le voir si souvent nonchalamment assis, dans ses poses de paresse, on le croirait à peine capable de se tenir debout. Est-il foncièrement vigoureux? A cette question nous répondrons qu'il a les éléments de la vigueur, ce qui lui permet de les utiliser à l'occasion, mais qu'il ne les a pas suffisants pour les faire durer.

Sous la poussée d'une pensée de vanité, de plaisir, d'intérêt absolument personnel, battant le rappel de ses forces, il donnera une somme d'efforts parfois renversants. On pourrait à son occasion rappeler la contradiction si fréquente chez certaines femmes qui supporteront sans difficulté les fatigues d'une nuit de bal et de danse effrénée et qui se sentiront incapables d'un petit effort en d'autres circonstances où dominent les répugnances naturelles de leur tempérament. C'est d'ailleurs un phénomène que l'on retrouve dans presque tous les tempéraments faibles, et nos Betsileo sont, sous de nombreux rapports, des tempéraments affaiblis.

Aussi la maladie les réduit-elle rapidement, sinon à l'extrémité, du moins à l'affaissement complet. Là où un fonds de vigueur physique et plus encore peut-être de vigueur morale serait nécessaire pour combattre le mal, le Betsileo s'abandonne et se laisse vaincre jusqu'à la mort inclusivement. Que de fois, ayant à soigner des malades, la première chose que je m'appliquais à obtenir d'eux était un effort de réaction morale qui pouvait les sauver! L'influenza, la fièvre, la dysenterie, la pneumonie font dans la population des coupes réglées et pour ainsi dire méthodiques, à des époques qui ne varient guère. Il est à remarquer cependant que ces affections, sous certains formes du moins, semblent avoir sur nos Betsileo une action moins meurtrière que sur les étrangers. Ainsi la diarrhée accompagnée de sang, une tuberculose d'un genre spécial qui ne ressemble guère à la terrible phtisie à la marche foudroyante, qui, elle, les achève en si peu de temps. Chose encore curieuse,

tandis que certains médicaments européens à faible dose agissent violemment sur leurs organes, on les verra absorber sans conséquence grave des toxiques dans une proportion qui aurait vite fait d'expédier un «Vazaha» dans l'autre monde.

En résumé, au physique, le Betsileo a plus d'apparence de vigueur que de réalité, plus de force nerveuse et passagère que d'endurance véritable. Les orgies nocturnes du Fiandravanana suffiraient à épuiser une race que n'auraient pas déjà affaiblie l'abus des liqueurs fortes, et un état syphilitique héréditaire et universel. Les cas de stérilité sont nombreux, plus nombreux encore les accouchements avant terme, et incalculable le nombre des petits enfants qui meurent au tout premier âge. Les jumeaux en particulier ne naissent pas souvent viables à cause de la faiblesse de la mère. Si le sang vicié se refuse à héberger certaines maladies «Vazaha», par contre il ne prédispose que trop toute la race, sinon à la folie complète qui est rare, du moins à ces troubles nerveux et à ces surexcitations plus ou moins passagères qui sont le fond de beaucoup de pratiques superstitieuses *(bilo, salamanga)*.

La première condition pour épurer et relever la race serait de la moraliser:

1° En la soustrayant absolument à certaines pratiques abominables qui corrompent et tarissent en elle les sources mêmes de la vie. On ne flétrira jamais assez les horreurs du Fiandravanana qui est la prostitution dans tous les sens, sans aucune garantie ou protection pour l'enfance. Nous pourrions citer tel village dont les enfants de moins de 13 ans avaient passé 15 nuits d'un seul mois au milieu de ces orgies et de ces débauches.

2° En lui inculquant des principes d'hygiène qui lui sont absolument inconnus. L'autorité civile s'y applique d'ailleurs de toutes ses forces et non sans résultat.

3° En habituant nos Betsileo à un travail plus régulier, moins forcé à certains moments, moins nul à d'autres. En réglant davantage leur vie, ils arriveraient à régler leurs forces et à équilibrer leur tempérament.

Moyennant quoi la race Betsileo serait bientôt une excellente pépinière de bons travailleurs, de femmes saines et de familles nombreuses.

2° Le Betsileo moral.

Les auteurs ne sont pas flatteurs, en général pour les Betsileo. Les Betsileo sont des paresseux, des ivrognes, ils s'adonnent à la luxure. On note surtout leur indolence et leur apathie. Moyennant quoi on leur accorde quelques qualités de douceur, de simplicité, d'amour de la justice et de patience.

Comme l'âme humaine, la race est trop complexe pour être ainsi analysée en quelques mots.

Il importe d'ailleurs, avant de prononcer un jugement aussi absolu de rechercher ce qu'il peut y avoir de relatif et superposé, pour ainsi parler, dans un état d'âme influencé par des causes extérieures susceptibles elles-mêmes d'être modifiées.

Indolence, paresse, apathie, manque d'initiative, voilà bien sans doute le Betsileo, tel qu'il nous apparaît ordinairement. Peut-on dire qu'il est bien cela, peut-on dire surtout qu'il n'est que cela, c'est une autre question qui mérite d'être examinée.

Les hommes deviennent paresseux, ou à tout le moins insouciants, qui ne réussissent pas ou qui n'attendent de leur travail aucun profit personnel. Ce fut le cas des Betsileo pendant de longues années de servage. Nous avons déjà remarqué que lorsque l'amour-propre est en jeu le Betsileo fait des folies de travail. Il n'est donc pas si passif qu'on pourrait le croire. S'il est si souvent somnolent, ne peut-on penser que c'est parce qu'il lui manque l'excitation à se mettre en mouvement. A quoi bon se donner de la peine si le profit est pour d'autres? à quoi bon aller de l'avant s'il n'y a guère à recueillir que de mauvais coups?

Qu'un intérêt déterminé se mette de la partie et notre homme se réveille et se transforme. Ne voyons-nous pas, par exemple, que les peuplades Betsileo jadis perpétuellement en guerre les unes contre les autres, ont tellement subi ensuite l'influence de la domination Hova, qu'ils ont apparu à certains comme les plus pacifiques de tous les hommes, quitte à reprendre, grâce aux circonstances récentes, leur réputation de bons soldats (les meilleurs de l'île, dit-on), quand ils sont bien encadrés.

Les circonstances, comme nous le voyons, changent les apparences, et c'est le fond de l'âme que nous devons chercher à atteindre, dans la mesure du possible, pour être dans la vérité.

A notre avis le Betsileo est un E n f a n t et un T i m i d e. Deux épithètes qui, bien comprises, nous donneront la raison d'une foule de détails de sa vie et de son caractère.

E n f a n t, le Betsileo aura de l'enfant les joies bruyantes, les tristesses déraisonnables, les caprices, les résolutions inattendues, les coups de tête, les bouderies, les dépits, l'insouciance du lendemain, l'amour du plaisir bruyant, l'étroitesse de vues, le manque d'envergure pour les spéculations plus ou moins abstraites, pour les calculs et les combinaisons commerciales, l'absence de rancunes profondes, l'oubli rapide du passé, etc. etc.

T i m i d e, habitué à être dominé, il se défiera de ses propres moyens et plus encore de ses chances d'aboutir. En présence d'un acte, qui pour nous s'imposerait parce que nous le considérerions comme évidemment utile ou raisonnable quoique non commandé, le Betsileo, tout en apercevant, la convenance, juge plus à propos d'attendre, d'abord parce qu'il n'y va pas directement de son intérêt, et ensuite, et surtout parce qu'il a horriblement peur de se tromper. Que de fois j'ai remarqué ce trait de leur caractère! Un objet risquait de se détériorer, il aurait suffi de l'abriter ou de le remettre en place: Nos Betsileo passaient à côté, le voyaient et... n'osaient y toucher. Par paresse? Oui! Par crainte? Plus encore: «Qui sait... on l'a peut-être mis là exprès... et alors... On se fâchera... tandis que je ne risque rien à ne pas m'en occuper.»

Timide, il sera susceptible, l'expérience ne l'a que trop porté à se méfier. Il a connu l'autorité qui exploite et a peine à croire à l'autorité

qui se dévoue. Il se figure volontiers, quand un supérieur (à quelque titre que ce soit) l'aborde, qu'il vient pour lui extorquer quelque chose. La visite du Hova (prince) lui coûtait autrefois un bœuf ou tout au moins une partie de sa basse-cour. Aussi les visites le préoccupent: loin d'en être flatté, il songe au cadeau qui en sera la conséquence: que va-t-il offrir? Une visite de «Vazaha», s'il a gardé quelque respect pour lui, le trouble plus qu'elle ne le réjouit, pour cette première raison que nous venons de dire, et pour la seconde que voici: Le Betsileo pauvre est honteux de sa misère, de son taudis, surtout, s'il n'a pas été prévenu, et si l'on vient chez lui à l'improviste. Sentiment trop facile à comprendre et qu'il est facile de retrouver chez nos indigents d'Europe. Eux aussi n'aimeront pas à ce qu'on les voie dans leur misère. Ajoutez une troisième cause de gêne. Qu'est-ce qu'on me veut? que se cache-t-il derrière cette visite? Le Betsileo croit volontiers alors à une inquisition.

J'ai insisté sur ce point des visites à cause de l'importance qu'elles ont dans la vie malgache. J'ai connu des missionnaires qui se fondant sur la coutume malgache et sur certaines invitations faites par les indigènes eux-mêmes, sur certaines formules de politesse, voyaient dans les visites à domicile un excellent moyen de conquérir les sympathies de la population des campagnes. D'autres par contre, gens de grande expérience, ne croyaient pas à l'efficacité du procédé. Pratiquement, je crois avoir constaté que les uns et les autres avaient raison. Les visites sont bonnes mais elles ne seront opportunes que si le visiteur «Vazaha» n'y perd rien de sa dignité, exige et observe lui-même tous les usages, ne les fait que p r é p a r é e s e t c o m p r i s e s, évite de surprendre son monde dans la malpropreté, et surtout a une raison bien visible de tous, de pénétrer dans les pauvres cases. Encore le mieux, en dehors de ces visites pour raisons spéciales, (malades par ex.), est de donner aux gens toute latitude de vous recevoir dignement, avec un certain apparat, dans une salle choisie, celle du chef ou de quelque autre notable qui n'a pas à cacher son dénuement. Il faut savoir sauvegarder sa dignité aux yeux de ces grands enfants et ce n'est pas un moyen d'avoir action sur eux que de commencer par s'en faire mépriser.

Timide, le Betsileo aura encore une autre susceptibilité, si commune chez les timides et si peu comprises des tempéraments plus audacieux: celle de se sentir paralysé par le voisinage ou la surveillance d'un plus instruit ou d'un plus fort. Que de gens perdent ainsi leur valeur dès qu'ils se sentent observés! Leur activité est comme paralysée parce qu'ils sont vus, ou qu'on semble vouloir intervenir. Ils diraient volontiers alors: «Je me retire puisque vous vous en mêlez.» Ainsi, on l'a remarqué le Betsileo qui semble passif, en contact avec un groupe de Hova, transplanté, comme certains groupements actuels dans l'ouest, au pays Sakalava, dans un milieu qui ne les domine plus, mais où ils peuvent se croire un peu supérieurs, prend l'initiative du travail et de l'organisation.

Redisons-le, notre Betsileo a plus de ressources que ne pourrait le faire croire son apathie actuelle. Le milieu où il a vécu est pour beaucoup dans son indolence. Donnez-lui plus de confiance en lui-même et délivrez-le des craintes qui le paralysent.

Il s'effarouche pour des riens parce que, pendant longtemps, il n'a eu que trop à souffrir pour des bagatelles, pour des riens. C'est le secret de son attitude en face du pouvoir, du gouvernement. Il lui faudra encore du temps pour distinguer de l'ancien pouvoir qui le rançonnait en exigeant soumission à tous ses caprices, le gouvernement régulier et bienfaisant que nous avons bien la prétention de lui imposer.

En somme, le Betsileo nous fait l'effet souvent d'un de ces pauvres enfants déprimés par une tutelle tyrannique qui leur a enlevé toute énergie personnelle et tout entrain dans l'action, dégoûté dans sa vie ordinaire, sournois dans les passes difficiles, et cherchant à jouir, dans son écrasement, des jouissances basses et égoïstes qui sont encore à sa portée.

Ainsi notre Betsileo cherchera ses compensations dans la gourmandise, l'ivrognerie, l'inconduite, il s'accrochera à la superstition, il sera avare à sa manière, imprévoyant, car à quoi bon les calculs quand on est à la merci des caprices d'autrui? Sa pauvreté aura pour conséquence inévitable une insigne malpropreté: on ne soigne pas des haillons ou un taudis. Il s'endettera forcément pour se tirer momentanément d'affaire: trouvez-lui un autre moyen *hic et nunc.* Il s'enlisera dans les situations difficiles, et comme les bons expédients lui font défaut, il recourra aux ruses les plus grossières ou les plus sottes.

J'ai noté maintes fois ce dernier trait! Que de braves gens, d'excellentes gens, dans l'embarras d'une première sottise à cacher, se perdent dans un dédale de véritables horreurs! Pris en faute sur un point de médiocre importance le pauvre Betsileo s'affole, il devient maladroit et (qu'on nous pardonne le terme qui seul rend la situation) se montre «crasseux» à la dernière puissance. Poussez-le tant soit peu alors, il trahit, disparaît, abandonne emploi, femme, pays, religion, etc., etc. Les mensonges, les faux serments ne lui coûtent plus rien. Il est moralement fou. Sachez au contraire attendre ou patienter alors, démêlez pour lui l'écheveau qu'il a embrouillé, tirez-le du mauvais pas initial, il se reprend, se retrouve et redevient le meilleur homme du monde, de canaille qu'il s'était fait auparavant.

Ce craintif a donc surtout besoin d'être mis à l'aise et alors il a de l'enfant la bonne simplicité et la confiance ingénue. Au premier abord défiant parce qu'il est faible, parce qu'il est faible encore il s'abandonne à qui à su gagner son affection. Il ne demande d'ailleurs qu'à s'appuyer, car il a conscience de sa faiblesse. En attendant que, par une éducation progressive, il prenne ou retrouve l'habitude de se conduire lui-même, on lui rend service en pensant et en voulant énergiquement pour lui. Il est le premier à apprécier les avantages qu'il rencontre pour sa conduite ou son travail dans une autorité qu'il aime. Sa docilité est parfaite, quand il voit que ce que l'on lui demande, quoique pénible pour ses habitudes de mollesse, lui est utile et bon. Ah! il faudra revenir sans cesse à la charge, remonter journellement un ressort encore faible qui n'a pas encore été suffisamment trempé. Ce sont des âmes à former, et l'on sait qu'à ce travail il faut de la patience et plusieurs générations. Notre bon Betsileo doit commencer par apprendre à v o u l o i r a v e c u n a u t r e et il arrivera peu à peu à v o u l o i r d e p l u s e n p l u s s e u l, sur-

tout, comme nous l'avons dit, quand son intelligence saisira de plus en plus la nécessité et les avantages de ses travaux.

Cette esquisse d'ensemble une fois tracée, il nous reste à entrer maintenant dans les détails. La plupart ne seront que les corollaires inévitables des deux traits fondamentaux: Enfant, Timide.

Le Betsileo est-il bavard? Oui et non. On raconte que, au retour d'un voyage, d'un travail, notre homme rentre dans sa case, s'assied paisiblement. D'où vient-il? Qu'a-t-il fait? Quoi de nouveau? Autant de questions qui semblent s'imposer en pareille occurrence. Non, il demande à manger et à boire, se fait servir par sa femme et c'est tout. Donc le Betsileo n'est pas bavard. Ce serait conclure un peu vite. Il aurait pris l'habitude de raconter ses petites affaires si celles-ci avaient eu ordinairement quelque côté intéressant pour lui ou pour sa famille. Mais à quoi bon dire les avanies essuyées, les misères subies et l'absence de tout profit? Raconter une corvée. A quoi bon?

Le Betsileo ne nous a jamais produit l'effet d'un mélancolique et d'un silencieux. Les dames du pays, en fait de loquacité, n'ont rien à envier à leurs congénères d'autres régions. Tout en vous portant, les bourjanes rient et plaisantent au cours de la route. Conversation populaire, sur des sujets restreints comme leurs idées et leurs préoccupations. On parle des rizières que l'on voit et de leurs propriétaires, des bœufs que l'on rencontre, des cases, des villages; on se plaisante réciproquement, on se taquine, ou bien l'on prend son sujet dans le voyageur lui-même. Un jour mes porteurs s'amusaient à établir une comparaison entre le poids de ma précieuse personne et celui des autres missionnaires qu'ils avaient eu l'occasion de transporter. Le sujet changea quand ils furent sur la grand'route. Les pierres kilométriques et hectométriques devinrent le thème de leurs plaisanteries et de leurs calculs. Ils semblaient avoir peine à se figurer que d'une pierre à l'autre les distances fussent identiques. Ils en eurent pour plus d'une heure de remarques et de plaisanteries. Toujours la même note enfantine.

Lorsque le Betsileo vous aborde, ne le recevez pas, si vous voulez savoir ce qu'il veut, à la façon «Vazaha» en lui demandant d'aller droit au sujet. Il vous salue, saluez-le (Notons à ce propos que le saluer soi-même le premier c'est le dérouter, c'est à lui de commencer.) Ne vous inquiétez pas outre mesure de sa présence. Vous continuez votre travail, cela ne le trouble pas, au contraire, cela lui donne le temps de prendre position. Le voilà qui se décide à parler. Ne vous figurez pas qu'il vous dise encore ce qui l'amène. Plus la chose est importante, plus il lui faudra tourner autour avant de l'aborder. La précipitation gâterait tout. Viennent des phrases plus ou moins banales sur des sujets étrangers à la grosse question. Patientez. Laissez votre homme prendre son élan. Il est comme les premiers avions: il a besoin d'un pylône pour démarrer. Et c'est lorsque l'on pourrait croire l'entretien épuisé, quand il se fait comme un premier mouvement de départ que, poussé sans doute par une impression plus forte de la nécessité de parler, le visiteur déclanche enfin son véritable «Kabary» et que les écluses des confidences graves s'ouvrent dans toute leur largeur. Qui méconnaîtrait cette mentalité de nos Betsileo n'arriverait jamais à les connaître et à recueillir leurs confidences.

Ce déclanchement brusque sous l'impression plus vive qu'il faut enfin se décider à parler, n'est pas d'ailleurs spéciale à la conversation. Les Betsileo sont les hommes du dernier moment, ils bougent lorsqu'ils se sentent physiquement ou moralement acculés. Le coup de l'étrier est classique chez les missionnaires. Le missionnaire est là depuis la veille, il s'est offert à recevoir les gens... le moment du départ est venu, le cheval est sellé, les caisses sont faites et ficelées. On entoure le Père pour le saluer... au dernier moment, des cervelles et des volontés hésitantes démarrent subitement: *Aza fady* s'il vous plaît et les kabary commencent... Ils iraient loin si on les laissait courir. On essaiera, du moins pour une autre fois, de former ses pauvres gens à l'observation de moments réglés.

Ceci nous amène naturellement à cet autre trait du caractère Betsileo: l'ignorance absolue du prix du temps et de l'importance de moments fixés.

En temps ordinaire notre Betsileo n'est rien moins que pressé. Il ne se trouble pas d'attendre. Il vous aborde: «C'est bien, je suis à toi dans quelques instants.» Il va paisiblement s'installer dans quelque coin. Par suite de préoccupations vous oubliez votre visiteur. Peut-être au bout d'une heure ou deux, viendra-t-il ou viendra-t-on vous dire qu'il désire vous parler. Vous êtes plus vexé que lui: un bout de *mipetraka* (s'asseoir) cela n'a pas d'importance. La fièvre des affaires ne l'a pas encore saisi.

Aussi les *fotoana,* rendez-vous et heures fixes «Vazaha» sont la dernière de ses préoccupations. Le *manao ampitso lava:* remettre à un lendemain prolongé est une de ses habitudes favorites. Se décider à froid ou même à l'encontre d'impressions actuelles contraires n'est pas son fort. Fixez un jour pour une affaire, une rentrée de classes par exemple, attendez-vous à ne rien voir venir. Que s'est-il passé? Les parents, la rizière, un marché, une visite, ou moins que cela s'est mis en travers d'une volonté qui sommeillait déjà et qui ne demandait qu'à rester en repos. Les Betsileo ne doivent rien comprendre à notre besoin perpétuel de courir dans tout ce que nous faisons et l'on peut se demander si, de fait, il n'y a pas chez nous comme chez eux, exagération, mais en sens contraires.

Ils ont une manière de comprendre la vie qui n'est pas la nôtre. Je l'ai déjà dit: là où leur intérêt personnel est en jeu, de façon à saisir vivement leur imagination et à secouer leur volonté, ils ne reculent pas devant un travail extrêmement dur et ils l'accomplissent vaillament. L'amour-propre, la vanité surtout a le don de les exciter. Suivez des femmes dans le repiquage, vous ne leur reprocherez pas d'y aller comme des endormies. C'est à qui ira le plus vite et sera la plus adroite. Mais en dehors de ces moments de grand travail des rizières on a bien le droit de se reposer et on se repose en ne faisant rien. Pourquoi pas? Et alors ce sont les longues heures de farniente presque bestial. On s'accroupit dans le lamba et l'on jouit du bonheur, que nous ne comprenons plus, de ne rien faire. Les distractions consistent alors dans quelques réflexions paisibles et clair-semées sur les sujets habituels, dans la surveillance de quelque volaille, dans la recherche active des parasites variés qui ont pris séjour sur la tête ou dans les orteils. Les femmes ont encore pour prétexte au repos quelque moutard à porter ou à surveiller, ou à nourrir.

Lorsqu'il s'agit de leurs superstitions, ces êtres si apathiques deviennent fous dans leur activité désordonnée, ces amateurs de farniente passent des nuits consécutives dans des orgies invraisemblables. La fatigue n'existe plus. Superstitieux, les Betsileo le sont à une mesure peu commune. Nous verrions en cela une conséquence de leur caractère craintif. Ils ont été habitués à avoir peur des hommes qui les ont dominés, cette peur sera plus vive encore vis-à-vis de ces puissances mystérieuses qu'ils ont été accoutumés à considérer comme les maîtresses de leur vie: Les âmes des ancêtres et leurs représentants sur la terre, les devins. L'extraordinaire, l'anormal les bouleverse. Par suite de pluies très abondantes, des sources inconnues se mirent à sourdre en différents endroits. Aussitôt ces sources de prendre aux yeux de nos indigènes un caractère miraculeux, et les foules d'accourir de tous les points du pays. Un nain traverse la contrée, ce sont aussitôt sur son compte des récits fantastiques. On parla à un moment donné de la fin du monde: les attitudes varièrent mais la crédulité fut générale: Les uns se mirent en frais de toilette pour être bien mis au grand moment, d'autres se cachèrent dans des trous à ordures, d'autres sous le lit, d'autres encore raisonnèrent d'une façon plus pratique. Puisque tout doit finir, profitons des derniers moments du monde et utilisons ce que nous avons. Ils se ruinèrent en bons repas et en dépenses folles. D'autres enfin se mirent en quête d'*ody* (gris-gris), protecteurs. Les sorciers sont particulièrement redoutés, et en cas d'insuccès on a bientôt fait de les en rendre responsable. Un de mes ouvriers ayant manqué la cuisson de ses briques, qui sortirent du four noires comme des morceaux de charbon, en rejeta la faute sur un sorcier qui, disait-il, avait été vu la nuit précédente jetant un sort au malheureux four. Le pauvre Betsileo prêtait naturellement aux puissances surnaturelles les dispositions tyranniques ou méchantes dont il souffrait de la part des pouvoirs qui le dominaient ici-bas.

C'est en vertu de cet état d'âme qu'il condensera ses jugements sur ses supérieurs en deux adjectifs qui lui disent tout. Le supérieur est qualifié de *masiaka* (dur) ou de *malemy fanahy* (doux). Chacune de ces épithètes contient pour le Betsileo une monde d'impressions déjà éprouvées, de craintes ou d'espérances. Que l'on ne s'y fie pas trop cependant, les deux mots n'ont pas une valeur absolue, ils ne contiennent pas toujours un jugement définitif et motivé. Le Betsileo s'en servira souvent pour vous faire sentir ce qu'il attend de vous, pour vous flatter quand il vous qualifie de *malemy fanahy,* ou bien pour vous faire comprendre qu'il ne tient pas à être bousculé quand il vous lance un *masiaka.* Le faible de caractère s'essaie à être fort en tactique.

C'est ce qu'on constate vite quand on questionne notre Betsileo sur des sujets plus ou moins compromettants. S'il se doute qu'il y ait le moindre risque à courir dans un oui ou dans un non, ne demandez pas au bon Betsileo de faire passer la vérité avant tout. Mieux vaut l'ébrécher ou même l'abandonner que de vous faire de la peine ou de s'attirer de gros désagréments. Notre homme donc vous observera, vous tâtera, essaiera de conjecturer ce que vous désirez comme réponse, et il se fera un devoir de vous répondre dans ce qu'il croit être votre sens. Encore une suite de cet esprit de crainte qui le domine. Aussi rien n'est plus difficile que de lui venir en aide à lui-même

dans les circonstances critiques. Un indigène a à se plaindre de vexations de la part d'un chef. Dans sa détresse il vient vous trouver et vous demande de le secourir. Vous enquêtez, vous croyez à la justice de sa cause et votre bon cœur vous pousse à intervenir en sa faveur auprès de l'autorité supérieure. Ordre est donné de faire comparaître le plaignant. Vous êtes stupéfait de ses dénégations. Il nie tout ce qu'il vous a avancé. Pourquoi? Il a peur d'une vilaine affaire avec le chef immédiat et craint une vengeance. Le cas n'est pas rare et il n'y a pas qu'à Madagascar que la crainte des chefs subalternes mais immédiats empêche l'autorité supérieure de connaître la vérité.

En somme le Betsileo est-il franc? Ordinairement parlant — oui. Il ne sera pas faux, comme d'autres pour le plaisir de l'être ou par habitude de dissimulation, mais, comme nous l'avons déjà constaté il ne faut pas lui demander l'amour de la vérité par-dessus la crainte ou à l'encontre d'un grave intérêt. S'il prépare un mauvais coup, comme de lâcher son emploi, il aura bien soin de tout dissimuler. Il prépare son exode silencieusement. Vis-à-vis de vous il reste le même ou se montre même plus empressé. Puis un beau jour, lorsque ses petites affaires ont été combinées à son gré, qu'il s'est assuré une ligne de retraite, il diparaît sans rien dire, et vous apprenez par raccroc qu'il a quitté son poste depuis quinze jours, un mois, ou même davantage. Là encore c'est la peur qui le dirige. Il veut s'en aller et il redoute de votre part une résistance. Mieux vaut éviter le choc.

Le *mangala-dia* (fuite subite et cachée) est la grande arme de défense de ces faibles. Qu'ils aient commis une faute et qu'ils en craignent les suites, qu'ils cherchent simplement à conquérir leur liberté sans avoir à lutter contre une volonté opposée, comme nous venons de le dire, le plus pratique et le moins dangereux, pensent-ils, est de disparaître. La grande ressource, en cas de conflit sera la fuite, car il y a longtemps qu'ils ont découvert que le meilleur moyen d'éviter les coups de bâton est de se mettre hors de leur portée.

J'ai constaté que dans certains cas le seul expédient pour les forcer à vaincre une crainte était de leur en causer une autre. Dans les premiers temps où j'avais à former un certain nombre de ménages, il arrivait que la femme pour une raison ou pour une autre se disait *tsy tamana* (pas habituée) et disparaissait un beau matin. L'expérience aidant ou bien averti à temps je subodorai certaine fuite et je crus l'empêcher en appelant la découragée et en lui parlant avec toute la douceur possible: L'affligée me quitta, semblait-il, consolée, raffermie, et ancrée dans une persévérance inébranlable. Moins d'une heure après, elle avait disparu. Je me vus obligé de changer de tactique. Lorsque je me doutais que quelqu'une de ces dames branlait dans le manche et avait envie de s'en aller, je l'appelai et lui faisais une scène suffisamment bruyante pour impressionner son imagination et son système nerveux. Pas une seule, pendant dix ans, de celles qui purent être traitées par cette méthode homœopathique, qui ne demeurât fidèle jusqu'au bout.

Traitement qui n'est pas l'idéal, j'en conviens. On aimerait mieux agir sur la raison ou sur le cœur ... mais l'on traite les enfants comme on peut et notre Betsileo est, redisons-le, un grand enfant. C'est ce qui fait que ses sentiments comme ses volontés sont si peu consistants. Il a du cœur, mais

à la façon des enfants qui sentent vivement mais superficiellement, et qui oublient vite. Ses manifestations de reconnaissance sont sincères: il serait honteux de manquer de gratitude *toy ny zaza tsy mahay mankasitraka* comme les enfants qui ne savent pas être reconnaissants, il est touchant même, naïf dans l'expression de cette gratitude, mais les impressions feront vite place à d'autres impressions et vous pourrez vous croire oublié. Qu'il vous retrouve, et il a des joies d'enfant revoyant ceux qu'il aime avec les arrière-pensées un peu égoïstes des enfants en pareille occasion. L'appeler par son nom, lui rappeler tel ou tel souvenir personnel, lui témoigner des attentions particulières l'enthousiasment, il rayonne, le voilà l'homme le plus flatté et le plus heureux du monde.

S'aiment-ils vraiment entre eux, entre mari et femme, entre les membres d'une même famille? J'aurai l'occasion d'examiner la question un peu plus loin à propos des relations entre époux, entre parents et enfants. D'une façon générale on peut admettre que l'amour désintéressé, tel que nous le comprenons, n'est pas encore le fait d'une peuplade encore enfoncée dans tant de corruption et où les liens de la famille sont souvent si fragiles. On rencontre de belles et touchantes affections, mais il faut reconnaître que c'est dans des familles déjà sérieusement chrétiennes. D'aucuns ont répété, gratuitement, que le christianisme de nos Malgaches était de surface. Je me permettrai d'apporter à ces affirmations un démenti formel . Je ne mets pas en cause la sincérité de ceux qui ont ainsi déprécié les résultats de l'apostolat chrétien: ils ont jugé, sans doute, d'après des misères et des faiblesses d'un grand nombre, mais on nous accordera, j'espère, la même sincérité quand nous venons affirmer qu'il y a déjà dans l'ensemble des chrétiens un progrès sensible pour les mœurs, et chez certains des transformations véritablement merveilleuses. J'ai connu, pour ma part des âmes d'une délicatesse incroyable, et si invraisemblable que soit le fait, des jeunes gens, qui à 15 ou 16 ans en étaient à ignorer le mal. J'ai assisté à des luttes pour la vertu, où la générosité à se vaincre savait se maintenir inébranlable pendant des mois et des années; j'en aurais long à dire sur des actes de charité ou dévouement qui avaient encore le suprême mérite de chercher à rester ignorés.

Volonté d'enfant, cœur d'enfant, intelligence d'enfant. «On constate, dit M. Besson, que les Betsileo qui s'appliquent à vaincre leur paresse originelle ne sont pas moins ingénieux et moins intelligents que les Hova et arrivent à conquérir un degré à peu près égal de culture intellectuelle et de savoir scientifique.» Il m'est passé pendant 20 ans d'enseignement une bonne quantité d'élèves, en majorité Betsileo. J'en ai rencontré de fort intelligents, ce que l'on appelle de brillants élèves, qui l'emportaient dans les concours sur leurs rivaux Hova. Ceci confirme l'opinion de M. le Docteur Besson. Mais les études primaires ne portent pas loin. Nos Betsileo pourront-ils hausser leurs facultés intellectuelles à la hauteur de spéculations et de raisonnements un peu abstraits? J'ai eu des élèves Betsileo forts en calcul et débrouillant très adroitement les problèmes de l'arithmétique ordinaire, mais je doute qu'on les amène avant longtemps au maniement des sciences même élémentaires. En tout cas la philosophie et les déductions sont encore pour eux des mystères.

Si l'on fait raisonner devant soi un Betsileo on est frappé du manque absolu de logique de ses syllogismes. Les *satria* (parce que) pleuvent dans son discours, mais cela ne suppose nullement un lien entre les prémisses posées et les conclusions. Le *koa amin-izany* (en conséquence) supplée à tout. Cette simple opération de déduire d'une idée une autre idée les dépasse. N'est-ce pas encore une suite de leur caractère d'enfant? Cela se corrigera-t-il? Espérons-le.

Dans l'enseignement élémentaire, tel qu'il leur est donné pour le moment, non, le Betsileo n'est pas sensiblement inférieur au Hova. Même rapidité de mémoire, même facilité d'assimilation, avec moins d'ardeur personnelle au travail. — Sur les goûts artistiques de la peuplade les écrivains ont accepté des opinions absolument contradictoires.

Entendons d'abord M. Besson à qui on ne reprochera certes pas de les avoir insuffisamment connus:

«Les Betsileo, dit-il (Notes, Reconnaissances et Explorations, 31 décembre 1897) sont peu artistes. Ils n'ont guère d'aptitudes que pour l'agriculture ou l'élevage. Toute leur industrie se borne à la confection de vases d'argile, d'écuelles, de marmites, de cruches, de cuillers en bois; à des ouvrages de sparterie, nattes, bonnets, etc.; au tissage de lambas de soie, de chanvre, de coton ou d'*hafotra* (fibre du pays). Par suite de leurs tendances exclusivement pastorales ou agricoles on trouve peu d'ouvriers d'art chez eux. Les forgerons, les charpentiers et les tailleurs de pierres sont même assez rares. Ces professions, dans toute la province, sont généralement, l'apanage des Hovas qui les exercent avec beaucoup de talent.

Les Betsileo n'ont pour ainsi dire pas de chants dignes de ce noms. Les plus musiciens d'entre eux ont adopté les chants de l'Imerina si variées et si harmonieux.»

Voici un autre son. C'est M. Jully qui parle:

«Une autre qualité du Betsileo, d'autant plus remarquable qu'on la retrouve presque exclusivement chez lui, c'est un goût rudimentaire, mais réel, pour les manifestations artistiques. Le Hova peut très bien imiter un travail délicat et difficile; mais il n'invente pas, il ne soupçonne pas le beau. Le Betsileo, au contraire a des notions innées, confuses peut-être mais véritables, de ce qui constitue l'art. On trouve des motifs de décoration rappelant quelque chose du style grec dans certains de leurs tombeaux, dans les piliers surmontés de têtes de bœufs qui environnent ces tombeaux, dans leurs portes, etc. quelquefois dans leurs tissus, leurs bracelets, dans les anciens *lamba*. Cette décoration se compose essentiellement de triangles, de losanges, de lignes brisées, entrelacées et produisant très bon effet.»

Les deux textes enregistrent des faits exacts. Les jugements qu'on en a tiré ont peut-être le tort d'être trop absolus.

Dans l'ensemble de leur vie et de leurs goûts, les Betsileo ne manifestent pas des sentiments artistiques qui puissent frapper au premier abord. Si l'on en juge par leurs misérables cases, par leur mobilier ordinaire, par leur industrie, l'art chez eux est tout ce qu'il y a de plus rudimentaire. Ils n'ont pas le sentiment exquis des couleurs qu'ont à un si grand degré les femmes Hova dans l'agencement de leur toilette. Donez-leur quelques gravures ou images pour orner un mur, il vous les disposeront sans aucun ordre, sans la moindre notions de la symétrie ou de la proportion. Dans un coin, et chevauchant de travers, une estampe de grande dimension, au milieu, une toute petite image, et un peu plus loin, n'importe où, un calendrier quelconque. Faites-les peindre, la

géométrie n'a rien à voir dans un bariolage invraisemblable de couleurs. C'est enfantin.

Les exceptions confirment la règle. J'ai connu moi-même des jeunes Betsileo doués d'une exactitude de vision et d'une habileté de main vraiment surprenantes sculptant ou dessinant très joliment. Que dans l'ornementation des tombeaux, qui sont les monuments par excellence dans la peuplade, on ait utilisé les dispositions artistiques de certains privilégiés, rien d'étonnant. Tout ce que nous conclurons, c'est que dans l'ensemble le Betsileo n'est pas artiste, mais que parmi les Betsileo il peut se trouver des artistes.

L'appréciation de M. Besson sur les chants nous paraît un peu sévère. Les chants Betsileo ont un cachet exotique qui ne manque pas de charme. Nos indigènes raffolent de concours de chants et ce qu'ils vous servent alors est vraiment du cru. La description et l'analyse de ces cantilènes aura sa place ailleurs. On y retrouve les qualités, instinctives chez tous les Malgaches, d'harmonie et de mesure. Le malheur est que les voix trop souvent déparent tout. Les hommes croient bien faire en râclant leur gosier et en donnant d'affreux coups de voix, les femmes en nasillant outrageusement. Mais nul doute que ces cantilènes bien données n'aient un charme étrange et point banal.

Là comme partout intervient cette malheureuse vanité enfantine qui semble bien être l'excitant le plus efficace sur ces natures simples: hommes ou femmes s'ingénieront à se faire remarquer, celles-ci en forçant leur voix, les premiers en poussant jusqu'aux tons aigus de la voix de fausset.

Où la vanité naïve s'étalera sans vergogne, c'est dans les grands kabary des circonstances plus solennelles. Les orateurs Betsileo sont curieux à étudier. Leur éloquence a quelque chose d'antique qui rappelle les héros d'Homère. L'important n'est pas tant d'avoir des idées que de parler. Ils y sont abondamment aidés par les formules consacrées dont on n'a d'ailleurs pas le droit de se dispenser. (Formules de kabary d'enterrements.) Il y a la répétition des mêmes idées et au besoin des mêmes mots, il y a le procédé classique qui consiste à reprendre presque mot pour mot ce qu'a dit le préopinant. Moyennant quoi tout Betsileo, homme ou femme, se tirera très convenablement d'affaire lorsqu'il s'agira par exemple de faire raison en discours à quelque noble visiteur.

Naturellement notre Betsileo aimera pour lui-même ou pour les autres le style imagé et populaire. C'est un trait que je notais déjà il y a quelques années.

Sa littérature est celle du peuple, toute concrète ou fantastique, termes sans nombre pour désigner ce qu'il voit, ce qu'il sent, ce qu'il fait, ce qu'il plante, ce qu'il aime, ce qu'il est. Que de mots pour les disputes, la colère, les travaux, les cultures, le ménage, la taille des gens, les qualités physiques des hommes ou des animaux. On dit de quelqu'un qu'il est fort ou qu'il a un gros ventre de cent façons différentes, mais les abstractions restent à l'état d'abstraction. Fables, fablieux, contes, proverbes, scènes populaires, farces un peu salées, plaisanteries de gros calibre, voilà ce qu'il aime.

Et c'est un des beaux côtés de ce caractère de bon enfant, il est gai. Ses colères sont sans conséquence, elles passent comme elles sont venues. Sa

figure n'a rien de morose. Il lui faut peu de chose pour le mettre en liesse. Il aime les jeux. Oh! pas les jeux savants, avec force règles, de notre civilisation, mais des jeux où l'on se remue et l'on se bouscule librement. Le malheur est que le jeu pour lui se confonde si souvent avec la superstition et avec l'orgie. Le *tolon-omby* était la passion des jeunes gens, et cette manière de lutter corps à corps avec les bœufs n'était pas sans de graves dangers. La vanité si vive chez eux l'emportait sur la crainte même de la mort. Il s'agissait pour les champions de s'illustrer par leur audace ou par leur folle témérité. J'ai vu d'affreuses blessures suites de ces combats, et les accidents mortels n'étaient pas chose inconnue. L'amour de la gloriole allait jusque là.

Cette même gloriole qui leur fait risquer leur vie, leur fait encore gaspiller leur petite fortune. On dit le Betsileo avare, on lui reprochera de manquer de générosité. Il est difficile de se montrer prodigue quand on n'a rien ou presque rien. Pour que le Betsileo donne il suffit que son amour-propre soit en jeu. On visite la nouvelle accouchée: les visiteurs, c'est la règle, font des cadeaux . . . de peu de valeur. Celui qui reçoit doit leur faire honneur et il traitera ses hôtes avec une libéralité qui le ruinera. Aux enterrements, pour avoir du monde, pour se poser devant tous, la famille du défunt se ruine littéralement. Les funérailles sont une des causes de la misère de quantité de Betsileo. Il faut tuer des bœufs, procurer des lambas au mort, donner de l'éclat à la cérémonie. On sacrifie à cela tout le bien, et au delà, de la famille.

Mais en dehors de ces circonstances où son amour-propre est en jeu, il faut bien avouer que le Betsileo est extrêmement regardant «*antanondro lahy mitomany lovia vaky:* l'*Antanondro* (un des noms du Betsileo), homme qui pleure pour une écuelle cassée». Quand on a vu la pauvreté du mobilier Betsileo, on s'étonne moins de cet excès de sensibilité. On cite encore une autre dicton: «Les Betsileo sont trop avares pour avoir une promenade en palanquin pendant qu'ils sont vivants, ils sont morts sans avoir leur quatre porteurs.»

Encore des contradictions qu'il est difficile d'expliquer en dehors de leur caractère d'enfant et de la situation sociale où ils vivaient. D'un côté ils sont incapables de garder un peu d'argent, il est difficile d'être plus imprévoyants qu'ils ne le sont et de cette imprévoyance ont peut citer des traits innombrables; de l'autre ils thésaurisent, ils savent cacher leur bas de laine, et l'on donne des faits non moins authentiques [1].

A notre avis, cela prouve qu'il y a chez eux des uns et des autres. Jadis à cause de la crainte des chefs, s'ils se trouvaient maîtres de quelque richesse, ils n'avaient qu'une double ressource pour ne pas se voir confisquer leur bien: ou de le cacher, ou de le dépenser aussitôt. Quelquefois donc ils cachaient

[1] Première manière. La vieille maman d'un de mes élèves passait pour une pauvresse de premier ordre. Elle ne pouvait évidemment rien pour aider à l'instruction et à l'éducation de son fils. Or, un jour, nous arrive du fils une lettre éplorée: la pauvre vieille venait d'être soulagée d'un joli petit trésor de plus de vingt piastres. Seconde manière. Vous payez vos employés en leur recommandant de payer leurs impôts, car le moment est venu. Qu'il se trouve un marché entre votre maison et le bureau, le gouverneur risque fort de ne rien voir de l'argent.

leur trésor dans quelque coin, dans une crevasse de rocher. L'aîné ou une autre personne digne de confiance était seul mis dans le secret. Pour dépister la cupidité des chefs, on s'habillait pauvrement et l'on vivait chichement. C'était la première tactique. La seconde était plus simple et semble de beaucoup la plus générale: quand il y avait une bonne aubaine on en profitait sur-le-champ et l'argent filait en bombances et en achats. Il n'est pas douteux que le Betsileo soit d'autant plus friand de la fortune qu'il n'est pas souvent à même d'en jouir. Les grandes invocations aux ancêtres font mention surtout d'argent et de bœufs que l'on réclame de leur bienveillance. Un charme pour faire fortune ou pour obtenir protection pour les biens se paiera très cher.

Somme toute, l'attitude de notre Betsileo vis-à-vis de l'argent ressemble fort à celle de nos paysans dans les pays pauvres. Il en est extrêmement avide et s'en détache difficilement, sauf dans un intérêt personnel. Quelquefois il thésaurisera; plus souvent, car il craint de le perdre avant d'avoir pu en jouir (caprices de princes, autrefois; paiement des impôts, actuellement), il le dépensera au plus vite, à se procurer quelque objet qui a frappé et surexcité ses désirs d'enfant.

On m'accusera peut-être de vouloir justifier à tout prix le Betsileo. Mon Dieu! non, mais, sans excuser ses défauts, je cherche à me rendre compte de leur origine.

On dit le Betsileo avare. J'ai essayé de montrer comment il l'est et pourquoi. On le dit gourmand, nous allons voir qu'il l'est à sa manière et qu'il n'a guère le choix de l'être autrement. C'est encore une gourmandise d'enfant. Quand les bonnes occasions se présentent, il faut en profiter, car elles sont rares, vu la pauvreté générale; il faut en profiter à outrance car on n'est pas sûr du lendemain. «Un tiens vaut mieux que deux tu l'auras.» Voilà pourquoi notre homme ne reculera pas devant deux ou trois, ou quatre assiettées de riz qui s'offrent à lui en un jour d'abondance, quitte à se contenter de patates ou de manioc pendant des mois.

D'ailleurs remarquons le, bien le Betsileo comme le Malgache en général ne recherche pas dans ses repas les sensations raffinées du goût où se complaisent nos civilisés. Il mange rapidement sans mâcher. L'important est d'être *voky* (rassasié), d'éprouver cette sensation de bien-être animal que procure au corps l'apaisement de l'appétit.

Cela n'empêchera pas d'avoir des faiblesses pour telle ou telle petite sensualité. Mais alors on se cachera pour les satisfaire. Les historiettes abondent sur les ruses et les mésaventures des gourmands.

On raconte qu'un bon vieux Rangahy avait une faiblesse pour le lait. Il avait sa bouteille de lait cachée dans quelque coin et lui rendait visite aux moments où il se croyait le moins surveillé. Tout finit par le savoir. Il ne fut bientôt plus seul à tâter de la bienheureuse bouteille, mais, chose merveilleuse, le niveau du lait ne baissait pas. Le vieux s'aperçut de la concurrence, mais ce qui l'émerveilla au dernier point, ce fut de constater que le lait ne descendait pas en dessous de la marque qu'il faisait après avoir bu. A la fin: intrigué au dernier point il se résolut à consulter la famille. Tout le monde en rit. Le vieux seul ne songea pas à l'eau que l'on ajoutait à son lait.

Je citerai un peu plus loin, à propos des jeunes ménages les cachotteries et les mésaventures de certains gourmands.

Toujours, en somme, des enfantillages, le Betsileo est gourmand à la façon des enfants qui se bourrent ou qui grimpent dans les placards à la recherche des pots de confitures.

Naïf aussi à la façon des enfants dont les étonnements nous étonnent parfois.

Adala toa Betsileo miarahaba soavaly, sot comme un Betsileo qui salue un cheval.

Cette naïveté lui a valu même une réputation de sottise, dans le genre de celle que l'on prête aux gens de Landerneau.

Les Antananarivo Annuals en citent quelques traits qui trouvent leur place ici.

Un Betsileo, emmené au loin pour combattre des tribus de l'extérieur, savait sa femme proche de sa délivrance. Désirant apprendre quelque chose de sa femme et de l'enfant, il s'en vint trouver un sorcier. Celui-ci jaugea du premier coup la profondeur d'esprit du consultant, et il lui débita ces singuliers aphorismes:

«Votre mère ne connaît-elle pas votre figure?
Votre mère était une femme,
Votre épouse est aussi une femme,
Et votre père un homme,
L'eau dans votre rizière tombe du ciel,
Quand vous rentrez des rizières pour aller chez vous, vous montez,
Et si votre enfant n'est pas un garçon, il sera vraisemblablement une fille.»

Notre Betsileo de s'écrier: Quelle subtile, pénétrante et presque divine intelligence!

A Ivohibola, endroit renommé pour l'intelligence (?) de ces habitants, se trouvent de hauts rochers enveloppés souvent de brouillards. Les gens du pays montèrent un jour sur les rochers et prenant le brouillard pour un large cours d'eau s'y précipitèrent. Ils allèrent s'écraser au pied des roches.

Le fait est raconté différemment dans un manuscrit de Rabemanana. Toutes sortes de calamités désolaient le pays des Andriambohitsaomby (Betsileo). Des malheureux qui avaient échappé aux épidémies se retirèrent sur la montagne de Vohibola où, devenus faibles de corps et d'esprit, ils voulurent se mettre à nager dans les brouillards qui allaient couvrir leur village, croyant à un débordement de la mer indienne. Ils s'écrasèrent au fond du précipice qui protégeait le côté nord-ouest du village.

Les femmes Betsileo aiment, comme on sait, à graisser leur chevelure. Une troupe de jeunes filles s'en alla un jour dans la forêt. Les toiles d'araignées chargées de givre firent à nos promeneuses l'effet de réseaux couverts de gouttelettes graisseuses. Les jeunes filles se précipitent dedans et les voilà toutes emmêlées dans les toiles. Aveuglées et attristées, elles se débattirent et finirent par se dégager.

Une maman sotte avait porté son bébé aux champs. Pendant qu'elle arrache des patates elle dépose sa fillette par terre. Puis ayant à rentrer

une lourde charge elle laisse là l'enfant jusqu'au lendemain matin. Quand elle revient le lendemain elle trouve sa petite fille couchée et montrant ses dents. Oh! la petite sotte qui rit après avoir passé la nuit au froid! L'enfant était morte.

Une autre histoire, qui se trouve encore dans différents documents, est celle du chef qui s'avisa un jour de transporter une montagne.

Ce chef Betsileo fut tenté un jour par la belle position et le superbe panorama d'un certain village perché sur une hauteur. Il acheta village et montagne avec la pensée de tout transporter chez lui. Les femmes vinrent en masse avec du riz, les hommes avec leur bêches, et tous ensemble, à un signal donné, baissèrent la tête et se mirent en devoir de soulever la colline. Quelquefois, par des jeux de la lumière du jour il leur semblait que la masse s'ébranlait. Mais à la fin il fallut se rendre à l'évidence et abandonner l'entreprise. L'acheteur alla trouver le vendeur pour résilier le contrat et reprendre son argent. Le vendeur s'y refusa. On finit par l'arrangement, classique en ce pays, d'un mariage. Les enfants de l'un et de l'autre s'épousèrent et ainsi les enfants héritèrent du village qui prit le nom de Vohibola (Village d'argent).

On connaît partout là-bas l'histoire d'Ikotofetsy volant son troupeau à un naïf Betsileo. Celui-ci arrivait donc avec ses bêtes. Ikotofetsy alla s'installer contre un *vatolahy* (pierre dressée), faisant mine de le soutenir. Quand le Betsileo passe, il l'appelle à son secours, le plante contre la pierre et, sous un prétexte quelconque, laisse seul le pauvre diable en tête à tête avec le *vatolahy,* lui recommandant bien de ne pas lâcher; sinon, la pierre l'écraserait. Peut-être même avait-il suffisamment ébranlé la pierre pour mieux convaincre sa victime. Le pauvre Betsileo vit Ikotofetsy emmener son troupeau sans oser bouger. L'histoire ne dit pas comment il en est sorti. Mais le troupeau en tout cas était déjà loin.

Un benêt travaillait dans son champ. Pour être plus à laise il avait déposé son lamba dans un coin. Au bout d'un certain temps regardant de ce côté et voyant cet objet qui ne bougeait pas il eut peur. Trop effrayé pour approcher il prit un moyen héroïque: il mit le feu au champ, battant des bras comme un moulin, encourageant le feu par ses cris. A la fin il découvrit que c'était son propre lamba qu'il venait de réduire en cendres.

Deux autres nigauds s'éreintèrent pendant un temps considérable à vouloir allonger un pilon à riz déjà usé.

Un champs de saonjo sifflait par l'effet du vent. Un Betsileo qui passait, prit ce sifflement pour une injure. Saisissant sa hache, il ravage le pauvre champ qui n'en pouvait mais.

Pour se débarrasser des punaises qui avaient envahi sa case un autre ne trouve rien de mieux que de l'incendier.

Un Betsileo construisait son parc à bœufs. Il y amène des pierres. Comme le travail de construction achevé, il lui restait quelques moëllons, il les reporta à la carrière d'où il les avait tirés.

Un autre encore entendant le sifflement du *Trandraka,* qui ressemble plus ou moins au son du mot malgache signifiant vêtement, croit que l'animal réclame un habit et il lui cède le sien.

Une troupe de voleurs s'était réfugiée dans une caverne. L'un d'eux ayant mis le nez à l'ouverture se fait prendre. Aussitôt de crier à ses compagnons encore non découverts, en les appelant par leur nom: «Allons, sortez, nous sommes tous pris.»

Les incidents sont quelquefois bêtes et méchants en même temps. Un homme d'un caractère morose était ennuyé par des enfants qui jouaient près de sa maison. Ce qui les y attirait était une énorme plante grimpante suspendue au-dessus d'un ravin. Une nuit notre homme imagina de couper la tige. Les enfants suivant leur habitude étant venus s'y accrocher, tombèrent dans le ravin. Plusieurs furent sérieusement blessés. Les familles ayant deviné le mauvais tour, se vengèrent à leur manière. L'homme était connu comme ayant un faible pour les bananes. On lui en servit abondamment, mais on avait eu soin de détourner l'eau qui passait aux environs de sa maison. L'homme se bourra donc de bananes et se sentant suffoqué il chercha en vain un peu d'eau pour se dégager [2]. Il mourut étouffé.

De ces histoires racontées par les Betsileo eux-mêmes il ne faudrait pas conclure à une imbécillité universelle. Chaque pays, chaque contrée même a ses héros de la sottise et de la niaiserie. En somme, le Betsileo n'est pas bête, il aime la plaisanterie, il saisit le comique d'une situation, et s'il fait la bête dans certains cas c'est qu'il y trouve son avantage. On pourrait lui appliquer l'apologue bien connu des singes. Un jour, on demandait à quelqu'un pourquoi les singes ne parlaient pas. Il répondit: «C'est que s'ils s'avisaient de parler on les ferait travailler et ils aiment mieux ne rien faire.» N'y a-t-il pas un peu de ce sentiment dans nos Betsileo quand, ce qui leur arrive si souvent, ils commencent par déclarer en face d'un travail: *Tsa mete, tsy azo hatao.* Il n'y a pas moyen, ce n'est pas possible. Oh! s'il s'agissait de leur intérêt directement en cause, ils s'ingénieraient bien vite, mais pour un travail qui ne leur va pas, le plus simple n'est-il pas de s'en déclarer incapable ou de le proclamer au-dessus des forces humaines. Ce n'est pas être bête, c'est faire la bête pour éviter la peine, ce qui n'est pas du tout la même chose. Il y a souvent de cela dans la naïveté Betsileo.

D'ailleurs, ils ne sont pas insensibles aux jeux d'esprit. Ils aiment les saynètes ou deux interlocuteurs font assaut de malice et de réparties. On trouve dans leurs histoires des variantes des dialogues de Gascon et de Marseillais.

Deux farceurs se rencontrent. L'un venait du nord, l'autre du midi. L'homme du sud demanda ce qui se passait au nord. Or, il était chauve. Il lui fut répondu que les têtes chauves avaient été commandées comme pierres à paver. A quoi le chauve interrogé à son tour sur ce qui se passait au midi rétorqua: on cherche des poutres en forme de fourches pour supporter les cieux qui menaçent de tomber sur les têtes des menteurs. Chacun ayant son compte se retira.

Ce n'est pas très fin mais nous n'avons pas affaire à des Attiques ou à des Parisiens du XX[e] siècle.

[2] Le même histoire est racontée à propos d'un ancien roi Vazimba.

Ne vous fiez pas à l'air bonhomme de notre Betsileo, il est observateur et comme les enfants il sait fort bien dévisager son homme.

Tel sont les traits du Betsileo considéré dans sa personne. J'accorde que la première impression quand on le rencontre dans sa saleté invraisemblable, avec ses haillons indescriptibles, noirs et déchiquetés, au fond de sa case enfumée et dégoûtante, avec son air indolent et insouciant . . . est plutôt défavorable. Le paganisme, un asservissement prolongé, l'absence d'intérêt personnel dans les corvées imposés, la crainte trop justifiée du maître, sont pour beaucoup dans cet avilissement de la race. Elle a besoin de prendre conscience d'elle-même, de s'habituer à agir par elle-même, et bien des misères s'atténueront ou même disparaîtront. Une formation patiemment poursuivie en fera des hommes et des femmes fort convenables dans leurs manières, leurs maisons, leurs vêtements, etc. Les femmes Betsileo ne sont pas du tout insensibles à la toilette.

3° Le Betsileo social.

Mais où, semble-t-il, ils doivent rester inférieurs, c'est dans leur tenue sociale. Il paraît bien que l'on puisse viser à en faire de braves campagnards, assidus au travail de la terre et vivant paisiblement des leurs produits, mais on peut encore douter de les voir se hausser au commerce, à l'industrie et encore moins aux carrières dites libérales. Cela changera-t-il?

Pratiquer l'usure ce n'est pas compliqué et les Betsileo s'y entendent comme leurs voisins du nord, l'habileté en moins. Mais tout autre maniement d'argent les déroute complètement. Ils sont nuls pour le commerce où excellent les Hovas. La prévoyance, les calculs, le flair commercial leur sont choses totalement inconnues. Ils savent se faire plumer magistralement. Et puis encore un trait de leur caractère enfantin, s'ils montent boutique, ils commencent par la dégarnir pour satisfaire leurs caprices. Témoin ce Betsileo qui, se mettant marchand de lamba, commença par prendre sur le stock dont il était dépositaire de quoi habiller toute sa famille. Comment aussi ne pas faire crédit aux amis et connaissances? Bref, autant le Hova a le génie de la réclame, de la vente, autant le Betsileo en est dépourvu. Tout ce qu'il peut ce sont de bonnes grosses combinaisons d'achats de bœufs en pays lointain, et encore il trouve moyen de se les faire voler en route.

Le commerce, en effet, suppose de la suite et de la persévérance et nous avons vu abondamment que les Betsileo n'avaient ni l'une ni l'autre. Leurs préoccupations se bornent au moment présent et aux intérêts personnels actuellement en cause.

Aussi les idées d'associations, de sociétés plus ou moins mutuelles, ne sont pas encore entrées dans leurs mœurs ou même dans leur pensée. C'est leur habitude, comme chacun sait, faute de prévoyance, de se trouver obligé de faire argent de leur riz à peine récolté pour le paiement de l'impôt. Arrivent novembre et décembre, ce même riz qu'ils ont lâché à bas prix, ils le rachètent aux Hova le double ou plus de ce qu'ils l'ont vendu. Voilà comment ils s'entendent aux affaires. Plus d'une fois, pour leur éviter cette débâcle on a essayé de les grouper, en leur construisant même des greniers à riz où ils

pussent conserver une réserve et même spéculer à leur tour sur la hausse du riz. Peine perdue. Le grenier à riz ne leur disait rien. Le surveiller! prendre de la peine pour d'autres! On a bien assez de penser à ses affaires. Attendre et patienter quand on est déjà tant dans la misère. Les considérations lointaines ne frappent pas ces grands enfants autant que les besoins immédiats et présents.

Pour les métiers, nous l'avons noté, le Betsileo n'a que peu de goût. Il ignore totalement ce que c'est que d'apprendre méthodiquement et n'a pas pris pour devise «Finir». En construction, en menuiserie, etc. il est essentiellement l'homme du premier expédient, un bricoleur. Les lignes droites, les mesures, les détails, la beauté, il s'en préoccupe le moins possible. Il est pour l'ouvrage bâclé au dernier moment... Surpris généralement par les pluies dans la construction de sa case il ne faut pas trop s'étonner s'il l'achève vaille que vaille et avec des moyens de fortune. Il n'y a guère que ses rizières qui soient belles.

Les bœufs, la seconde richesse du Betsileo, sont loin d'être soignés par eux comme les rizières. Il faut dire que le travail du riz se fait par à-coups et demande plutôt un effort intense à certaines époques qu'un travail régulier et astreignant.

Les bœufs, qui sont aimés des Betsileo comme étant presque de la famille, sont soignés à la façon des gens dans la malpropreté et l'absence de toute hygiène. On les traite en grandes personnes. Ils sont parqués au retour du pâturage, dans des espaces circulaires où le fumier et la pluie font un horrible mélange. Aux temps froids, tout comme les hommes d'ailleurs, ils meurent de pneumonie, en temps de sécheresse ils font pitié à voir par leur maigreur. N'importe, on les aime bien. Si quelqu'un se permet de traiter le bœuf sans respect, on l'en reprend en lui rappelant tous les bienfaits qui lui sont dûs: le lait, l'engrais, le travail, l'argent pour les impôts ou pour les *lambamena*, pour les enterrement, pour les tombes; donc on l'aime bien, mais à la manière betsileo. Un jour, il y avait au marché de Fianarantsoa grand *kabary* (discours). On s'efforçait d'inculquer aux indigènes quelques bons principes sur l'agriculture et on en vient au chapitre des bœufs: ne pas les laisser dans la saleté, avoir des étables etc. Tout cela c'est bon, murmura un de mes voisins, mais si nos bœufs sont propres ils auront froid.

L'élevage s'introduit peu à peu dans les hameaux en ce sens qu'il y a des poules, des canards, des oies, des cochons. Si tout cela peut vivre en liberté et courir les champs pour chercher sa pâture, passe. Mais ce qui n'entre pas encore dans les idées betsileo c'est l'élevage méthodique et rationnel. Il y faudrait de la persévérance, il y faudrait aussi des provisions qui supposent de la prévoyance. Gaver une poule, un canard, un oie, un dindon, pour quelque grande circonstance, cela va encore, mais le difficile ce sera, par exemple, l'engraissement suivi de beaux porcs. Pensez donc, revenir tous les jours régulièrement et pendant des mois servir la pitance de ces petits messieurs, c'est demander beaucoup à nos Betsileo. La première semaine tout va bien, la deuxième, le zèle diminue et le porc aussi.

Il n'est guère qu'un point sur lequel le Betsileo se montre persévérant

jusqu'à l'entêtement, ce sont les procès. Amour de la justice disent les uns, obstination d'enfant vaniteux diront d'autres, le fait est là: les Betsileo sont gens processifs et ils mettent à attaquer ou à se défendre un entêtement incroyable. Il y avait même des *mpitory,* dont la mission était de susciter les procès. Voici ce qu'en dit M. le Docteur Besson.

«Toujours bons kabariseurs, les mpitory qui n'ignoraient pas combien était vénale la justice hova, n'hésitaient pas à rechercher la ruine d'un de leurs compatriotes, mûs par le coupable espoir de glaner quelques piastres dans la curée des biens de leur victime.. La justice était au plus offrant et les mpitory n'ignoraient pas que le grand juge de Fianarantsoa était lui-même le chef des ravisseurs d'enfants et des voleurs de nuit.»

On a mis ordre évidemment à cet état de choses et le Betsileo a dû particulièrement au Résident Besson le premier établissement d'une organisation sérieuse et fondée sur la justice.

Mais la tendance a subsisté, les Betsileo sont amateurs de litiges, et ils s'entendent à les faire durer comme à les compliquer à plaisir. Beaucoup de conflits cependant arrivent à être évités grâce au *fokon' olona* ou assemblée de la population mâle adulte sous la présidence des vieillards de la localité.

Autres traits sociaux du Betsileo, mais ceux-ci plus intéressants: la pratique de la politesse et de l'hospitalité, le respect des vieillards, l'influence prépondérante des anciens (*Rangahy*).

Poli, le Betsileo l'est, ou l'était du moins, d'une manière frappante. Les allure libres de notre société *vazaha* actuelle ne l'ont malheureusement pas amélioré de ce côté. Ils sont de plus en plus rares les jeunes gens qui observent encore les prescriptions presque minutieuses de l'ancienne politesse. C'étaient des formules consacrées et distinctes, suivant les personnes, les circonstances et les conditions; des inclinations de tête ou de buste pour aborder ou pour répondre, des façons de tendre les deux mains pour recevoir ou pour offrir, des manières de se tenir devant les autorités, etc. Je me rappelle avoir été frappé souvent par la simplicité digne et respectueuse avec laquelle m'abordaient certains de mes élèves ou de mes chrétiens, simplicité, dignité et respect qui contrastaient singulièrement avec le sans-gêne d'autres élèves plus nouvelles couches.

Cette politesse prend naturellement un caractère particulier vis-à-vis de hôtes. L'hospitalité est naturelle au Malgache et par conséquent au Betsileo. J'ai parlé plus haut des conditions dans lesquelles nous devons, nous étrangers, préparer et organiser nos visites pour les rendre opportunes, mais il n'en reste pas moins vrai que le suprême de la politesse et de l'affection à Madagascar c'est la visite rendue ou reçue. Hôtes avec séjour prolongé ou hôtes de simple passage, on tient essentiellement à tout faire pour les bien recevoir. Dans la première catégorie cela va jusqu'au parasitisme inclusivement. Les gens qui vivent de la marmite d'autrui ne manquent pas en ce pays. Un visiteur ordinaire se présente-t-il à la porte, tout le monde se met en mouvement dans la case. Vite, à la place voulue, place d'honneur s'il s'agit d'un personnage, on étend la plus belle natte; l'hôte y est installé avec toutes les marques de respect possibles. Lorsqu'il quittera la maison on s'épuisera en remerciements de toutes sortes, on ne saura comment exprimer le plaisir et l'honneur qu'il

a faits à la famille: «Nous avons vraiment un père et mère en vous qui nous avez visités,» et aux bonnes paroles on ajoutera quelque cadeau en nature témoignage palpable de l'immense gratitude des visités.

Avec la politesse et l'hospitalité notons l'autorité prépondérante des vieillards dans la société Betsileo. C'est pour avoir méconnu cette autorité des Anciens que bien souvent, sans y penser, nous avons pu froisser les sentiments des indigènes, et que nous nous sommes vainement appliqués à conquérir de l'ascendant sur tel ou tel clan.

Il ne faut pas l'oublier, si l'on veut gagner une famille, c'est au chef de famille qu'il faut s'attaquer tout d'abord, il faut se le rendre favorable ou tout au moins obtenir de lui pour les siens la liberté. En dehors de cette tactique on n'arrive à rien. Or, le chef de la famille c'est le grand'père, celui qui est regardé comme la souche, le vrai représentant des ancêtres. C'est sur lui que tous se modèlent, lui qui donne le mot d'ordre pour toutes les circonstances un peu importantes de la vie particulière ou familiale. A lui de régler le temps des travaux des rizières, de convoquer les amis et parents, de présider aux réunions, de faire les *kabary* ou tout au moins de désigner l'orateur. Ce respect pour les Rangahibe est une des conséquences du culte des ancêtres. On a pour eux un respect véritablement religieux.

Je viens de mentionner les appels à faire aux parents et amis pour certains travaux. Sous cette forme d'association purement passagère, et à charge de revanche d'ailleurs, les Betsileo savent s'entr'aider. Ils y trouvent non seulement un avantage mais ils se tireraient difficilement d'affaire sans cette aide mutuelle. Il serait souvent difficile à un seul groupe d'avoir assez de bœufs pour le piétinage, assez de bras pour le repiquage ou pour la moisson. Le jour est donc fixé par le chef du petit clan et tout le monde accourt. Il y aura d'ailleurs bon dîner et *kabary* de remerciement.

Ce respect des anciens va loin. Leurs interdictions sont respectées scrupuleusement. De là certains *fady* (interdictions), que nous aurons à étudier.

Par rapport aux petits enfants la puissance des grand-parents passe avant celle des parents. Cela explique bien des manières d'agir vis-à-vis des enfants, qui nous étonnent au premier abord. En cela comme dans le reste la puissance suprême est dans le chef de famille. Les grand-parents prétendent bien ne pas perdre toute autorité même sur leurs enfants mariés, et c'est ce qui brouille tant de ménages. Ils ne sont point encore faits à cette idée de l'indépendance nécessaire aux nouveaux foyers. Le vieillard pour le Betsileo ne décroît pas, au contraire, il semble s'élever progressivement à la dignité d'ancêtre, et forme comme l'échelon vivant qui relie les familles aux Mânes. Ce n'est pas pour rien qu'il porte le nom d'*Anakandriana*. C'est son titre de noblesse.

Des vieillards aux ménages la transition est toute naturelle. Les auteurs ne sont pas tendres pour les époux Betsileo. Ecoutons-les et cela nous consolera de penser que le tableau du mariage Betsileo s'est déjà bien éclairci.

«Le ménage», dit M. Besson, «n'est qu'une sorte de concubinage dont la dislocation n'embarasse aucun des conjoints. Il est d'usage de pratiquer un essai loyal et assez prolongé de l'état conjugal, avant de procéder au semblant de cérémonie qui consacre l'union,

cérémonie appelée: *Vodi-ondry*, sorte de repas auquel assistent les familles et les amis des deux conjoints.

Le rôle de la femme dans la peuplade est très restreint. Très bonne mère, très attachée à ses enfants, elle n'est aux yeux de son mari qu'une sorte de concubine destinée à la joie du foyer. Le Betsileo croit ne lui devoir aucune fidélité et ne lui en demande guère en échange. C'est l'union libre avec toutes ses conséquences illimitées.

La polygamie autrefois en honneur dans le pays, est encore pratiquée par presque tous les chefs. Les esclaves jeunes et jolies étaient aussi, pour ainsi dire de droit, les concubines du maître. Elles portaient le nom de Tsindri-fe.

La première épouse s'accommodait comme les nouvelles venues de cet usage ancestral, indice de richesse et de puissance.»

Grâce à Dieu le tableau n'est plus absolument exact. Cela prouve du que sous l'influence française et chrétienne, il s'est fait dans les mœurs une amélioration sensible.

La polygamie, officiellement du moins, n'existe plus, ce qui ne veut pas dire cependant que les *mpampirafy* (polygames) aient disparu. Il serait exagéré, je pense, de dire que nos Betsileo en soient à l'union absolument libre mais les mariages sont encore bien inconsistants. Il n'en est pas moins vrai que la tendance à une plus grande fixité s'accentue et qu'un certain nombre de vraies familles se sont fondées.

L'instabilité des unions conjugales vient de deux causes principales: la première est l'instabilité du caractère Betsileo lui-même. Nous en avons déjà assez parlé pour qu'il soit inutile d'y revenir. La seconde est le caractère matériel, sensuel de l'amour chez nos Betsileo. L'esprit chevaleresque, les sentiments élevés, le culte idéal de la femme tel qu'il s'est formé chez nous, sont inconnus ici. C'est, sauf de rares exceptions, la passion purement sensuelle qui domine et qui commande. On voit ce qui s'en suit. La passion étant essentiellement capricieuse et changeante cherche vite ailleurs. S'il n'y a pas dissolution extérieure du ménage pour une cause ou une autre, mari et femme ne se gêneront pas pour prendre du moins à côté leurs libertés.

On comprend qu'avec un pareil état de choses l'affection vraie soit une rareté. On ne la rencontrera guère que chez les ménages chrétiens. La foi produit dans ces cœurs primitifs de véritables chefs-d'œuvre de délicatesse d'autant plus admirables qu'ils sont plus rares.

Si mari et femme se donnent réciproquement du large pour la question moralité, il n'en est pas de même pour les questions d'argent. Ils sont singulièrement soupçonneux vis-à-vis l'un de l'autre, sur ce point-là. Cela suit naturellement de leur situation réciproque. De cette défiance une nouvelle source de malaise et parfois tout un ensemble de petites ruses. Un mari qui se défiait des larcins de sa femme imagina de mettre une souris vivante dans le coffre que celle-ci visitait frauduleusement. La souris partie servit de pièce à conviction. Ce serait un bon signe si les femmes ne distinguaient plus dans la maison, mien et tien, quand elles disent mien et non plus nôtre, elles sont près de s'envoler.

Que de disputes et de misères, en particulier à propos des cadeaux faits à l'un ou à l'autre par ses parents! Que de peine à les mettre en commun!

Les beaux-parents sont d'ailleurs ici, comme en beaucoup d'autres endroits, des causes de discorde. Les disputes de ménage s'enveniment, les deux camps se forment, et les deux conjoints seraient depuis longtemps raccommodés si les *Rafozana* ne prenaient à tâche de rallumer la dispute. Mais ceci n'est pas tellement spécial à nos Betsileo.

Un des côtés risibles, ce sont encore les petites ruses de gourmands auxquelles se livrent parfois les jeunes mariés pour satisfaire leurs appétits. Les histoires plaisantes ne manquent pas sur ce sujet et se rattacheraient au chapitre de la gourmandise dont nous avons parlé plus haut. Citons quelques traits plus populaires.

Une jeune femme avait un faible pour la moelle des os. Elle s'en donnait en cachette. Malheureusement, un jour son doigt trop enfoncé dans un os à la recherche de la précieuse moelle ne put plus se dégager. Voilà la pauvre fille bien embarrassée. Elle parvint à cacher son doigt, son enflait et la faisait bien souffrir, sous ses habits pendant quelque temps. Mais cela ne pouvait durer, elle dut tout avouer et... fut renvoyée.

On donne une variante. Ce serait la tête qui enfoncée trop avant dans le pot ou se trouvaient les bonnes choses, aurait été emprisonnée. Comme personne n'était là pour l'aider, elle fut prise de peur et mourut la tête enfoncée dans son pot à miel.

Pour en finir avec les anecdotes de gourmandise, donnons ici l'histoire de l'homme aux pistaches brûlantes.

Notre homme donc s'en fut en visite. La maîtresse de maison qui le reçut faisait alors rôtir des pistaches. Elle s'empresse d'en offrir au visiteur. Celui-ci par politesse ou fausse honte refuse. Sur ce, la dame du logis est obligée de s'absenter quelques instants. Resté seul notre visiteur trouve l'occasion excellente de satisfaire son goût pour les pistaches. Il en prend donc une certaine quantité, mais voilà que la maîtresse du logis revient plus vite qu'il ne s'y était attendu. Dans son embarras le pauvre diable jette ses pistaches dans son chapeau et se couvre la tête. Les pistaches étaient brûlantes, la tête du visiteur médiocrement garnie de cheveux. De douleur notre homme grimace, pleure tandis qu'on lui demande avec intérêt s'il est malade. Bientôt, n'y tenant plus, il se sauve, mais la porte était étroite, le chapeau heurta contre le haut et roula par terre avec les pistaches.

Nous avons l'histoire du paysan et de sa motte de beurre qui ressemble beaucoup au récit Betsileo. L'hôte active le feu du foyer pour pousser la liquéfaction du beurre caché sous le couvre-chef. Le visiteur s'éponge à outrance jusqu'à la débâcle finale. Le fond est le même.

La femme Betsileo mérite un paragraphe spécial.

M. Besson continue, à son sujet, à donner la note plutôt sévère:

«La femme Betsileo est peu digne de sympathie, très paresseuse, très négligente, on ne la voit pour ainsi dire jamais se livrer aux travaux des champs. Elle passe sa journée à recueillir quelques brèdes, à piler un peu de riz et à apprêter le repas commun. Elle coud et tisse rarement, et si elle entreprend la confection d'un lamba, elle ne met pas moins d'une année pour le terminer. Aussi infidèle que son mari elle le trompe pour son plaisir ou, plus volontiers, pour un peu d'argent.

Très avide d'alcool, elle s'enivre quand les circonstances s'y prêtent (enterrements, naissances, mariages ou circoncisions). Les hommes encouragent d'ailleurs ce vice chez leurs femmes et déclarent que le rhum les rend... plus aimables.»

Le portrait n'est pas flatté, malheureusement le fond en a été souvent trop vrai. Il lui manque d'être complet. Il laisse trop de côté certains traits moins odieux ou même sympathiques de la femme betsileo.

La situation de la femme, en somme, n'est pas celle d'une esclave. Elle traite avec l'homme sur un certain pied d'égalité. On en a fait la remarque assez curieuse: la femme betsileo n'admet pas nécessairement la supériorité du sexe fort. Elle a son indépendance relative. Dans les querelles elle ne craint pas tellement de tenir tête à son mari. On en vit une qui emporta son homme sous son bras. Une femme, agacée par le bavardage ou les insultes de son mari, ne trouve rien de mieux pour le réduire au silence que d'empoigner un tison du foyer et de le fourrer dans la bouche de son homme en criant: «Le voilà, le membre déréglé.» La chose ne fut du goût ni du mari, ni des anciens qui condamnèrent l'épouse irascible pour insulte et pour violence.

La femme a ses attributions déterminées dans le ménage. Hommes et femmes sont très pointilleux là-dessus. Nettoyer la maison, puiser l'eau, cuire les aliments, tisser, sont ouvrages de femmes. L'homme a à s'occuper du *kitay* (bois a brûler), des choses extérieures. Les nouveaux ménages ont à s'initier soigneusement sur ce partage des attributions, sinon disputes sans fin pour des vétilles.

La fidélité de la femme Betsileo dépend beaucoup de l'approvisionnement en riz. Elle est, en somme, assez pacifique, ne cherche pas noise aux autres épouses, quand il y en a, vit avec elles côte à côte, n'est pas facilement déçue pour la bonne raison qu'elle ne s'attend pas à grand'chose, se résigne stoïquement dans les épreuves, vole au besoin ce qu'elle désire et qu'on ne lui donne pas, et n'en dit rien. Veuve, elle ne se croit pas tenue à quelque réserve, elle court comme les autres aux bacchanales. Marâtre elle a tous les défauts des marâtres, persécute les enfants de l'autre lit, et le mari n'a rien à y voir; il laisse faire. Au marché, dans les petites villes de passage les femmes ne manquent pas qui sont à la disposition du premier venu. La pauvre femme betsileo n'a guère à perdre après les horreurs du *fiandravanana*.

Elle aime beaucoup ses enfants, c'est encore le trait le plus attachant de son caractère. Ce n'est pas qu'elle sache les élever ou même les soigner. L'hygiène n'a rien à voir aux premiers soins donnés au nouveau-né. Elle l'allaite follement au grand désespoir des docteurs qui n'arrivent pas à la convaincre que cet allaitement désordonné peut être et est souvent mortel. Le bébé atteint dès le premier âge un degré renservant de malpropreté. On se demande comment ces êtres encore chétifs peuvent respirer et vivre dans pareille pourriture. L'affection des mères pour leur progéniture a en réalité quelque chose d'animal, mais on ne peut nier qu'elles ne se dévouent admirablement pour leurs enfants malades et que leur mort ne provoquent chez elles de véritables désespoirs.

La femme Betsileo place sa coquetterie dans ses tresses en attendant qu'elle la mette partout, ce à quoi elle est suffisamment disposée, comme je

l'ai dit. Là où une certaine aisance s'introduit, madame commence à faire toilette. Elle n'est nullement réfractaire à la dentelle et autres colifichets. Ceci prouve que son état de dégradation actuelle vient surtout de la condition misérable qui lui a été faite à elle en particulier. Qu'on la relève à ses propres yeux, qu'elle se sente respectée, qu'on lui fasse dans la société une autre place, que celle, difficile à exprimer convenablement, qui lui est laissée, et elle deviendra tout autre. Plusieurs sont fort intelligentes et ne le cèdent point sous ce rapport à leurs maris; presque toutes sont fort adroites de leurs mains, cousent, brodent, tissent fort bien; beaucoup prendraient goût au travail si elles y trouvaient leur profit et s'il se trouvait quelqu'un pour les aider à y persévérer.

On trouve dans les marchés des poteries, des ouvrages en paille tressée qui, sans être des merveilles, prouvent déjà un certain goût et une réelle ingéniosité.

Des jeunes gens, des jeunes filles, des enfants, peu de chose à ajouter à ce qui a été dit.

L'absence complète de retenue initie, hélas! de trop bonne heure les uns et les autres aux malpropretés de toute espèce. La bestialité existe depuis longtemps dans la peuplade sans être tellement répandue. Les longues journées de petits gardiens de troupeaux passées avec les bêtes peuvent les y exposer. Les amusements malpropres sont la règle générale. Comment en serait-il autrement avec l'absence totale de modestie chez les parents, le mélange continuel, et dans quelle tenue! des filles et des garçons, la promiscuité permanente du jour et de la nuit. Ajoutez les horreurs du *Fiandravanana* que nous avons déjà signalées. Bref, avant l'âge, filles et garçons sont surtout préoccupés de vilaines choses. On se cherche partout mais surtout aux marchés. On comprend les suites désastreuses de pareilles débauches et d'une si impudente précocité: maladies honteuses, stérilité etc. Il ne vient même pas à l'idée des parents, qui d'ailleurs ne savent pas se fâcher contre leurs enfants, qu'ils aient à exercer sur eux quelque surveillance ou même à s'inquiéter de les voir découcher et courir partout.

Tout cela finit un jour par une demande en mariage. Il y a à ce propos à noter un trait. Quand la demoiselle est présentée à la famille du prétendant on la donne comme ne sachant rien et on prie la famille de vouloir bien la former aux choses domestiques. Est-ce pour la faire valoir ou par fausse modestie? Ce n'est pas le seul trait de ce genre que l'on rencontre chez nos Betsileo. Ils se donnent assez volontiers des airs modestes, surtout lorsqu'ils sont sûrs de réussir. Ainsi les orateurs dans les exordes de leurs grands *Kabary*.

Que le peuple qui n'a pas ces petites malices leur jette la première pierre!

De degré en degré nous voici parvenus, tout en bas de l'échelle, aux petits enfants.

Tout petits il sont vraiment amusants. La liberté de leurs ébats, la simplicité de leur éducation en fait des petits êtres prime-sautiers et réjouissants.

Plus grands ils sont généralement occupés à la garde des bœufs ou de la volaille. Ils deviennent bientôt les *boto* (domestiques) de leurs frères et

sœurs plus âgés. Encore un des traits de la vie Betsileo: les plus jeunes sont faits pour servir les plus grands. Les fillettes ont souvent un bébé planté dans le dos. Les poupées vivantes les dispensent des poupées artificielles qu'on ne rencontre guère. Elles jouent à imiter leurs mamans à piler, à vanner, à faire la dînette etc. Les garçons, en gardant les bœufs, façonnent des bœufs en argile et font combattre les grillons. Je ne parle ici que des amusements plus communs. Nous verrons dans un chapitre particulier les jeux et amusements de la jeunesse et la variété n'y manque pas.

La tenue de tout ce petit monde est très simple: une ceinture pour les garçons, un lambeau de toile pour les filles. Dans les premières années souvent, rien du tout.

Je pense, sinon avoir tout dit, du moins avoir fourni les éléments principaux du type Betsileo.

La crainte née d'une longue servitude, l'influence dégradante des superstitions en ont fait un être encore inférieur à plus d'un titre. Mais je crois le Betsileo susceptible d'un rapide relèvement à condition toutefois qu'on le maintienne dans la modération et la modestie. Bon laboureur et bon soldat semblent devoir être son idéal. C'est dans ces états proportionnés à ses capacités encore modestes, qu'il pourra donner toute sa mesure.

On fait beaucoup et on veut faire encore davantage pour le relever et des résultats sérieux ont été acquis, mais il serait à regretter qu'on hésitât à s'attaquer, pour les délivrer d'une foule de leurs misères, à une des racines du mal les plus profondes et les plus empoisonnantes: certaines pratiques superstitieuses et immorales à un degré dont on ne se fait pas d'idée. A certaines époques l'autorité civile mieux renseignée a interdit ces pratiques pour le plus grand bien du pays, des familles, de la bourse et de la santé. Si des chefs moins bien renseignés ont cru devoir les tolérer, ils ne l'ont fait que faute de savoir ce qui se passait dans ces affreuses orgies nocturnes.

4° Conclusion.

Tel était notre Betsileo, il y a environ trente ans. Je ne trouve rien d'essentiel à modifier actuellement dans ce portrait. Le temps même, semble-t-il, n'a fait que donner de plus en plus raison à l'optimisme que je professais vis-à-vis des qualités de la race et de son meilleur avenir. Race déprimée, disais-je, qui ne se montre pas telle ce qu'elle est au fond et qui s'épanouira dans une atmosphère moins contrainte. On a vu, en effet, se révéler ici ou là, chez nos bons Betsileo, l'esprit d'initiative dès qu'ils se sont sentis plus ou moins seuls maîtres et seuls responsables de leur situation. Ainsi par exemple encore, s'est dissipé le préjugé qui cataloguait les Betsileo parmi les tribus inertes et sédentaires que rien ne peut arracher au doux farniente du chez soi. «Les Betsileo, disait-on, sont sédentaires et redoutent par-dessus tout l'exil ou l'éloignement du pays. C'est ainsi que les pires abus de l'administration Hova n'ont déterminé qu'un nombre relativement restreint d'émigrations.» Ce que les vexations Hova n'ont pu déterminer, une foule d'autres motifs l'ont provoqué et dans des proportions étonnantes. Sur un chiffre de près de cinq cent mille Betsileo, près du quart résident hors de leur pays: En 1921

déjà Morondava en comptait 26.000, Majunga 15.000, Tananarive 7000, Tuléar 7000. Il y en avait 10.000 à Mananjary, près de 3000 à Diégo, près de 2000 à Fort-Dauphin, 15.000 à Betroka, etc. En France ils forment encore une bonne, sinon la meilleure partie du recrutement malgache.

Non, ils ne sont pas au fond le peuple apathique que l'asservissement semblait en avoir fait. L'habileté des oppresseurs a été de les envelopper et de les engourdir comme l'araignée fait de sa proie pour la sucer. Aussi dans leur amour pour leurs nouveaux maîtres ne peut-on nier qu'il n'y ait beaucoup d'antipathie pour les anciens, et à ce point de vue l'on peut compter sur eux pour faire opposition aux visées ambitieuses des Hova, qui ne se privent pas d'ailleurs de les exploiter encore commercialement.

La race peut-elle encore, malgré ses tares héréditaires, se relever et s'assainir moralement et physiquement? Moralement, il n'y a pas à en douter quand on assiste aux transformations merveilleuses opérées par le christianisme dans la vie individuelle, familiale ou sociale de la tribu. Physiquement? les améliorations déjà obtenues, grâce justement aux progrès de l'hygiène spirituelle ou corporelle, permettent, très légitimement de l'espérer.

En tout cas, constatons en terminant que nous n'avons plus guère le droit de mettre des restrictions aux progrés encore possibles dans l'avenir, depuis que nous avons vu ordonner, il y a quelques mois, le premier prêtre de race betsileo.

Volkskunde und religiöse Volkskunde[1].

Von Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen, Nijmegen.

Es war der persönliche und ausdrückliche Wunsch Seiner Heiligkeit, Papst Pius XI., daß auf der V. Tagung der „Woche für Religions-Ethnologie" in Luxemburg auch die Volkskunde in das Programm der zu behandelnden Themen mitaufgenommen werde. Darum ist es eine hohe Ehre für mich, die allgemeine Einleitung zu dieser Materie geben zu dürfen. Weil es aber das erstemal ist, wird eine grundsätzliche Erörterung — wenigstens in großen Linien — erforderlich sein.

Eigentlich müßte der Titel lauten: Die Volkskunde im allgemeinen und die religiöse Volkskunde im besonderen. Oder auch: Die Volkskunde „an sich" und in ihren mannigfachen Beziehungen (Wechselbeziehungen) zur Religion. Aber die Gattung der „An-sich-Abhandlungen" dehnt sich sowieso in bedenklichem Maße aus und ist nicht besonders geeignet, die Gunst des Publikums zu erwerben. Das enthebt mich jedoch nicht der Pflicht, recht deutlich meinen Standpunkt auseinanderzusetzen. Das Programm erwähnt: *Ethnologie, Psychologie religieuse et folklore.* Die religiöse Volkskunde ist mit allen diesen Fächern verknüpft: da tut es not, die Grenzen genau festzulegen.

Die allgemeine Volkskunde.

I.

Sie ist eine verhältnismäßig junge Wissenschaft. Geboren wurde sie in England und von ihrem Vater, Mr. Thoms, Sekretär der Cambden-Society, erhielt sie in einer Atheneum-Lieferung von 1846 den Taufnamen „Folklore". Diese Wissenschaft umfaßt s. E. *the traditional beliefs, legends and customs current among the common people.* Sie sei also m. a. W. ein wissenschaftliches Studium alles desjenigen, was das Volk wisse, der Volksweisheit: der *Lore of the folk,* der mündlich fortgepflanzten Volksüberlieferung, und nicht die Kunde des Volkes in objektivem Sinne. Nun hat sich aber bei der Übersetzung des Terminus „folklore" durch „Volkskunde" in den germanischen Sprachen die eigentümliche Erscheinung gezeigt, daß eine Bedeutungsverschiebung dem objektiven Begriffsinhalt nach eintrat. Die „Volkskunde" wurde die Wissenschaft von Volk und Volkstum, und blieb es bis heute. Im Jahre

[1] Dieses Referat, das der hochgeschätzte Fachmann der einschlägigen Materie auf der letzten Tagung der „Woche für Religions-Ethnologie" in Luxemburg (September 1929) als Vortrag vorlegte, hat programmatischen Charakter. Darum glaubten wir, obwohl der Vortrag demnächst in dem Sammelband der Luxemburger Referate gedruckt werden wird, ihn doch wegen der grundsätzlichen Wichtigkeit den Lesern des „Anthropos" nicht vorenthalten zu sollen, um so auf diesem Wege das Programm einer jungen Wissenschaft in möglichst weite Kreise aller Interessenten zu tragen. Für freundliche Bereitstellung des Manuskriptes sei dem verehrten Herrn Verfasser auch an dieser Stelle bestens gedankt.
Die Red.

1890 gab Weinhold folgende Definition: „Die Volkskunde hat die Aufgabe, das Volk, das da ist: d. h. eine bestimmte, geschichtlich und geographisch abgegrenzte Menschenverbindung von Tausenden oder Millionen, in allen Lebensäußerungen zu erfassen." Volksphysiologie, Körperbau, Schädelbau, Hautfarbe, Volksnahrung, Ansiedlungswesen, Bevölkerungs-, kriminelle, religiöse, Berufsstatistik, Schulwesen, Beschaffenheit des Bodens usw.: das alles und noch vieles andere wurde mithineinbezogen, ein Streben, das seinen Höhepunkt im Arbeitsprogramm des sächsischen Vereins für Volkskunde erreichte.

Man begreift leicht, daß hier starke Übertreibungen vorliegen, denn „Volkskunde" ist jedenfalls keine Ökonomie, Anthropologie oder Landeskunde. Dennoch muß aber die erwähnte Bedeutungsverschiebung in objektivem Sinne vom wissenschaftlichen Standpunkte aus voll gewürdigt werden. Es ist hier zu betonen, daß auch in den romanischen Ländern, wo der Ausdruck „folklore" entweder geblieben ist oder durch Teilausdrücke wie: „traditions populaires", „croyances populaires" usw. ersetzt wurde, diese Wissenschaft in letzterer Zeit immer mehr in obengenanntem Sinne gefaßt und betrieben wird. Besonders ist das zum Ausdruck gekommen, als Sébillot's Revue des Traditions populaires im Jahre 1920 mit der Revue d'Ethnographie verschmolzen wurde. Teilweise ist der Ausdruck „folklore" auch in den germanischen Ländern noch geblieben, und zwar aus Bequemlichkeitsgründen; so z. B. in Formen wie „Folklorist" (für Volkskundler), „folkloristisch" und „folklore" in der Bedeutung von Komplex der volkstümlichen Überlieferungen. Allerdings dürfte es in diesen Fällen oft schwer sein, eine rechte und gefällige deutsche Übersetzung zu finden.

Hiebei muß nun folgendes beachtet werden. „Volk" im Ausdruck „Volkskunde" bedeutet nicht die Plebs, das *Vulgus in populo,* die niedrigste Schicht, die Hefe der menschlichen Gesellschaft. Mag der eigentliche Volkscharakter auch besser und schärfer bei den niedrigen als bei den höheren Ständen zur Geltung kommen, das Volkstümliche lebt und wirkt doch auch in den höheren gesellschaftlichen Kreisen. Volkskunde ist also nicht synonym mit „Bauernkunde", wenn auch im konservativen Bauernstande das Typische besser hervortritt und die Volkstradition sich auf dem Lande besser als in der Stadt behauptet. Aber „Volkskunde" ist nicht gleich „Bauernkunde". Gewiß ist das so selbstverständlich, daß es überflüssig wäre, es hier nochmals zu betonen, wenn ich nicht persönlich noch auf dem Kongreß für Volkskunst in Prag (September 1928) erfahren hätte, wie oft beide Begriffe verwechselt werden. Spricht man von Bauernkunst, müßte man konsequent auch von Fischerkunst, Jägerkunst, ja Industriearbeiter- und Schützengrabenkunst sprechen. — „Volk" deckt sich natürlich auch nicht mit „Naturvolk", d. h. Volk auf niedriger Gesittungsstufe. Damit beschäftigt sich die Völkerkunde oder Ethnologie. Wohl bieten die Sitten und Bräuche der Naturvölker zwar ganz bedeutende Punkte, die zur Vergleichung geeignet sind. Da die Volkskunde von Anfang an eine vergleichende Wissenschaft gewesen ist, hat sie sich bemüht, das erworbene Material zu sichten, historisch zu untersuchen, und durch Vergleichung die ursprüngliche Bedeutung zu erfassen.

Zweifelsohne ist aber die Volkskunde mit der Ethnologie am nächsten verwandt. Denn was die Ethnologie in den primitiveren Kulturschichten der Naturvölker aufzudecken sich bemüht, durchforscht die Volkskunde bei den Völkern, wo der Gegensatz zwischen oberer und unterer Kulturschicht klar zutage tritt. Hier erforscht sie das Volk in der Volkskultur. Sie beschäftigt sich also nicht mit demjenigen, was wir gewohnt sind, im strikten Sinne des Wortes die Kultur eines bestimmten Volkes zu nennen; aber mit demjenigen, was das bunte Substrat dieser Kultur ausmacht, und allein imstande ist, dem Volksleben die ihm angewachsene Eigenart zu schenken: also nicht mit der Oberkultur, sondern mit der Unterkultur. Je höher man in den Kulturschichten steigt, um so mehr schwinden die Eigenart und das Charakteristische: die oberste Schicht ist vollständig international.

So kommen wir also zur Definition, die ich bereits im Jahre 1913 in der Zeitschrift „Volkskunde" gegeben, und einige Jahre später in der Einleitung meiner „Niederländischen Volkskunde" weiter ausgeführt habe: die Volkskunde ist die systematische, rationelle Erforschung des Untergrundes der Kultur. Sie ist die Ethnologie der Kulturvölker. Und weil nun die Ethnologie nichts anderes ist als eine Kulturgeschichte der Naturvölker, so soll auch die Volkskunde in letzter Analyse als ein Unterteil der allgemeinen Kulturgeschichte betrachtet werden. Was wir gewöhnlich „Kultur" nennen: das Resultat der Wirkung der verschiedenen sozial-psychischen Faktoren, wurzelt großenteils in der Muttererde der Volkskultur, jener Kultur, die so enge mit der Volksart verknüpft ist. Das Recht schlummert noch in Sitte und Brauch, welche im Privatleben in üppiger Fülle zutage treten. Die Religion stellt sich zusammen aus Aberglaube verschiedenster Art, umfaßt aber vieles, das zum Kirchenglauben in naher Beziehung steht. Hiefür gibt die Volksheortologie genügend Zeugnis. Die Wissenschaft ist über die ersten Anfänge nicht hinaus, und besteht aus einer Mischung von Empirie und Phantasie: ein streng wissenschaftliches Forschen ist ihr fremd. Man denke z. B. an Volksmedizin, Volksetymologie und an die volkstümliche Naturbetrachtung, worauf die Volkswetterkunde und die Volksbotanik oder „Plantlore" fußt. Die Kunst mißachtet die konventionelle Form, aber durchaus auch Maß und Regel. Hier begegnen wir den Volksliedern, Märchen, Rätseln, Sagen und Legenden, der Ornamentik, und „ein Volk ohne solche Erzeugnisse seiner Phantasie und seines Verstandes", meint Karl Knortz, „ist bis jetzt nicht entdeckt worden". Was für die Kunst wahr ist, gilt auch für die Sprache, wobei wir aber den bedeutenden Unterschied zwischen Volkssprache und Dialekt nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Was endlich die Ökonomie anbelangt, auch diese deckt sich fast völlig mit dem Privatleben, und umfaßt vor allem Wohnungsfrage und Bodenkultur. — Aus dieser Skizzierung ergeben sich zwanglos die verschiedenen Abschnitte der Volkskunde. Natürlich sind vorhergehende Untersuchungen geboten über historische und geographische Verhältnisse, über Form und Struktur des Privathauses, der Kleidertrachten, über den somatischen und hauptsächlich psychologischen Volkstypus.

Wahrlich, ein ausgedehntes Gebiet hat die Volkskunde sich erobert. Es ist eben das der gesamten menschlichen Kultur, nur geographisch beschränkt auf die Kulturvölker, und inhaltlich auf den Untergrund, die „Muttererde", den „Humusboden" der Kultur. Die Literatur der Volkskunde erfreut sich denn auch in allen Ländern einer ungeheuren Ausdehnung. Sie umfaßt reichhaltige Spezialsammlungen, aber auch zusammenfassende Arbeiten, Handbücher und Einzelstudien, worin das Material verarbeitet ist. Die großen Bibliotheken und Antiquariate geben Einzelkataloge für Volkskunde heraus; jedes Land hat seine eigenen folkloristischen Genossenschaften, Zeitschriften und Museen, besonders Freilichtmuseen, worin die Skandinavischen Länder vorangehen, und auch das kleine Holland mit Ehre genannt werden darf. Ich möchte hier nur noch erwähnen, daß im vorigen Jahre durch Anregung und Initiative des Pariser Instituts für geistige Zusammenarbeit ein internationales Komitee für Volkskunst gegründet wurde; und daß, nach den Ausstellungen von Kiel, Antwerpen, Brüssel, Barcelona, die Stadt und der Kanton Bern sich rüsten, um im Jahre 1934 eine große internationale Ausstellung für Volkskunst zu veranstalten. Manche Wissenschaft betrachtet es bereits als ihre Pflicht, die Volkskunde zu ihrer Erweiterung und Vertiefung heranzuziehen: ich denke namentlich an die Sprachwissenschaft und Sprachgeographie, und weise hin auf die kulturmorphologischen Arbeiten Theod. Frings', Aubin's, Jos. Müller's und Edda Tille's in Deutschland. Sogar akademische Professuren oder Lehraufträge für Volkskunde wurden gestiftet, und ich darf es hier mit einem gewissen Stolz aussprechen, daß die Katholische Kaiser-Karls-Universität in Nijmegen auch unter dieser Rücksicht mit gutem Beispiele vorangegangen ist.

Auf einen Punkt möchte ich noch hinweisen. Es ist nicht zufällig, daß ein überaus großes Wachstum des volkskundlichen Betriebes und ein überaus großes Interesse, das man ihm entgegenbringt, gerade in der Zeit nach dem Kriege aufzuweisen ist. Das hängt wohl in erster Linie mit dem Aufblühen des Nationalitätsgedankens zusammen. Dann aber auch mit der immer mehr geförderten Erkenntnis, daß nicht nur die Sprache, sondern die gesamte Volkskultur die Seele der Nation ist. Gewiß: wir stehen nicht mehr auf dem romantischen Standpunkt der Brüder Grimm und ihrer Mitstrebenden, daß sich die Volkskultur als eine Eigenschöpfung des Volkes erweisen lasse. Je mehr der wissenschaftliche Charakter der Volkskunde betont und die untere Kulturschicht geschichtlich und vorgeschichtlich erforscht wurde, um so mehr verankerte sich die Überzeugung, daß von einer Autochthonie keine Rede sein kann. Gott bewahre uns vor allem nationalen Chauvinismus! Wohl aber hat ein vertieftes Studium dieser Kulturschicht auch zu dieser Erkenntnis geführt, daß durch Gruppierung und Selektion, und vor allem durch eine ganz besondere lokale Färbung, jedes Volkstum ein einheitliches Ganzes bildet, das in hinreichender Weise von den Nachbarvölkern differenziert ist, um von einem spezifischen (z. B. deutschen, niederländischen, skandinavischen, französischen usw.) Volkstum sprechen zu dürfen. Dieses Volkstum bildet auf die Dauer eine Gewährleistung nationaler Selbständigkeit, wenn die Besitzer sich ihrer eigenen Würde stets

in hinreichendem Maße bewußt bleiben. Fremdkörper, exotisches Lehngut, sind keine Schmach, weder für die Landessprache, wie der Purismus glaubt, noch für die Volkskultur. Aber nur ein frisches, gesundes Volkstum hat die innere Kraft und Befähigung, dieses Lehngut sich anzupassen und umzuschmelzen. Die große Feindin des nationalen Selbstbewußtseins, welche in der Muttererde des Volksbewußtseins wurzelt, ist die nivellierende, glättende, internationale Allkultur.

II.

Den Namen „Religiöse Volkskunde" dürfte der Teil der Volkskunde tragen, der sich mit ihrem Verhältnis zur Religionsgeschichte beschäftigt. Jedenfalls ist dieses Verhältnis derart, daß ich nicht umhin kann, auf dieser religions-ethnologischen Versammlung das Wichtigste darüber auseinanderzusetzen. Nach Jakob Grimm, dem Vater der germanischen mythologischen Wissenschaft, und K. Otfried Müller, der den mythologischen Horizont bedeutend erweiterte, kam Max Müller, der Stifter der naturalistischen oder philologischen Schule, der die Mythologie als einen Dialekt betrachtete, als eine andere Sprachform, ja als eine Art Sprachkrankheit: *a disease of language.* Wenn die ursprüngliche Bedeutung verblaßt und schließlich gänzlich schwindet, dann werden die *nomina* zu *numina* und die Vorstellungen von Naturprozessen zu Mythen. So wurde „der Strahlende" (Himmel) zum *Dyaush-(pitar)* der Inder, zum *Zeus* der Hellenen, zum *Titus* der Germanen. Das Morgenrot, durch die emporsteigende Sonne verscheucht, wurde zur Mythe von Daphne, vom Sonnengotte Apollo verfolgt. Trotz aller Schwächen seines Systems wird es ein großes Verdienst Max Müller's und seiner, sei es solaren, sei es meteorischen Genossen bleiben, daß sie das vergleichende Element in der Mythologie eingeführt haben.

Jetzt rückt das folkloristische Element in den Vordergrund. Schon Grimm hatte den Zusammenhang von Mythologie und Folklore erkannt. Für ihn war das germanische Volksleben in seinen verschiedenen Äußerungen eine reiche Quelle mythologischen Wissens. Aber in Volkssagen, Kindermärchen, Spielen, Sprüchen, Flüchen, unverstandenen Tag- und Monatsnamen und Redensarten sah er nur den Niederschlag der germanischen Götterwelt. Im holländischen Namen *Woensdag* für Mittwoch lebt Wodans Name fort. Auch in der Sankt Nikolausfigur bleiben manche Züge des alten germanischen Hauptgottes erhalten. Das *Vergodendeel:* das Stück Getreide, welches in Oldenburg, Braunschweig, Hannover usw. ungemäht auf dem Acker stehen bleibt, kann wohl nicht anders gedeutet werden als: Frau Godens Anteil, ein altes Getreideopfer also, der Gemahlin Wodans dargebracht. Wie man früher Wodans und Frijas Minne trank: ein Opfertrank der Todesgottheit dargebracht, so trank und trinkt man teilweise noch heute St. Johanns, St. Michaels, St. Gertrudis Minne, worauf ich nachher zurückkommen möchte. Aber, wie gesagt, Grimm sah nur Niederschlag, Bodensatz, trotzdem doch zweifellos noch ein anderer Bestandteil vorhanden ist: mythischer Wurzelstock, vielleicht älter als die eddische Mythologie und andere Kulturmythologien, und nach Mannhardt auch die Wurzel dieser Gebilde,

ein Wurzelstock, der mit verschiedenen Varianten und in eigenartiger Kombination mit anderen volkstümlichen Bestandteilen bei zahllosen Völkern vorgefunden wird. Es ist die These der niederen Mythologie von W. Schwartz, ausgebreitet und systematisiert durch W. Mannhardt in seinen „Antike Wald- und Feldkulte“ und „Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme“. Mag Mannhardt auch in seiner Auffassung des Verhältnisses der niederen zur höheren Mythologie danebengegriffen haben, besonders was die Herkunft des Monotheismus anbetrifft, besser als irgendein anderer hat er hingewiesen auf die zähe, nie versiegbare, immer lebenspendende mythische Denkform des Menschen, die bei verschiedenen Völkern und in verschiedener Zeit einen Dämonkultus erzeugt hat, welcher wie früher, so jetzt seine Existenz behauptet. So schrieb der Mensch von jeher der Pflanze eine Seele zu, derselben Natur wie die seinige. Aus dieser Pflanzenseele entwickelte sich der Vegetationsdämon, der dem Baumkultus der nordeuropäischen Völker zugrunde liegt. Die Bräuche der letzten Garbe, des Maibaumes, der Lebensrute und dergleichen, hängen ganz gewiß mit einer schlummernden, unbewußten, fetischartigen Verehrung der Baumseele zusammen. (Baumseele und Baumdämon sind allgemeinere Begriffe und ältere Formen. Der Korndämon ist wahrscheinlich mit dem Ackerbau gekommen.) Verläßt diese Seele aber ihren Sitz, dann erzeugt sie Waldgeister, weiße Frauen, Moosfräulein, Holzfräulein usw. Nach Grimm sind diese die abgeschlissene Form, der Detritus der Göttinnen Holda und Perchta; nach Mannhardt haben wir es hier mit einer uralten, aber bedeutend abgeschwächten Verehrung der Zeugungskraft der Natur zu tun.

Wesentlich Neues haben M. E. Lubbock, Tylor, Andrew Lang (erste Periode) und die „Folkloristische Schule“ nicht gebracht. Nach der jetzigen Definition der Volkskunde verdiente diese Schule den Namen „Folkloristische“ überhaupt noch oder doch nur teilweise. Von Bedeutung ist aber, daß sie die Bräuche und Vorstellungen der Naturvölker zum Vergleich herangezogen, und sogar den Schwerpunkt der Frage dahin verlegt hat. So mußte sie die geistige Veranlagung herausfinden, worauf eine solche primitive Natur- und Geisterverehrung aufblühen konnte; eine Veranlagung, aus der heraus der Mensch noch keine scharfe Grenzlinie zwischen sich selbst und die ihn umgebende belebte und unbelebte Natur ziehen kann; eine Veranlagung, welche bis in die Neuzeit der Kulturvölker hineinragt, und worauf der Animismus in seinen verschiedensten Formen und Transformationen fußt. Entlehnung scheint hier ausgeschlossen zu sein. Ich betrachte es nicht als meine Aufgabe, die Lücken und Schwächen dieser Theorie aufzudecken, namentlich in ihrem Verhältnis zum Ursprung der Religion im allgemeinen, und der Offenbarungsreligion und des Monotheismus im besonderen, noch liegt es in meiner Absicht, Schlechtes durch Besseres zu ersetzen, wie z. B. Andrew Lang bestrebt war, seine eigene, absolut-animistische Theorie durch seinen Präanimismus zu heilen. Das Gesagte dürfte aber hinreichend sein, jetzt auseinandersetzen zu können, aus welchen religionsgeschichtlichen Schichten der religiöse Teil des Volkstums der Kulturvölker, also die Volksreligion, zusammengefügt ist. Um das Ergebnis dieser Forschung

möglichst scharf abgrenzen zu können, nehme ich die Volksreligion in den germanischen Ländern als Beispiel. Das nämliche kann ja, *mutatis mutandis*, auf die romanischen, slawischen usw. Länder angewandt werden. Wir haben also:

1. Eine natürliche Schicht. Auf dem Boden der menschlichen Natur liegen, von der ursprünglichen Offenbarung öfters genährt, die Goldkörner von Gottesbegriff, Vergeltung, Fortleben der Seele usw. Man findet sie nicht allein bei den Naturvölkern, sondern auch — und sei es auch oft nur in minimaler Form, verschüttet und mit unedlen Bestandteilen vermischt — bei den rohesten Naturvölkern, *qui sedent „in tenebris et umbra mortis"* (Ps. 106, 10). Auch auf diese senkt sich also ein Strahl Gottes unendlicher Liebe und Barmherzigkeit, welcher es ihnen ermöglicht, zu glauben: *quia Deus est et remunerator sit* (Hebr. 11, 6).

Dann aber haben wir Rechnung zu tragen dem besprochenen, rastlos fortwuchernden, mythenbildenden Volksantrieb, welcher früher in das Labyrinth des Polytheismus sich verirrte, der aber auch jetzt noch eine ergiebige Quelle volksreligiöser Vorstellungen des Aberglaubens und der Magie bildet. Nun muß man sich aber vor Übertreibungen hüten. Die besprochene Veranlagung, die kindliche Vertraulichkeit mit der umgebenden Natur, der Geisteszustand, der den Animismus zeitigte, ist in der niedrigen Volksschicht zweifelsohne nicht allein vorhanden, sondern sogar *à l'ordre du jour*. Aber ein solcher Animismus ist schließlich nur eine primitiv-philosophische Weltanschauung, aus gebrechlicher Wahrnehmung und womöglich noch gebrechlicheren Urteilsschlüssen ins Leben gerufen. Es ist aber noch kein Gottesdienst, keine Religion. Von einem Volkskultus, von richtigen Fetischismus oder Ähnlichem, kann schwerlich die Rede sein, wenn kein höherer Bestandteil anwesend ist. „Le sentiment religieux", schreibt Pater Lagrange, „a sa cause propre, et s'il paraît le plus souvent uni aux conceptions de l'animisme, sie de cette combinaison sont nées les religions polythéistes, il a son objet à lui supérieur à toute la nature: qui est le divin." (La méthode historique, S. 295.) Also mag auch der Maibaum in seinen verschiedenen Formen, in seiner bunten Vielgestaltigkeit, vom Palmenstrauß bis zum Liebesmai, mit dem sprossenreichen Vegetationsdämon zusammenhängen, von einem Baumdienst kann doch kaum, oder kaum mehr, gesprochen werden.

2. Viel stärker als früher wird jetzt die vorhistorische Schicht betont. Diese kommt zwar hauptsächlich bei Wohnungsbau, Kleidung, Ornamentik usw. in Betracht, aber auch religionsgeschichtlich darf man ihre Bedeutung nicht unterschätzen. Ich weise nur auf die als Sonnenräder nach Montelius vorgeschichtlich in weitem Umkreis zu belegenden Speichenradformen mit Mittelstein als Gürtelzier hin, welche in alter mythischer Bedeutung in Südosteuropa noch fortleben.

3. In der historischen Schicht tritt zuerst die Germanische Mythologie in den Vordergrund. Nach dem soeben Gesagten müssen wir eine niedere und eine höhere Mythologie unterscheiden. Neben Animismus im engeren Sinne, d. h. Seelenglaube und eine gewisse Seelenverehrung, blühte ein ausgedehnter Dämonenkultus, der aber als Kultus größten-

teils durch das Erkennen des Höheren und Göttlichen in den Naturkräften bedingt war. So erklären sich also sowohl eine Menge Todesgebräuche (das Öffnen von Türen und Fenstern nach dem Tode, damit, wie man in Schwaben sagt, „die Seele auspfluderen kann"; das Leichenstroh auf den Kreuzwegen; das Heimleuten, eigentlich zur Geisterabwehr bestimmt), als auch die Sage vom Verweilen der Könige und anderer Volkslieblinge in Felsen und Schluchten (Barbarossa, Heinrich der Vogler, Karl der Große *e tutti quanti,* der Glaube an Elfen, Kobolde, Heinzelmännchen, Nixen und an den verfluchten Jäger Hackelberg; an Hexen, Irrlichter, Feuermänner und Spuktiere).

4. Zur historischen Schicht gehören an zweiter und dritter Stelle die Römische Mythologie, der wir höchstwahrscheinlich die Fastnachtsbräuche zu verdanken haben, und die keltische Mythologie, welche den Germanen und anderen die Matronenverehrung schenkte. Aber von weit größerem Interesse ist

5. das Christentum. Als das Christentum in die germanischen Länder gebracht wurde, hat ein Austausch zwischen Kirche und Volk stattgefunden und ohne Bedenken möchte ich behaupten: dieser Austausch besteht noch! Dölger spricht von „einer Auseinandersetzung, welche sich als schroffe Ablehnung kundgeben konnte, aber sich auch in der Form einer unwillkürlichen oder beabsichtigten Anpassung vollziehen konnte: in den Zeremonien religiöser Weihen und des Gottesdienstes, in den vielfach mit der Religion verknüpften Äußerungen des häuslichen Lebens und der bürgerlichen Sitte, und darüber hinaus in der gedanklichen und sprachlichen Ausprägung von Glaubensvorstellungen und Glaubensformulierungen, in der bildnerischen Darstellung von Heilstatsachen, in der Kunst des Hauses, der Grabanlagen und der gottesdienstlichen Räume. Diese Anpassung war am ehesten dann gegeben, wenn man keinen Widerspruch mit der christlichen Glaubensüberzeugung zu befürchten brauchte. Volkstümlich eingewurzelter Brauch wird hier aus der Überlieferung heraus vielfach weitergegeben worden sein, ohne viel Überlegung". (Antike und Christentum I, V.)

Ich möchte hier in Glaube und Lehre einen Unterschied machen. Der doktrinäre Teil kann natürlich nur Einfluß ausüben, nicht untergehen, wenn man den geoffenbarten und transzendenten Glaubensinhalt an und für sich betrachtet. Anders steht es freilich schon mit dem praktisch-liturgischen Teil, der ja auch Einflüsse erdulden kann. Man denke z. B. an die liturgische Kleidung, die aus der römischen Privatkleidung auf negativem Wege entstanden ist. Dafür zeugen auch die christlichen Festlichkeiten, worauf ich gleich noch zurückkommen will. Dafür zeugen kirchliche Gebetsübungen, wie Angelus, Kreuzweg, Rosenkranz, welche zuerst im Volke aufblühten und sich entfaltet haben und später dann von der Kirche genehmigt wurden. Die *Commendatio Animae* war ursprünglich ein Volksgebet. Wo nun aber die Rede ist von Volksreligion, d. h. von den doktrinären Bestandteilen — nicht so, wie sie durch die Kirche in unversehrter Form aufbewahrt und überliefert, sondern so, wie sie vom Volke aufgenommen werden — und auch da, wo von der Glaubenspraxis des Volkes die Rede ist, da dürfen wir Austausch und Wechselbeziehung mit ver-

schiedenen Elementen ohne Vorbehalt annehmen. Man denke auch z. B. an Wallfahrtsort und Wallfahrtspraxis, worüber allein schon eine stattliche volkskundliche Literatur vorhanden ist.

Wir haben es hier mit der überhaupt wichtigen Erscheinung der Christianisierung oder „Kerstening" zu tun. Sie ist verschiedener Art. In einigen Fällen wurden z. B. heidnische Feste, Festbräuche, Volksvorstellungen und Sitten ihres heidnischen Charakters entkleidet und übernommen, so beispielsweise das Fest „Maria Lichtmeß", wie Papst Innozenz III. erklärt. Die meisten germanischen Christbrunnen, die als Taufbrunnen dienten und nicht selten nach dem hl. Bonifatius oder Willibrordus benannt wurden, standen ursprünglich mit dem heidnischen Kultus in Verbindung. Ein schönes Beispiel dieser Art ist auch der uralte Minnetrunk zur Ehre der Götter, der, jetzt durchwegs dem hl. Johannes geweiht, als „Johannissegen" sich einer eigenen kirchlichen Benediktion erfreut. Der Trunk wird am 27. Dezember in der Kirche an der Kommunionbank oder neben dem Altar genossen. Man findet den Brauch für verschiedene Gegenden in Bayern, Tirol und Norddeutschland verzeichnet. Ich selber habe ihn noch für fünf Ortschaften in Süd-Limburg konstatiert. Das Volk entchristlichte diesen Brauch hie und da auch wieder. Nach Zingerle ist in manchen Dörfern keine andere Spur übriggeblieben, als daß jeder „anständige" Mann es als seine Pflicht ansieht, am Johannistag an keinem Wirtshaus vorbeizugehen, ohne einen guten Schluck zu tun. Auch diesen Schluck nennt dann, leider Gottes, das Volk „Johannissegen".

Den eigentümlichsten Fall fand ich in Mélusine XVII, S. 597, verzeichnet. Ich komme hier in das romanische Sprachgebiet. In Largentière wird nach dem Begräbnis auf dem Grabe selbst ein richtiger Leichenschmaus abgehalten, wozu das Nötige von der Familie mitgebracht ist. Der Pfarrer sitzt mit der nächstverwandten Familie zusammen. Nach dem Essen steht der nächste Anverwandte des Verstorbenen auf, nimmt sein Glas und sagt: *à la santé du pauvre défunt!* Dasselbe wird erzählt für die Bretagne; dort wird ein Glas Ziderwein auf dem Grabe ausgegossen. Man weiß, daß in altchristlicher Zeit auch das heidnische *silicernium* christianisiert wurde und als solches — wie uns die Ausgrabungen in San Sebastiano gelehrt haben — den Namen *refrigerium* trug.

Des öfteren ist die *kerstening* nicht von der Kirche ausgegangen, sondern nur geduldet, bisweilen auch vollständig ignoriert. Die Volksphantasie hat ihre Fäden immer weitergesponnen. So wurden aus zufälligen Übereinstimmungen in Art und Beschaffenheit oder aus der Koinzidenz der Festzeiten echte heidnische Mythen einfach auf die Heiligen übertragen. So wurden mythische Züge in die Legenden eingeschaltet. Dadurch ist die heilige Maria in mehr als einer Hinsicht an die Stelle Frija's getreten, so hat Sankt Nikolaus öfters das Wesen des Wodan angenommen. Doch abgesehen davon, muß man immer wieder mit dem unversiegbaren, stets lebenskräftigen, mit christlichem Firniß überzogenen sagen- und aberglaubenspendenden Antrieb des Volkes rechnen. So darf man mit hinreichender Sicherheit behaupten, daß die Attribute und Legenden der hl. Katharina, Lucia und Clara dem Umstand

zu verdanken sind, daß der Name dieser drei Heiligen etymologisch mit dem Begriff „Licht, Reinheit“ in Verbindung steht. Und wenn bei der Valentinskapelle zu Guidesweiler, wie die Zeitschr. des Vereins f. rhein. und westf. Volkskunde XIV, S. 154, berichtet, sich ein Brunnen mit einem wundertätigen Stein befindet, und wenn das Volk der Meinung ist, daß ein heiratsfähiges Mädchen, das nach frommer Andacht in der Kapelle beim Wasserschöpfen auf diesen Stein tritt, bestimmt einen Mann bekommt — so trifft die Kirche hierfür keine Schuld.

III.

Ich komme zum dritten Teil. In letzter Zeit hat sich eine besondere Wissenschaft gebildet, welche den Namen „Religiöse Volkskunde“ trägt. Wir haben gesehen, daß mit diesem Namen nicht ungeschickt nur ein Teil der Volkskunde angedeutet wird, jener etwa, der sich mit der Volksreligion und mit den verschiedenen Elementen, woraus sie zusammengestellt ist, beschäftigt. Die neue Wissenschaft, die ich meine, ist etwas anderes. Sie ist, wie Fr. Niebergall in seiner „Praktischen Theologie“ angibt, ein Ableger der allgemeinen Volkskunde. Sie bildet eine Unterabteilung der praktischen Theologie oder Pastoral; sie beschäftigt sich mit den religiösen Vorstellungen und Gebräuchen, mit den sittlichen Anschauungen und Gewohnheiten des Volkes, um sein Seelenleben mit größerer Frucht erforschen und auf Grund dieses Wissens um so besser seelsorgerisch an ihm arbeiten zu können. Ohne Kenntnis einer bestimmten Volksgruppe, so meint man, ist es oft schwierig, sie gerecht zu beurteilen und in der Seelsorge das gewünschte Resultat zu erzielen. Da wird wohl gesagt: „Das Wort Gottes werde nie leer zurückkommen.“ Man vergißt dabei aber, daß gerade die katholische Kirche sich fortwährend bestrebt hat, das Natürliche im Menschen zu erheben und ihrem Zwecke dienstbar zu machen.

Wir finden auch die Ausdrücke: Geistiges Leben, kirchliches Leben, religiöse Psychologie, Studium der Volksseele usw. Die meisten Forscher aber: Drews, Herzog, Niebergall, van Veldhuizen, Schian usw., bevorzugen den Terminus „Religiöse Volkskunde“; es soll aber die religiöse Psychologie ihr ergänzend zur Seite treten. Sie soll dem künftigen Seelsorger das dunkle Gebiet des empirischen religiös-sittlichen Lebens aufdecken und das Auge für die wirklichen Lebenserscheinungen schärfen (vgl. Herzog, Realenz.[3] 23, S. 751). So lautet jetzt die herrschende Auffassung in Deutschland, England, Schottland, Holland, in der Schweiz und in den Vereinigten Staaten von Amerika.

Das systematische Studium dieser wissenschaftlichen Fragen und Probleme datiert aus dem Jahre 1901, als Prof. P. Drews die erste Nummer der Monatsschrift für die kirchliche Praxis mit einem Aufsatze „Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe der praktischen Theologie“ eröffnete, worin er seinen Plan entfaltete und die Bedeutung der religiösen Volkskunde knapp auseinandersetzte. Seitdem erblühte in den genannten Ländern eine reiche Literatur über dieses Studium; ich kann aber nicht umhin, zu bemerken, daß auf diesem Gebiete — ich spreche nicht von der religiösen Psychologie — die Katholiken hinter den Protestanten weit zurückgeblieben

sind. Es gibt allerdings, um hier nur von Deutschland zu reden, einzelne Aufsätze in „Pharus", „Kirche und Kanzel", „Jugendpflege", „Theol.-Praktische Monatsschrift" usw., es gibt vor allem die schönen Büchlein von Pfarrer Jos. Weigert in Mockersdorf („Bauernpredigten", „Des Volkes Denken und Reden", „Das Dorf entlang", „Religiöse Volkskunde"), aber diese Büchlein sind doch wohl zu volkstümlich gehalten, ganz abgesehen davon, daß Weigert nur von den Bauern redet. Wir haben doch auch mit Seelen der Arbeiter, mit Fabriksarbeitern insbesondere zu tun; dann kommen die sogenannten kleinen Leute, der Bürgerstand usw.

Es sind für die Arbeitsweise der „Religiösen Volkskunde" hauptsächlich drei Methoden vorgeschlagen worden. Die sogenannte amerikanische oder statistische Methode will durch Fragebogen die religiöse Gesinnung einer bestimmten Gegend statistisch untersuchen. Die deutsche Methode ist vor allem von Niebergall angewandt. Sie geht darauf aus, allgemeine Typen festzustellen, um dadurch die Einordnung der einzelnen religiösen Menschen oder Gruppen zu erleichtern. Die induktive Methode sondert von mehreren Einzelpersonen das Übereinstimmende, von vielen Individuellen das eine Allgemeine ab.

Ich erwähne hier noch die holländische Methode, die Prof. Waterink eingeführt hat, der die deutsche Methode mit der induktiven verbinden möchte, um die Gefahr der Subjektivität auszuschließen. Eine gute Übersicht über diese Methoden findet man in einem Aufsatze über die religiöse Volkskunde von Dr. Meertens im *Donum Natalicium*—Schrijnen, S. 877 ff. Dort ist auch die einschlägige Literatur angegeben.

Welche Methode man nun auch anwenden mag, jedenfalls müssen folgende Punkte berücksichtigt werden: 1. Naturanlage und Volkscharakter; 2. der sittliche Bestand; 3. der religiöse Bestand. In gedrängter Kürze lasse ich hier zu diesen Punkten einige Notizen folgen:

1. Geographische, historische, rassische und völkische Verhältnisse. Man muß z. B. wohl unterscheiden zwischen germanischer und romanischer, zwischen nördlicher und südlicher Frömmigkeit. Aber innerhalb des Germanischen haben wir noch — in Holland z. B. — das heitere Fränkische mit seinem keltischen Einschlag, das reservierte, kantige, düstere, etwas berechnete Sächsische, das durch die Düsterheit und Geschlossenheit des Hallehauses wohl teilweise beeinflußt ist, und das festentschlossene, zu Starrsinn geneigte Friesische. Dabei gibt es nun wieder Nuancen: der Graafschapper (Zutfener Sachse) ist freigebiger, gutherziger, wohl wegen der fränkischen Nachbarschaft; der Tucker (Overyssel) ist argwöhnisch und Argwohn weckend; der Veluwenaar geht entschieden in mystische Richtung, was zu den stimmungsvollen Heideländern vorzüglich paßt. Es ist eigentümlich, daß wir diesen mystischen Zug auch in der Provinz Zeeland antreffen. Pastor v. Dijk gab in De Reformatie (VIII, 234 ff.) eine merkwürdige Skizze des friesischen Charakters und zeigte, wie der Friese mit dem kühlen, klaren Verstand die pathetische Predigt nicht liebt, und wie dieser Charakter öfters in Eigendünkel und Oberflächlichkeit ausartet. Daneben ist aber doch der Sinn auf das Ideelle gerichtet. So erklärt es sich, daß er für sein eigenes Volk mit

seiner eigenen Sprache leidenschaftlich schwärmt, aber auch für Sozialismus und Temperenzbewegung sich begeistern kann. So liebt er auch den Glanz der christlichen Feste.

Neben den landschaftlichen und ethnologischen Verhältnissen muß natürlich auch die soziale Lage der Menschen Berücksichtigung finden. „Der schwäbische Bauer ist Pietist", schreibt Drews, „der schleswig-holsteinische gar nicht; der Industriearbeiter in Bayern ist religiös anders organisiert und gerichtet als der Industriearbeiter in Berlin." Auch ist es ein großer Unterschied, ob eine Schicht in steter Berührung mit der Natur oder mit dem technischen, mechanischen, maschinellen Leben ist. Hierzu fügt sich natürlich der individuelle Einfluß von Alter, Geschlecht, Temperament und Naturanlagen anderer Art.

2. Der sittliche Bestand. Die Macht der Gewohnheit ist namentlich auf dem Lande sehr stark. Ländlich-sittlich ist eigentlich das, was alle tun. Das kann seinen Vorteil, aber auch seinen Nachteil haben. Es ist Sache des Seelsorgers, zu erforschen, welche herkömmlichen Anschauungen als hemmende Einflüsse der Durchwirkung der christlichen Moral im Wege stehen. Dr. Beks hat z. B. in einem schönen Aufsatz darauf hingewiesen, in welcher Hinsicht die herkömmliche „Moral" in der holländ. Provinz Drenthe von der Lehre Christi abweicht. Auch ist auf die Gruppenmoral zu achten. So wie die Moral der Arbeiter die Moral der Entrechteten ist, meint Pfarrer Weigert, so ist die Moral der Bauern die Moral der Besitzenden. Der Bauer ist in seiner ganzen Lebensanschauung ein Wirklichkeitsmensch. Darauf hat man als Seelsorger zu achten, nicht etwa um seinen Auffassungen beizupflichten, sondern um diese zu verstehen und in die richtigen Bahnen zu lenken. Tugend ist ihm vor allem Tüchtigkeit zur Arbeit. Sünde dagegen ist ihm ganz besonders jede Verschwendung („Das ist Sünde und Schand", sagt er, wenn einer ein Brot wegwirft), und im allgemeinen nur die äußere, tatsächliche Übertretung der Gebote Gottes und der Kirche im Werke. Die ehelichen Rechte werden häufig vor der Trauung gewährt, weil dem Bauern die Hauptsache der Hoferbe ist, und, sagt er, „man kauft die Katz nicht im Sack". Zu solcher Auffassung kommt noch die Unsitte des Nachtfreiens und Fensterlns, das auch in Holland auf der Insel Texel noch fortlebt und da *kweesten* genannt wird, mag auch die Gemeinschaft sich verpflichtet fühlen, darüber die Aufsicht zu führen.

3. Ich komme zum religiösen Bestand, besonders des völkischen Glaubenslebens. Dieser Bestand hat seine Eigenart. Die ungebildete Volksschicht ist nicht in derselben Weise fromm wie die gebildete, und wiederum der Bauer anders als der Fabrikarbeiter oder Taglöhner. Der eine liebt mehr Gemüt und Phantasie, der andere ist mehr rationell eingestellt. Es handelt sich also für den Seelsorger vor allem darum, sich die verschiedenen Bestandteile recht klarzumachen, woraus die Religiosität des Volkes aufgebaut ist. Das dürfte nach dem, was ich vorhin ausführte, nicht mehr besonders schwer sein. Man soll eben anknüpfen an dasjenige, was besteht und das Verkehrte auf gute Bahnen lenken. „Man kann nicht in die Luft bauen", sagt Weigert.

a) Ein Grundstock an religiöser Bildung fehlt nimmermehr, besonders wenn der Betreffende aus dem Bürger- oder Bauernstande stammt. Der Gottesgedanke beherrscht ja noch das Alltagsleben, wie die Ausdrücke: „Gottes Schickung", „im Namen Gottes", „Grüß Gott", „Vergelt's Gott" und andere beweisen. Der Glauben ist für den Mann aus dem Volke eine Notwendigkeit, eine Lebensbedingung. Weiter sind sicher ein festes Gottvertrauen, ein lebendiger Vergeltungsgedanke usw. vorhanden.

b) Aber hart daneben wuchert der Aberglaube, der nicht selten sich mit einem kirchlichen Mäntelchen umhüllt, wie ich soeben ausführte. So sind z. B. die sogenannten „Himmelsbriefe" (wer diesen Brief besitzt, wird nicht verbrennen, wird nicht im Kriege fallen usw.) in den Augen des Volkes mit dem Glauben durchaus vereinbar. So auch, um noch ein romanisches Beispiel zu nennen, die uns von Rolland mitgeteilte (Mélusine VI, 32) *Quarantaine de Marie Madeleine.*

Le chemin du Paradis — N'est ni plus grand ni plus large
Qu'un cheveu de la tête — de sainte Marie Madeleine.

Bis hieher wäre nichts zu beanstanden. Dann geht es aber weiter:

Les ci qui diront la sainte quarantaine — de Ste Marie Madeleine
Au Paradis iront. — Les ci qui n'la diront
En chemin noir iront.

In manchen Einzelfällen ist es schwer zu entscheiden, ob wir es beim Aberglauben mit Elementar-Animismus oder mit Derelikten zu tun haben. Ich habe diesen Punkt schon besprochen und gestatte mir nur noch einige Belege.

Da haben wir zunächst einmal den Festkalender, den Volksfestkalender, die Volksheortologie, nach nicht-christlicher Vorlage zugeschnitten. Allerdings, Fest tage waren ursprünglich unbekannt, man kannte nur Fest zeiten, Hochzeiten, wie wir gesehen haben. Und diese Zeiten waren eigentlich die vier großen Opferzeiten: zwei im Winter, eine im Frühling und eine im Sommer. Um diese Opferzeiten gruppierten sich die einzelnen Festlichkeiten. Die vom Martinitag gehören zum ersten, die von St. Barbara, Nikolaus, Lucia, Thomas (21. Dezember), Weihnachten bis Dreikönige zum zweiten oder Mitwinterfest, auch Julfest, Zwölf Nächte usw. genannt. Der zum Frühlingsfest gehörige Maibaum als Symbol des jungen, sprossenden Lebens ist vielfach umgestaltet. Er wurde zum Erntemai, zum Liebesmai, zum Brautmai, endlich zur kleinen Maistange für Kinder, holländisch *Palmpaasch,* welche mit vielen Geschenken geziert am Palmsonntag zur Kirche getragen und dort gesegnet wird. Es kommt dann Ostern mit Osterei und Osterfeuer: ein Frühlingsfeuer zur Förderung der Fruchtbarkeit. Dem Pfingstfest mit dem Pfingstlümmel und der Pfingstbraut folgt dann vor allem Sankt Johannis (24. Juni), der große Tag des Mitsommerfestes mit seinem Opferschmaus und Opferfeuer, Feiern, die heute zum Teil mit Petrus und Paulus (29. Juni) in Verbindung gebracht werden. Bekannt ist auch der Spuk der Johannisnacht. Der Johannistau heilt Augenleiden. Ich erwähne noch Mariä Himmelfahrt mit dem Kräutersegen.

Auf demselben synkretistischen Boden erblühten auch die Heiligenlegenden, deren ich einige erwähnt habe. In Bayern ist Sankt Leonhard ein mächtiger Beschützer des Viehs und des Ackerbaues geworden. Auch in Tirol ist er der große, wundertätige Helfer, wenn Kinder und Haustiere krank sind. Die Erklärung dafür findet sich leicht, wenn man bedenkt, daß dieser Heilige aus Frankreich stammt, wo er auch den Namen Liénard trug (vgl. deutsch Liehnhardt, Lehnhardt). Deshalb glaubte man, daß er von Krankheiten heilen, entbinden *(lier)* könne. Sein Kult ist durch die Zisterzienser nach Deutschland gebracht. Das ist etymologische Volkskunde, die wir auch bei der Verehrung von Sankt Klara, Lucia und Katharina schon zu Rate zogen.

Manchmal auch beruht ein charakteristischer Zug in der Verehrung eines Heiligen auf zeitlicher Koinzidenz. So erwähnt Gaidoz, daß am ersten Sonntag der Fastenzeit (*la fête des Brandons)* die jungen Leute in Hangest-sur-Somme abends mit Fackeln umherlaufen und singen:

Saint Christophe
Envoyez nous de grosses (pommes)
Des tiots cafignons (de petits trognons de pommes)
Pour manger en saison.

Das Fackeln an diesem Tage ist allgemein-folkloristisch; der Tag heißt sogar Fackelsonntag. Das Fackeln soll den Obstbau fördern. Wir haben es hier mit einem Reinigungs- und folglich Fruchtbarkeitsritus zu tun. Aber Sankt Cristoffel? Er wird damit in Verbindung gebracht, weil an seinem Festtage (25. Juli) oder doch etwa um diese Zeit die ersten Äpfel reifen. In ähnlicher Weise verbindet man in Holland die Reife der Brombeeren mit der „warmen Lieben Frau" (die „kalte" ist 8. Dezember).

Ich sprach soeben von einem „synkretistischen Boden". Aber nach all dem, was ich gesagt habe, ist es doch wohl zur Genüge klar, daß hier das Christentum unbestritten führende Rolle hat und im Herzen des Volkes den Boden für die gute Lehre bereit hält. Das tagtägliche Leben des Volkes ist in mancher Hinsicht immer noch von christlichen Elementen getragen, gesättigt und durchsonnt. Ich denke an die überaus große Fülle von Volkslegenden, diese reizenden Kinder der Volksphantasie, die sich zahllos im Volksfestkalender und Volkswetterkalender erhalten haben. Ein Beispiel: Im Anfang des Novembers gibt es immer einige herbstsonnige, heitere Tage. Das ist dann der Martinssommer. Die Volksphantasie setzt sich an die Arbeit und spinnt folgende reizende Legende: Zur Strafe für seine Wohltätigkeit wurde Sankt Martin nackt an einen Baum gebunden, um gegeißelt zu werden. Da begann er zu frieren. Der gute Gott aber hatte Mitleid mit seinem treuen Diener und schickte ihm einen Sonnenstrahl. Seitdem muß es um diese Zeit im Spätherbst immer einige schöne Tage geben.

c) Nun noch ein Wort über den rein christlichen Glaubensbestand. Man findet ihn in so manchen naiven volkstümlichen Formeln und Gebräuchen, die als schöne Erbschaft von frommen Eltern auf ihre Kinder übergehen. Das Schöne an diesem Bestand ist eben, daß er aus dem Familienleben stammt. Nach der Geburt gibt der Vater dem Kinde seinen Segen.

Sterben die Kinder nach der Taufe, so werden es Engelein und das Volk nennt die Friedhofecke, wo die nach der Taufe gestorbenen Kinder begraben sind, den „Engelgarten". Kindersegen ist auf dem Lande durchgehends noch in Ehren. Ein böhmisches Sprichwort sagt so schön: „Je kinderreicher eine Mutter ist, um so mehr Sprossen hat ihre Himmelsleiter". Das Taufkleid wird in der Familie sorgfältig aufbewahrt und von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben. Der erste Kommuniontag ist ein Familienfest in des Wortes schönster Bedeutung. Allgemein ist oder war es Sitte, daß der Erstkommunikant, bevor er zur Kirche geht, die Eltern um Segen und Verzeihung bittet. Die Braut wird in die Hausgemeinschaft aufgenommen „im Namen des Herrn". Das Haus der jungen Eheleute wird eingesegnet; das Kreuzbild hängt oberhalb des Schornsteinmantels. Fromme Wandsprüche zieren die Zimmerwände, etwa mit der Aufschrift: „Gott sieht uns", oder „Hier wird nicht geflucht". Auf der Innenseite der Schranktüre ist ein Haussegen angebracht. Darauf steht ein Gebet, das man bei Unwetter betet. Beim Gewitter wird auch die geweihte Kerze angezündet. Neben der Türe hängt ein Weihwasserbecken mit geweihtem Palm. Vor und nach Tisch wird gebetet; der Vater oder das jüngste Kind betet vor. Des Abends betet die ganze Familie samt dem Gesinde gemeinsam den Rosenkranz und einige Vaterunser für die armen Seelen. Die Mutter lehrt die Kinder ihr Morgen- und Abendgebet. Ein reizendes Gebet dieser Art finde ich für Amiens verzeichnet (Mél. I, 464):

Mon petit Jésus, bonjour,
Mes délices, mes délices,
Mon petit Jésus, bonjour,
Mes délices et mon amour.
J'rêvé cette nuit
Que j'étais au Paradis,
La nuit m'a trompé;
D'un si grand mensonge
Mon âme est attristé.

Aber weit schöner noch ist ein Abendgebet, das ich in stark geänderter und gekürzter Form im Französischen und dann ursprünglicher im Holländischen gebe. Es ist über ganz Westeuropa verbreitet und wird schon in einer Spruchsammlung aus dem 15. Jahrhundert als ein altes Gebet verzeichnet:

Au soir m'allant coucher
Je trouve trois anges à mon lit couchés:
Un aux pieds, deux au chevet.
La bonne vierge Marie au milieu.
Qui me dit
Que je m'y chouchis
Que rien ne doutis.
Le bon Dieu est mon père
La bonne Vierge est ma mère,
Les trois apôtres sont mes frères,
Les trois Vierges sont mes sœurs.
's Avonds als ik slapen ga
Volgen mij veertien engeltjens na
Twee aan mijn hoofdeind
Twee aan mijn voeteind
Twee aan mijn linkerzij,
Twee aan mijn rechterzij,
Twee die mij dekken,
Twee die mij wekken,
Twee die mij wijzen
Naar 's hemels paradijzen.

Das Brot wird genossen als eine Gabe Gottes. Darum drückt die Hausfrau mit dem Daumen ein Kreuzlein in den Teig, wenn es gebacken wird. Darum macht sie auch mit dem Messer ein Kreuz an der Unterseite des Brotes, bevor sie es anschneidet. Auch soll kein Brosamen verlorengehen. Darum geschahen Saat und Ernte früher erst, nachdem man gebetet hatte. In Schlesien sprach man bei Beginn der Pflug- und Säarbeit: „Ich ergreife Pflug

und Samen, um zu bauen dieses Land. Du, treuer Gott, ach, streue aus Gnade du deinen Segen mir herab, damit meine Arbeit wohl gelinge und das Feld mir hundertfältige Frucht bringe: das walte Gott." Am Rhein zog der Bauer nach dem Säen seinen Hut: *„Mi Gott, ich han et menge gedan, du nu och et denge."* Und wenn die Saat aufwächst, steckt der Bauer unter Gebet je einen Palmzweig auf die vier Ecken seines Ackers.

Bei Krankheit unternimmt die Nachbarschaft vor oder nach dem Versehen des Kranken einen Bittgang. Am Sterbebett brennt die geweihte Kerze. In die gefaltenen Hände des Verstorbenen drückt man Kruzifix oder Rosenkranz. Auf dem Grabhügel aber steht unter dem Kreuz die weiße Rose, die aus den Tränen Maria Magdalenas aufgeblüht sein soll.

Leider ist von diesen Belegen christlicher Volkskunde schon vieles verlorengegangen. Aber sie sind immer noch genügend zahlreich, um als Grundlage für weitere Belehrung zu dienen. Der große Feind dieses religiösen Bestandes ist die moderne Hochkultur. Vieles ist ihr schon zum Opfer gefallen; vieles ist scheinbar unwiderruflich zum Tode verurteilt. Was von der religiösen Volkskunde gilt, das gilt auch von der Volkskunde, vom Volkstum allgemein. Doch mögen auch die alten Formen in Trümmer fallen — man bedenke, daß es öfters unmöglich ist und hie und da auch unrichtig wäre, den Lauf der Dinge aufzuhalten — es wird die Aufgabe derjenigen sein, welche die religiöse Volkskunde im Interesse der kirchlichen Praxis verwerten wollen, daß das Alte sich in neue Formen gieße, daß der Geist des lebendigen Glaubens nicht verdorre und neue Blüten zum ewigen Heil ersprießen lasse.

Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern.

Ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie.

Von Univ.-Doz. Dr. Fritz Röck, Direktor des Museums für Völkerkunde in Wien.

Inhalt.

1. Vorwort (S. 255—257).
2. Grundsätzliches über Ortung (S. 257—261).
3. Stoff (S. 261—302).
   a) Symbolische Farbenreihen.
   b) Symbolische Gestaltenreihen.
4. Kulturhistorische Gesetze der Ortung (S. 302).
5. Schluß.

1. Vorwort.

Im Vorworte zu seiner beachtenswerten Abhandlung „Planetenreihen" schreibt der bekannte Königsberger Gelehrte Ferdinand Bork[1]: „In der Ethnologie ist die Kulturkreislehre zum Siege gelangt. Die Vertreter dieser Richtung haben damit recht, daß sie Kulturwanderungen annehmen, aber sie haben es verabsäumt, den Anschluß an die alten Hochkulturen zu suchen, von denen solche Wanderungen ausgegangen sind, und gerade darauf kommt es an." Diese den Kulturkreisforschern gemachte Ausstellung hat eine gewisse Berechtigung insoferne, als die Vertreter der Kulturkreislehre ihr Hauptaugenmerk zunächst grundsätzlich auf die ethnologisch altertümlichsten Kulturen der Menschheit richten. Diese, die sogenannten Urkulturen stehen denn auch im Vordergrunde des Interesses der Kulturkreisforscher. Wenn wir gerecht sein wollen, so müssen wir aber auch dankbar anerkennen, daß die von den ethnologisch altertümlichsten Kulturen aus zu den Primär- und Sekundärkulturen fortschreitende Forschungsrichtung der kulturhistorischen Ethnologie auch ihre unleugbaren Vorzüge gegenüber anderen Forschungsrichtungen aufweist. Dank dem Weitblicke des hervorragendsten Vertreters der Kulturkreislehre, des international anerkannten Gelehrten P. Wilhelm Schmidt, S. V. D., wurden andere Aufgaben der wissenschaftlichen Forschung zunächst zurückgestellt, um vorerst den Kulturbesitz der im raschen Aussterben begriffenen Wildvölker aufzunehmen und so die für die Kulturgeschichte der Menschheit sonst unwiderbringlich verlorengehenden Kenntnisse von den Kulturgütern der von europäischer Zivilisation noch unberührten kleinen Restvölker für die Wissenschaft zu retten, solange es überhaupt noch Zeit ist. Die damit verbundenen großen Opfer und die namhaften wissenschaftlichen Erfolge der durch die Initiative P. W. Schmidt's ausgesandten Forschungsexpeditionen zu den sogenannten Urvölkern wiegen sicherlich gewisse Mängel, welche der Kulturkreislehre noch anhaften, vielfach auf. Dadurch, daß sich

[1] Zeitschrift für Ethnologie, 59. Jahrg., S. 153.

die Vertreter der ethnologischen Kulturkreisforschung der dringlichsten Aufgabe zuerst widmen, ist es nur begreiflich, daß manche, bei den primitivsten Stämmen noch in den Anfängen der Ausbildung stehenden Ausdrucksformen der geistigen Kultur entweder übersehen oder zu wenig beachtet wurden. Eine natürliche Folge davon ist z. B. die Tatsache, daß die Erkenntnisse der mathematischen und technischen Chronologie unbeachtet blieben, weil diese Hilfswissenschaft der Kulturgeschichte meist nur bei Völkern, welche im Besitze einer wirklichen Schrift und einer geschriebenen Geschichte waren, Erfolg verspricht. Bei schriftlosen Völkern dagegen versagt bekanntlich auch die mathematische und technische Chronologie vielfach ganz. Hier soll nun die kulturhistorische Chronologie zu Hilfe kommen und ergänzend einsetzen. Dieser ethnologische Hilfswissenszweig soll den Ethnologen in den Stand setzen, auch bei schriftlosen Volksstämmen chronologische Gesichtspunkte zu finden, den Anschluß an die alten Hochkulturen zu gewinnen, längst verschüttete Kulturschichten aufzudecken, die Lagerung der lokalen Kulturschichten leichter erkennen und alte Kulturbeziehungen nachweisen zu können.

Meinem eigenen Studiengange entsprechend, der vom Studium der Hochkulturen der Alten Welt zur Amerikanistik und zur Ethnologie führte, habe ich die rückschauende Forschungsrichtung eingeschlagen, die mir den Weg von den Hochkulturen zu den Halb- und Primitivkulturen wies. Der allgemeine Begriff der „Geschichte“ und der etymologische Zusammenhang des deutschen Wortes „Geschichte“ mit „Schichte“ sagte mir, daß die von den Hochkulturen ausgehende kulturhistorische Ethnologie ihr Hauptaugenmerk auf die Erfassung der zeitlichen Tiefe, d. h. die Abfolge der Kulturschichten und erst in zweiter Linie auf die räumliche Verbreitung, d. h. auf die großen Kulturkreise der Erde zu richten hätte. Damit war mir der Weg vorgezeichnet: Es galt zunächst durch Analyse des Kulturbesitzes der alten Kulturvölker, besonders ihres geistigen Besitzes, die örtliche Lagerung der verschiedenen Kulturschichten festzustellen, die zu einer bestimmten Kultureinheit vereinigten Komponenten von einander zu sondern, mit Hilfe der historischen Chronologie und der ihr zu Hilfe kommenden vergleichenden Ortungskunde das Alter der übereinander lagerndern Schichten zu bestimmen und allfällige Spuren alter Kulturbeziehungen zu lesen. Die planmäßige Verfolgung dieser Spuren läßt den Weg alter Kulturbewegungen, ihre Ausgangspunkte und Verbreitungsrichtungen sowie die Phasen der Kulturwanderungen in den einzelnen Kulturperioden erkennen. Die Methode dieser kulturhistorischen Forschungsrichtung, die ich als Kulturschichtenforschung oder nach dem Vorgange von Ferdinand Bork als Kulturstratigraphie bezeichnen möchte, ist zunächst die analytische, später die synthetische Methode. Die logische Verbindung beider Methoden ermöglicht erst die Lösung der gestellten schwierigen Aufgabe. Bekanntlich hat W. Goethe einmal gesagt: „Analysis und Synthesis, Induktion und Deduktion, beide zusammen machen wie Aus- und Einatmen das Leben der Wissenschaften aus.“

Wie sich die beiden geisteswissenschaftlichen Forschungsmethoden gegenseitig ergänzen und berichtigen, so scheint mir auch eine gegenseitige Ergänzung der beiden kulturhistorischen Richtungen der Ethnologie, der

Kulturkreislehre und der Kulturschichtenlehre eine Notwendigkeit zu sein, die nicht umgangen werden darf. Da beide Richtungen demselben Ziele, der Erforschung der Kulturen der Menschheit zustreben, so müssen die nicht auf bloßen Konstruktionen beruhenden, sondern wirklich gesicherten Ergebnisse der einen Forschungsrichtung auch der anderen zugute kommen. Wenn dabei einzelne Mängel zu beseitigen, Fehler zu berichtigen, Lücken auszufüllen sind, so erhöhen solche Korrekturen oder Ergänzungen sicherlich den wissenschaftlichen Wert der betreffenden Forschungsrichtung im besonderen und der kulturhistorischen Methode der Ethnologie im allgemeinen.

Die folgenden Darlegungen haben den Zweck, zu zeigen, daß die Kulturschichtenlehre mit Hilfe der kulturhistorischen Chronologie oder, wie ich sie nennen will, der vergleichenden Ortungskunde, in der Lage ist, alte Kulturbeziehungen zu erkennen und nachzuweisen, die ohne die kulturstratigraphische Methode völlig unerkannt bleiben und irrtümlicherweise als Elementargedanken im Sinne Adolf Bastian's oder als ethnologische Konvergenzen im Sinne Felix von Luschan's angesprochen würden.

2. Grundsätzliches über Ortung.

Bevor ich konkrete Beispiele anführe, ist es notwendig, einige allgemeine Erörterungen über das Thema „Ortungskunde" vorauszuschicken. Der Ausdruck „Orientierung" wird in wissenschaftlichen Werken bald im engeren, wörtlichen Sinne in der Bedeutung der Richtungnahme nach Osten, bald im weiteren Sinne als Bezeichnung des allgemeinen Begriffes des Sichzurechtfindens gebraucht und bezieht sich zunächst auf den Raum, in übertragener Bedeutung auch auf die Zeit. Um die durch den Doppelsinn dieses Wortes immer wieder entstehenden Mißverständnisse zu vermeiden, verwende ich grundsätzlich die Bezeichnungen „Ostung" und „Ortung". Erstere Bezeichnung ist bereits längst in der Geschichte der christlichen Baukunst, beide im deutschen Funkspruchwesen geläufig [2].

Unter Ostung versteht man die ausdrückliche Einstellung oder Richtungnahme nach Osten, unter Ortung die Orientierung in Raum und Zeit im allgemeinen. Die Hilfswissenschaft, welche die Erforschung der zur Ortung in Raum und Zeit gehörigen Vorstellungen, Darstellungen und Instrumente zum Gegenstande hat, bezeichne ich als vergleichende Ortungskunde.

Ein grundlegender Ausschnitt aus der vergleichenden Ortungskunde handelt von den in Überlieferung, Kunst und Brauchtum verschiedener Völker und Kulturen auftretenden Reihen, bildlichen Darstellungen und Instrumenten, an welche sich die Orientierung in Zeit oder Raum oder die Einteilung von Zeit-, Raum- oder Himmelskreisen knüpft. Hieher gehören z. B. die Zuordnung von Elementen, Tieren, Pflanzen, Bäumen, Edelsteinen, Metallen, Farben, Temperamenten, menschlichen Körperteilen, Göttern, Zahlen u. a. Zu den Himmelsrichtungen oder zu bestimmten Zeitkreisen (Stunden, Tage, Wochen, Monate, Jahre), ferner Planetenreihen, Tierkreise, Mondhäuser und

[2] Die Kenntnis von letzterem verdanke ich dem bekannten Kartographen Karl Peucker.

Dekanreihen, Tagesnamenreihen sowie Zahlen-, Welt- und Kalenderbilder (Arithmogramme, Kosmogramme, Chronogramme)[3]. Die hier in Frage kommenden Reihen, Bilder und Instrumente fasse ich unter den allgemeinen und eindeutigen Bezeichnungen: Ortungsreihen, Ortungsbilder und Ortungsmittel zusammen. Die weiter unten angeführten Beispiele sollen zeigen, daß die Kenntnis solcher Ortungsreihen und Ortungsbilder und ihrer Ablesungsmöglichkeiten für die kulturhistorische Ethnologie und Archäologie von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind.

Die einfachsten Ortungsbilder sind das die vier Himmelsrichtungen versinnbildlichende Zweiachsensystem oder das sogenannte Windkreuz und die aus einem Achtstrahlenkreuze gebildete achtteilige Windrose. Namenreihen, deren einzelne Glieder den Richtungen des Windkreuzes oder der Windrose zugeordnet sind, stellen die zugehörigen Ortungsreihen dar.

Im folgenden sollen zunächst jene Ortungsreihen besprochen werden, denen das sogenannte Windkreuz zugrunde liegt. Bei jeder solchen Ortungsreihe sind folgende Punkte zu beachten:

1. Die Ortungsfolge.
2. Die Ausgangsrichtung oder der Anfang der Ortungsreihe.
3. Der Drehungssinn (Turnus).

Es können drei Arten von Ortungsfolgen unterschieden werden:

a) Die Kreuzfolge, d. h. diejenige Aufzählung, bei der die einzelnen Ortungsgestalten oder Ortungssinnbilder je zweier gegenüberliegender Himmelsrichtungen unmittelbar aufeinanderfolgen (West-Ost-Süd-Nord oder Ost-West-Nord-Süd).

b) Die Gleichlauffolge, d. i. die Aufzählung der Ortungssinnbilder je zweier benachbarter Himmelsrichtungen nacheinander (z. B. Nord-West-Ost-Süd oder West-Nord-Süd-Ost).

c) Die Rundlauffolge, d. i. Aufzählung der Ortungssinnbilder in ihrer natürlichen Aufeinanderfolge entlang dem Horizontkreise.

Die kulturhistorisch wichtigste Gruppe der Ortungsfolgen ist die Gruppe der Rundlauffolgen. Bei dieser Gruppe ist außer der Ausgangsrichtung noch der Drehungssinn oder Turnus zu beachten. Der Drehungssinn ist, je nachdem er von Ost nach West oder aber von West nach Ost gerichtet ist, ein ostwestlicher oder ein westöstlicher.

Der ostwestliche Turnus, ausgedrückt durch die Formel: Ost-Süd-West-Nord, folgt der täglichen scheinbaren Bewegung der Sonne, des Mondes und der Sterne von Ost nach West. Dem ostwestlichen Turnus liegt also die Beobachtung zugrunde, daß Sonne, Mond und Sterne täglich im Osten auf- und im Westen untergehen. Bekanntlich ist die dieser Beobachtung zugrunde liegende Bewegung der Himmelskörper nur eine scheinbare, da sich in Wirklichkeit die Erde in 24 Stunden von West nach Ost einmal um ihre eigene Achse dreht. Die Ortung mit ostwestlichem Turnus ist entweder als Ortung

[3] F. Röck, Zahlen-, Welt- und Kalenderbilder. Ein Beitrag zur vergleichenden Ortungskunde. Mannus, Zeitschrift für Vorgeschichte, 1929.

im Tageskreise oder als Ortung im Tageskreise mit Übertragung auf den Himmels- und Jahreskreis anzusehen. Im folgenden wird die Ortung mit ostwestlichen Turnus allgemein als Sonnen- und Sternortung bezeichnet.

Ortungsreihen, welche den westöstlichen Turnus zeigen und die allgemeine Formel West-Süd-Ost-Nord haben, gründen sich entweder auf Ortung im Monatskreise (Mondortung) oder auf Ortung im Himmels- und Jahreskreise (Sonnenortung), je nachdem die monatliche Bewegung des Mondes oder die jährliche Bewegung der Sonne durch den Tierkreis vorausgesetzt ist.

Zum Verständnis der Begriffe Mondortung und Sonnenortung ist es notwendig, sich die astronomischen, bzw. mathematisch-physikalischen Elementarkenntnisse kurz vor Augen zu führen. Den Ausgangspunkt für den Begriff der Mondortung bildet die wirkliche monatliche Bewegung des Mondes, welche von West nach Ost fortschreitet, indem der Mond täglich etwa 13 Grad weiterrückt, also gegen die Richtung des täglichen Umschwunges des Himmels und in der Zeit von 27 Tagen 7 Stunden 43 Minuten 11·5 Sekunden den Tierkreis durchläuft. Wenn z. B. der Mond mit einem bestimmten Fixstern heute zu gleicher Zeit aufgeht, im Meridian kulminiert und untergeht, so geschieht das morgen schon nicht mehr. Er hat sich von diesem Stern nach Osten zu entfernt und kulminiert im Vergleich zu diesem ungefähr 50 Minuten später. Diese Entfernung nimmt mit jedem Tage gleichmäßig zu und täglich sieht man den Mond bei neuen Sternen stehen. Verfolgt man diese Bewegung längere Zeit und achtet man auf die Sterne, an denen er während dieser Zeit vorübergeht, so findet man erstens, daß der Mond ungefähr innerhalb eines Monats wieder zu demselben Fixsterne zurückgekehrt ist und zweitens, daß die in dieser Zeit beschriebene Bahn nahezu mit der Ekliptik zusammenfällt. Demnach durchläuft der Mond etwa innerhalb eines Monats (genauer eines siderischen Monats) die Sternbilder, an welchen die Sonne innerhalb eines Jahres vorübergeht [4].

Zum Verständnis des Begriffes Sonnenortung muß man sich die jährliche Bewegung der Sonne vergegenwärtigen. Beachtet man kurz nach Sonnenuntergang eine bestimmte Sterngruppe, die gerade am Osthimmel erscheint, so bemerkt man, daß die einzelnen Sterne täglich um etwa vier Minuten früher aufgehen und daß die Sonne immer weiter nach Osten zurückbleibt, daß sie also in der Richtung von West nach Ost an den Sternen vorübergeht. Der Turnus der Sonnenortung im Himmels- und Jahreskreise ist also derselbe, wie der Turnus der Mondortung im Monatskreise, nämlich West-Süd-Ost-Nord.

Ich lasse hier die schematischen Zeichnungen folgen, welche die oben aufgezählten Ortungsfolgen der Mondortung verdeutlichen sollen. Die den Zeichnungen zugrunde gelegte Orientierung ist die astronomische. Man hat sich also die einzelnen Himmelsrichtungen wie auf einer Sternkarte über seinem Haupte zu denken in der Weise, daß Süden vor (auf der Zeichnung oben), Norden hinter (auf der Zeichnung unten), Westen rechts und Osten links von dem Beschauer gelegen ist.

---

[4] M. Geistbeck, Leitfaden der mathematisch-physikalischen Geographie. 9. Aufl., Freiburg i. B. (Herder & Co.) 1888, S. 6.

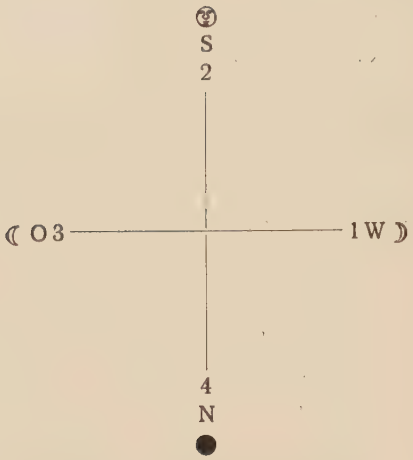


Abb. 1: Turnus der Mondortung, Ortungsfolge *a*.

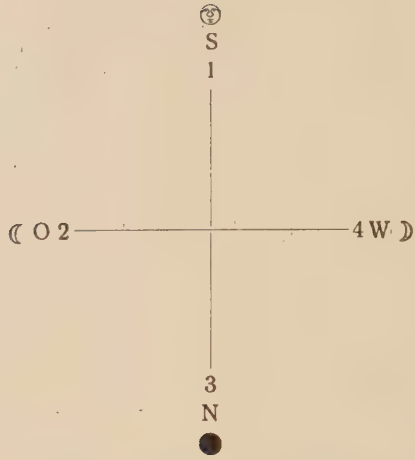


Abb. 2: Turnus der Mondortung, Ortungsfolge *b*.

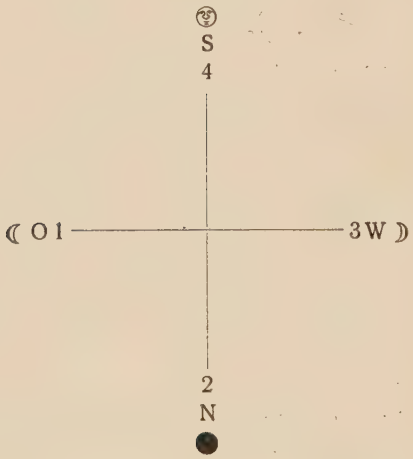


Abb. 3: Turnus der Mondortung, Ortungsfolge *c*.

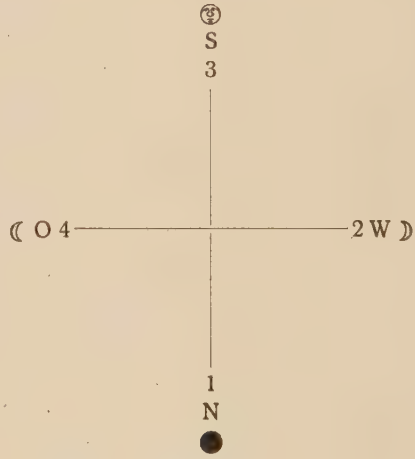


Abb. 4: Turnus der Mondortung, Ortungsfolge *d*.

Aus der früher angegebenen astronomischen Begründung der beiden Turnusse der Ortung geht hervor, daß die vier Himmelsrichtungen ebensoviele feste Punkte am Horizonte darstellen, denen vier verschiedene Zeitpunkte der als Kreisläufe gedachten Bewegungen von Sonne, Mond und Sternen entsprechen. Diese vier festen Zeitpunkte der einzelnen Kreisläufe (Tageskreis, Monatskreis, Jahreskreis) werden sich demnach naturgemäß durch eine jedesmalige Verschiebung in der Zuordnung der Ortungssinnbilder (Tiere, Farben und ähnliches) um 90 Grad oder um ein Vielfaches von 90 Grad voneinander unterscheiden lassen.

Die folgende Ortungstafel ermöglicht es, den Turnus der Ortung und die den vier Zeitpunkten des in Betracht kommenden Kreislaufes entsprechende kosmische Zuteilung der Gestalten und Farben richtig abzulesen.

Ortungstafel.

Turnus		Ortungsfolge			
I westöstlich	II ostwestlich	*a*	*b*	*c*	*d*
West	Ost	1	4	3	2
Süd	Süd	2	1	4	3
Ost	West	3	2	1	4
Nord	Nord	4	3	2	1

Als Beispiel einer doppelten Ortungsreihe seien hier die bekannten vier himmlischen Wesen und die zugehörigen Farben der chinesischen Überlieferung angeführt. Die doppelte Ortungsreihe, mit ihrer Zuteilung zu den vier Quadranten des Himmels, den sogenannten Schlössern der vier Jahreszeiten, den vier mythischen Himmelskönigen u. a. zerfällt in eine Farbenreihe und in eine Tierreihe wie folgt:

1	grün (blau)	Drache	Osten	Frühling
2	rot	Vogel	Süden	Sommer
3	weiß	Tiger	Westen	Herbst
4	schwarz	Krieger (Schildkröte)	Norden	Winter

Wenn fünf Farben und Richtungen gezählt werden, steht Gelb als Farbe der Mitte meist in der Mitte der Reihe. Den fünf Farben werden auch die fünf Elemente und die fünf Planeten zugeordnet. Die Verteilung der Farben und Tiere auf die Himmelsrichtungen und die Quadranten des Himmels, in denen die Tiere als Sternbilder am chinesischen Himmel liegen, ist ein Beispiel für Ortung im Raume, die Zuordnung der vier Farben und Tiere zu den vier Jahreszeiten ein Beispiel für Ortung in der Zeit.

Für den Gebrauch der Ortungstafel wähle ich die chinesischen Farben der vier Jahreszeiten und die den vier Himmelsrichtungen zugeteilten vier Wesen. Dieselben können zugleich als allgemeines Paradigma für die im folgenden behandelten Ortungsreihen dienen. Die den beiden Reihen vorangestellten arabischen Ziffern zeigen, daß die Ortungsfolge *a* vorliegt. Aus der Reihenfolge: Ost-Süd-West-Nord ist zu ersehen, daß die chinesische Ortungsreihe ostwestlichen Turnus aufweist und daß der Reihe Sonnen- und Sternortung zugrunde liegt, d. h. Ortung im Tageskreise mit Übertragung auf den Himmels- und Jahreskreis. Die Ortungsfolge *a* gilt daher zunächst nur für die Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche bzw. für den Frühling. Die übrigen Ortungsfolgen *b, c* und *d* desselben Turnus auf der Ortungstafel würden den drei übrigen Jahrpunkten oder Jahreszeiten im Jahreskreise entsprechen.

3. Stoff.

a) Symbolische Farbenreihen.

J. J. M. de Groot berichtet in seinem ausgezeichneten Werke „Universismus“ [5] über die symbolische Verwendung der Farben in China, daß (in der Kaiserzeit) die Gewänder, die Banner und die Wagenpferde des Sohnes

[5] De Groot, Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Berlin, Georg Reimers, 1918, S. 305.

des Himmels im Frühling blau sein sollen, im Sommer rot, im Herbst weiß, im Winter schwarz.

In der ältesten mythischen Geschichte Chinas werden die fünf frühesten Kaiser mit ebenso vielen Farben in Verbindung gebracht bzw. geradezu nach ihnen benannt. Als erster der fünf Kaiser galt *Ts ing Ti,* der blaue Kaiser, der mit dem Osten und dem Frühling in Verbindung gebracht wird. Mit anderem Namen heißt er *Fu'-hi.* Sein Nachfolger war *Ts i' Ti,* der rote Kaiser, auch *Sen Nung,* der göttliche Ackerbauer genannt, der mit dem Süden und mit dem Sommer identifiziert wird. Dem roten Kaiser folgte auf dem Throne *Huang Ti,* der gelbe Kaiser, der als Herrscher des Zentrums des Weltalls galt. An ihn reiht sich *Pe Ti,* der weiße Kaiser, dessen Farbe die Farbe des Westens und des Herbstes ist. Der letzte in der Reihe der fünf mythischen Kaiser war *He' Ti,* der schwarze Kaiser, der als Herrscher des Nordens und des Winters angesehen wurde. (Vgl. de Groot, a. a. O., S. 235 f.)

Im konfuzianischen Kulte spielten die Farben der fünf Hauptgegenden des Weltalls seit alters eine wichtige Rolle (vgl. de Groot, a. a. O., S. 171). Von den Wällen der großen *Se* der Fürsten heißt es, daß sie früher aus Erde der vier Farben der Weltgegenden bestanden. de Groot beschreibt die große Opferstätte der Erde, deren quadratischer Wall auf der Südseite mit rotglasierten Backsteinen, auf der Ostseite mit blauen, auf der Westseite mit weißen, auf der Nordseite mit schwarzen bekleidet und mit Dachziegeln in den entsprechenden Farben gedeckt ist. (Universismus, S. 221.)

Zur Zeit der Han-Dynastie pflegte man beim Tode des chinesischen Kaisers oder eines Mitgliedes des kaiserlichen Hauses die Außenseiten des Sarges mit den vier heiligen Farben Blau, Rot, Weiß und Schwarz zu bemalen und mit den Bildern der vier himmlischen Wesen: Drache, Vogel, Tiger, Krieger zu schmücken, wogegen die Oberseite des Sargdeckels mit den Bildern von Sonne und Mond geschmückt war. Der Sinn dieses rituellen Totenbrauches war zweifellos, den Kaiser als den Beherrscher der vier Weltquadranten zu ehren [6] und zugleich seine Wiedergeburt durch die Gestalten der vier himmlischen Wesen als Durchgangsformen der Seele zu versinnbildlichen.

Der Reihe der Farben der fünf mythischen Kaiser Chinas entsprechen die fünf Farben der Bekleidung des Beherrschers des mythischen Reiches *Fu-sang* in den verschiedenen Jahren eines zehnjährigen Zyklus: Blau, Rot, Gelb, Weiß und Schwarz [7]. Zu vergleichen sind auch die fünf heiligen Farben im lamaistischen Kulte Tibets und der Mongolei, die gewöhnlich in folgender Anordnung aufgezählt werden: Gelb, Rot, Weiß, Schwarzblau, Grün. Mit diesen fünf Farben stimmen die fünf Farben des Mandschuśri und die der fünf farbigen Blumen des fünfgipfeligen Berges *Ngù-t'aî-šân* überein. (Vgl. E. Pander, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, S. 75.) Auch die fünf Farben der Mandschu: Grün, Rot, Gelb, Weiß und Schwarz gehören hieher (siehe Forke, S. 488).

---

[6] Vgl. den Titel „König der vier Weltgegenden" im Alten Orient und im Inka-Reiche.

[7] Vgl. Lassen, Indische Altertumskunde, IV, S. 750, und K. F. Neumann im „Ausland", 1845, Nr. 165 ff.

Nach Weber unterscheiden die Tibeter fünf Erdarten: Schwarz, Weiß, Rot, Gelb und Blau (Z. d. M. G., 45, S. 585 und Anm. 6).

Als Farben der vier Weltgegenden und ihrer göttlichen Hüter sind auch die Farben des javanischen Soesek-Kartenspiels: Rot, Schwarz, Grün und Gelb mit seinen 28 Kartenblättern anzusehen. Dieselben Farben sind noch in den vier Farben: Herz (rot), Eichel (schwarz), Laub (grün) und Schellen (gelb) des sogenannten deutschen Kartenspiels wiederzuerkennen. (Vgl. dazu F. Röck, Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken, MAGW, LII, S. 7, Anm. 2.)

Eine andere Farbenreihe enthält die Überlieferung einer altjavanischen Handschrift, des sogenannten Manek Maya. (Vgl. Cyrus Thomas, im Journal of the Polynesian Society, Vol. VII, 1898, S. 90 ff., auf Grund von Raffles, History of Java, 4th. edit., p. 106, wozu Röck, 1, w. o., S. 66 f., zu vergleichen ist.) Die Farbenzuteilung dieses altjavanischen Ortungssystems ist folgende: Weiß — Osten, Rot — Süden, Gelb — Westen, Schwarz (eigentlich Indigoblau) — Norden, Gemischtfarbig — Mitte.

Faßt man die chinesische Farbenüberlieferung ins Auge, so erkennt man, wenn man von Gelb als der Farbe der Weltmitte absieht, daß die Farbenreihe offenbar zwei Paare enger zueinander gehörender Farben enthält, nämlich Dunkelgrün (Blau) und Rot einerseits, Weiß und Schwarz anderseits. Nach der physiologischen Farbenlehre Hering's [8], welcher drei sogenannte Sehsubstanzen unterscheidet und die beim Sehen auftretenden Empfindungen als Weiß-Schwarz-Prozeß, als Rot-Grün-Prozeß und als Blau-Gelb-Prozeß bezeichnet, kann man die Farben der vier Weltgegenden der chinesischen Überlieferung als zwei Paare von Kontrast- bzw. Komplementärfarben auffassen (Weiß-Schwarz als Kontrast- oder Gegenfarben; Rot-Grün als Komplementärfarben und physiologische Gegenfarben). Für Dunkelgrün der chinesischen Überlieferung steht auch Blau, da der entsprechende sprachliche Ausdruck im Chinesischen beide Farben bezeichnen kann. Wie mich P. Dr. Th. Bröring, S. V. D., eine der ersten Autoritäten auf dem Gebiete der Sinologie, freundlichst belehrt, wird ein und derselbe Ausdruck sowohl für das Blau des Himmels als auch für das dunkle Grün der Vegetation verwendet [9].

Die fünf heiligen Farben spielten in der Weltanschauung und Symbolik der Chinesen bis in die jüngste Zeit herein eine wichtige Rolle. Sie wurden nicht nur zu den vier Himmelsrichtungen und zur Mitte sowie zu den vier Jahreszeiten und zur Jahresmitte, sondern auch zu den fünf Elementen und den fünf Planeten in Beziehung gesetzt, wie folgt:

---

[8] Vgl. A. Höfler, Physik (Braunschweig 1904), S. 360 und 813.

[9] J. G. Kohl, Kitschi-Gami oder Erzählungen vom Oberen See. Ein Beitrag zur Charakteristik der amerikanischen Indianer (Bremen 1859) berichtet, daß fast alle Indianer ein und dasselbe Wort für „Grün" und „Blau" gebrauchen, und daß z. B. in der Sprache der Sioux *toya* sowohl „Grünfärben" als „Blaufärben" heißt. Derselbe Gewährsmann sah den Himmel, den sie auf ihren Gräbern als einen runden Bogen darzustellen pflegten, ebensooft grün als blau angestrichen.

Ost	Grün	Holz	Jupiter
Süd	Rot	Feuer	Mars
Mitte	Gelb	Erde	Saturn
West	Weiß	Metall	Venus
Nord	Schwarz	Wasser	Merkur [10]

Die einheitliche Ordnung des Weltalls zeigt sich nach universistischer Lehre nicht nur in den angeführten Zuteilungen und Konkordanzen, sondern bezieht auch die gesamte Krankheitslehre, die Heilkunde und die Arzneilehre, Kult und Ritual, Mantik und Geomantie mit ein.

Die Reihenfolge, in welcher die Himmelsrichtungen, die ihnen zugeteilten himmlischen Wesen und Farben aufgezählt zu werden pflegen, ist gewöhnlich diese: Ost-West — (Mitte) — Nord-Süd, d. h. die Kreuzfolge. Neben ihr spielt auch die Rundlauffolge in der chinesischen Überlieferung eine wichtige Rolle, wie sie z. B. durch die Zuteilung der Himmelsrichtungen zu den sogenannten Schlössern der vier Jahreszeiten: Frühling — Ost, Sommer — Süd, Herbst — West und Winter — Nord sowie durch die historische Aufeinanderfolge der fünf mythischen Kaiser: blauer Kaiser — Ost, roter Kaiser — Süd, gelber Kaiser — Mitte, weißer Kaiser — West, schwarzer Kaiser — Nord bezeugt wird.

Die chinesische Farbenzuteilung Blau — Ost, Rot — Süd, Weiß — West, Schwarz — Nord zeigt die Ortungsfolge *a* des ostwestlichen Turnus der Sonnen- und Sternortung, wie wir schon oben gesehen haben. Nun berichtet uns E. Pander [11], daß die vier Maharadschas oder die Wächter der Welt, deren Statuen in jeder Eintrittshalle der großen chinesischen Tempel sich finden, folgende Farben haben:

Dhṛtarâshṭra	der Welthüter des Ostens	weiß
Vajśrâvana	der Welthüter des Nordens	goldgelb
Virûpâksha	der Welthüter des Westens	rot
Virûḍhaka	der Welthüter des Südens	blau [12]

Vergleicht man die Farben der vier Weltgegenden mit diesen Farben der vier aus Indien stammenden Welthüter, so macht die völlig abweichende Zuteilung der Farben an die einzelnen Welthüter den Eindruck, als ob hier eine ganz fremde Überlieferung hereinspiele. Da es methodisch falsch wäre, diese aus Indien stammende Farbenüberlieferung ohne Heranziehung weiteren indischen Vergleichsstoffes zur Ableitung weitgehender Schlußfolgerungen zu verwenden, so muß ich mich hier mit der bloßen Feststellung begnügen, und werde bei einer anderen Gelegenheit den gesamten indischen Stoff für sich bearbeiten.

---

[10] Näheres siehe bei H. Mueller, Das taoistische Pantheon der Chinesen (ZE, 43, 1911, S. 395, Anm. 2).

[11] Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, S. 103.

[12] Vgl. die vier Farben: weiß, rot, blau und gelb und ihre Zuteilung zu vier Bergen und vier in Fische verzauberten Ständen (Muslîms, Magern, Christen und Juden) in einem Märchen aus 1001 Nacht und dazu die drei Farben der verschiedenen Arten von heiligen Feuern bei den Iraniern, worüber Näheres bei F. Röck, Die Farben des Feuers (Mitra, Monatsschrift für vergleichende Mythenforschung, Jg. 1914, Sp. 79—82), zu finden ist.

Hier soll lediglich Vergleichsstoff aus der Neuen Welt angeführt werden, wie er uns besonders aus Nord- und Mittelamerika reichlich überliefert ist. Hermann Beyer führt an, daß die Mexikaner und Zapoteken im Gegensatze zu den Mayavölkern keine bestimmten Hieroglyphen für die Himmelsrichtungen benützen, sondern diese, wenn sie sich nicht von selbst verstanden, durch Farben symbolisch zum Ausdrucke brachten [13]. Die Ortungsfolge der Farben in den „Anales des Quauhtitlan" hat die Zuteilung Blau — Ost, Gelb — Nord, Weiß — West, Rot — Süd. Vergleicht man diese Farbenreihe mit der Reihe der Farben der vier Weltgegenden in China, so läßt sich die Übereinstimmung beider Überlieferungen, der chinesischen und der mexikanischen, unmöglich verkennen. Hier wie dort ist Blau dem Osten, Rot dem Süden, Weiß dem Westen zugeordnet. Die einzige Abweichung ist die, daß die chinesische Ortungsreihe dem Norden Schwarz, die mexikanische derselben Himmelsrichtung Gelb zuteilt. Wir sahen jedoch früher, daß in der Reihe der Farben der indisch-buddhistischen Welthüter in den Eintrittshallen chinesischer Tempel dem Hüter des Nordens *Vaiśrâvana* oder *Kubêra* als Farbe Goldgelb zugeteilt erscheint. Es ist nun auffallend, daß die mexikanische Farbenreihe, die sonst vollkommen mit der Farben- und der Ortungsfolge *a* bei Sonnen- und Sternortung übereinstimmt, beim Norden Gelb setzt [14], wie wir sie auch in Ostasien mehrfach an Stelle des Schwarz des Nordens eintreten sehen. Wollte man annehmen, daß in China wie im alten Mexiko dasselbe System der Farbenortung unabhängig von einander entstanden sei, so müßte man, da in diesem Falle von einer gleichen Naturanschauung unmöglich die Rede sein kann, folgerichtig auch die Zusatzannahme machen, daß dieselbe Durchbrechung des Systems in der Alten wie in der Neuen Welt unabhängig von einander gemacht worden wäre. Man wird mir zubilligen müssen, daß die beiden Annahmen wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben. Wie eine Reihe weiterer Übereinstimmungen in bezug auf Ortungsreihen zwischen den Überlieferungen der Alten und der Neuen Welt im weiteren Verlaufe dieser Ausführungen lehren, liegen hier deutliche Kulturübertragungen vor.

Eine zweite mexikanische Farbenreihe, bei Duran [15] überliefert, hat die Farbenortung: Grün — Ost, Rot — Nord, Gelb — West, Blau — Süd. Die Farbenfolge Blau-Rot-Weiß-Schwarz haben wir als Ortungsfolge der Farben der vier Weltgegenden in China kennen gelernt, die dort einen Turnus der Sonnen- und Sternortung darstellt. Da wir wissen, daß die Chinesen mit demselben Worte sowohl das Blau des Himmels als auch das Grün der Pflanzen bezeichnen und daß Schwarz durch dunkles Indigoblau vertreten sein kann [16], so können wir die chinesische und die mexikanische Farbenreihe bei Duran unmöglich von einander trennen, sondern müssen letztere als einen Turnus der Mondortung ansehen, und zwar als Ortungsfolge *I c*, wogegen erstere die

---

[13] Archiv f. Anthropologie, Neue Folge, Bd. VII, S. 346.

[14] Gelb als ursprüngliche Farbe der Mitte hat offenbar die Farbe des Nordens verdrängt.

[15] Duran, vgl. H. Beyer, Archiv f. Anthropologie, l. w. o., S. 346.

[16] Vgl. die altjavanische Farbenreihe im *Manek Maya;* vgl. Raffles, History of Java, 4. edition.

Ortungsfolge *I a* der Sonnen- und Sternortung zeigt; vergleiche folgende Gegenüberstellung:

Chinesische Farben der vier Weltgegenden:	Mexikanische Farbenreihe bei Duran:
Blau (Grün) — Ost	Grün — Ost
Rot — Süd	Rot — Nord
Weiß — West	Gelb — West
Schwarz (= Indigoblau) — Nord	Blau — Süd

Ob das Gelb des Westens in der mexikanischen Ortungsreihe, das dem Weiß nahesteht, ursprünglich ein vergilbtes Weiß sein könnte, bleibe dahingestellt. Es sei nur bemerkt, daß Eduard Seler in seinen Erläuterungen zum Codex Borgia Gelb ausdrücklich als Äquivalent für Weiß bezeichnet [17].

Hermann Beyer führt außer den genannten Farbenreihen noch eine andere mexikanische Farbenreihe an, die sich bei Acosta und Herrera wiederfindet [18]. Diese Farbenreihe zeigt die Zuordnung Rot — Ost, Gelb — Nord, Grün — West, Blau — Süd, und verrät durch die Zuteilung von Rot zu Osten und von Blau zu Süden, daß dieser Farbenreihe die Ortungsfolge *I b* zugrunde liegen dürfte, die auf Mondortung schließen läßt. Bei der Ortungsfolge *b* ist außer den beiden Zuordnungen Gelb als Äquivalent für Weiß dem Norden und Dunkelgrün als Äquivalent für Schwarz dem Westen zugeteilt.

Weit verbreitet ist die Farbenortung oder kosmische Farbenzuteilung bei den Indianern Nordamerikas. Da ich beabsichtige, bei einer anderen Gelegenheit ausführlich darüber zu handeln, so mögen an dieser Stelle einzelne Beispiele genügen.

Bei den Hopi- und Zuñi-Indianern ist die Farbenortung folgende: Blau — West, Rot — Süd, Schwarz — Nadir, Weiß — Ost, Gelb — Nord, Vielfarbig — Zenith [19]. Ein Blick auf die Ortungstafel auf S. 8 lehrt, daß das System der Farbensymbolik bei den genannten Pueblo-Indianern als Ortungsfolge *I a*, d. h. als Mondortung anzusehen ist. An Stelle von Nord — Schwarz steht Nord — Gelb, was daran erinnert, daß wir Goldgelb auch bei den buddhistischen Welthütern des Nordens in China gefunden haben.

Das Farbensystem der Apachen ist gleichfalls ein System der Mondortung. Nach Thévenin und Coze [20] ist die Farbenzuteilung folgende:

Blau — Nord	Gelb — West	Weiß — Süd	Schwarz — Ost
1	2	3	4

Die aus den beigefügten arabischen Ziffern ersichtliche Farbenortung erweist sich nach der Ortungstafel als Ortungsfolge *I d*.

---

[17] Hellgelb als Äquivalent für Weiß; vgl. W. Lehmann in Bd. III der Erläuterungen Eduard Seler's zum Codex Borgia (Index), S. 138.

[18] Vgl. aztekisch *xihuitl* „Türkis und Gras", im übertragenen Sinne „Jahr". Die mexikanischen Türkise sind bekanntlich von Natur aus meist blau und verfärben sich erst mit der Zeit ins Grüne.

[19] René Thévenin et Paul Coze, Mœurs et histoire des indiens peaux-rouges, Paris 1928. Farbentafel von S. 97.

[20] René Thévenin et Paul Coze, l. w. o., Farbentafel.

Farbenortung der Chinesen (Ortungsfolge *II a*)		Chinesische Farbenortung mit Umstellung auf den Gegenturnus (Ortungsfolge *I a*)		Chinesische Farbenortung, umgestellt auf die Ortungsfolge *I d*		Farbenortung der Apachen (Ortungsfolge *I d*)	
1 Blau (Grün)	Ost	1 Blau (Grün)	West	2 Rot	West	2 Gelb	West
2 Rot	Süd	2 Rot	Süd	3 Weiß	Süd	3 Weiß	Süd
3 Weiß	West	3 Weiß	Ost	4 Schwarz	Ost	4 Schwarz	Ost
4 Schwarz	Nord	4 Schwarz	Nord	1 Blau	Nord	1 Blau	Nord

Die Übereinstimmung in der Farbenortung bei Chinesen und Apachen ist aus den beiden letzten Kolumnen ersichtlich. Daß die Apachen Gelb mit dem Westen verbinden statt Rot, ist vielleicht dadurch zu erklären, daß das Farbensystem der Apachen ähnlich dem der Cree-Indianer, welche die Farben den einzelnen Himmelsrichtungen nach der Kreuzfolge zuordnen, an Stelle der Farbe 3 (Rot) die zwei Farben Rot und Gelb zeigen, ursprünglich wohl gleichfalls beide Farben an dritter Stelle hatte

Farbensystem der Cree (Kreuzfolge)		Vorauszusetzende Rundlauffolge (Ortungsfolge *I b*)		Chinesische Farbenreihe (Ortungsfolge *I b*)	
1 Blau	Süd	1 Blau	Süd	1 Blau	Süd
2 Gelb und Rot	Nord	2 Gelb und Rot	Ost	2 Rot	Ost
3 Weiß	Ost	3 Weiß	Nord	3 Weiß	Nord
4 Schwarz	West	4 Schwarz	West	4 Schwarz	West

Die chinesische Farbenreihe in gesetzmäßiger Ableitung als Ortungsfolge *I b* in der dritten Kolumne obiger Tabelle zeigt die gesetzmäßige Umstellung der Ortungsfolge und die unleugbare Übereinstimmung zwischen der Farbenortung der Chinesen einerseits und der Cree-Indianer in Britisch-Nordamerika anderseits.

Wir haben vorhin die Farbenortung der Apachen nach Thévenin und Coze kennen gelernt. Da Dixon eine davon abweichende Farbenortung bei den Apachen mitteilt, so möge auch diese hier Erwähnung finden. Dixon[21] gibt auf S. 15 für die Apachen folgende kosmische Farbenzuteilung an: Weiß — Nord, Gelb — Ost, Grün — Süd, Schwarz — West. Falls wir Gelb als Vertreter von Rot ansehen dürfen im Hinblick auf Gelb und Rot der Cree-Indianer, so hätten wir in der Reihenfolge der Farbenziffern 1 bis 4:

1 Grün	Süd	3 Weiß	Nord
2 Gelb	Ost	4 Schwarz	West

d. h. die gesetzmäßige Ortungsfolge *I b* mit Rundlauffolge. Es stehen sich also, wenn wir die Farbensysteme der Apachen nach Thévenin und Coze und nach Dixon miteinander vergleichen, folgende Angaben über kosmische Farbenzuteilung gegenüber:

Farbenortung der Apachen:

Nach Dixon		Nach Thévenin und Coze	
Ortungsfolge *I b*		Ortungsfolge *I d*	
4 Schwarz	West	2 Gelb	West
1 Grün	Süd	3 Weiß	Süd
2 Gelb	Ost	4 Schwarz	Ost
3 Weiß	Nord	1 Blau	Nord

[21] Dixon, The Color-Symbolism of the Cardinal Points, Memoirs of the American Folk-Lore Society, Vol. V, 1897, p. 216.

Abgesehen von der Auffasung der Farbe 1 als Grün oder Blau, wie wir sie auch aus China kennen, sind beide Farbensysteme gesetzmäßige Ableitungen aus der als Ausgangsreihe anzusetzenden Ortungsfolge *I a*. Aus den von einander abweichenden, doch in einem gesetzmäßigen Verhältnis zueinander stehenden Farbenzuteilungssystemen nach Dixon und nach Thévenin-Coze darf vielleicht geschlossen werden, daß die Apachen zwei Ortungssysteme symbolischer Farben nebeneinander besaßen, wie dies z. B. auch von den Navahos und von den Chippeway überliefert ist.

Die Farbenortung der zu den Pueblos zählenden Isleta-Indianer[22] ist folgende:

Blau — West Rot — Süd Weiß — Ost Schwarz — Nord.

Die Reihe der Ortungsfarben Blau, Rot, Weiß und Schwarz bei den Isleta ist, wie man sieht, dieselbe wie die Reihe der Farben der vier Jahreszeiten in China. Nur ist das Ortungssystem ein anderes.

Farbenortung der Isleta: (Ortungsreihe *I a*)		Farbenortung der Chinesen: (Ortungsfolge *II a*)	
Blau	West	Blau (Grün)	Ost
Rot	Süd	Rot	Süd
Weiß	Ost	Weiß	West
Schwarz	Nord	Schwarz	Nord

Vergleichen wir die Ortungstafel, so können wir feststellen, daß die Farbenzuteilung der Isleta und die der Chinesen in einem gesetzmäßigen Verhältnis zueinander stehen. Erstere zeigt westöstlichen Turnus, folgt demnach der Mondortung, die chinesische Reihe dagegen ostwestlichen Turnus und folgt der Sonnen- und Sternortung. Jene läßt sich daher als Ortungsfolge *I a*, diese dagegen als Ortungsfolge *II a* bezeichnen. Diese einfache Feststellung ist von kulturhistorischer Bedeutung, denn sie bezeugt die Richtigkeit des von mir bereits in meiner Abhandlung „Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken" (M. A. G. W., LII), S. 106 f., aufgestellten und mit der Drehung des Fixsternhimmels im Zusammenhang gebrachten Gesetzes der Vertauschung von Tieren und Farben. Die Richtigkeit des Vertauschungsgesetzes wird bezeugt durch den von mir bei der Aufstellung der Ortungstafel zunächst nur erschlossenen Farbenturnus der Mondortung. Da die Ortung nach dem Monde ethnologisch älter ist als die Sonnen- und Sternortung, so gehört die Farbenortung der Isleta einer älteren Kulturschichte an, die uns auch China nicht mehr erhalten ist. Die Farbenortung der Isleta ist eines jener Beispiele, welche zeigen, daß gewisse Überlieferungen, wie z. B. Ortungsreihen, die wir aus der Alten Welt nur mehr in ihrer späteren Ausprägung kennen, in der Neuen Welt noch in ihrer älteren Ausprägung erhalten sein und noch heute als solche nachgewiesen werden können. Ich hoffe bei einer anderen Gelegenheit nachweisen zu können, daß mit der Ortung auch gewisse Erscheinungen im Kalender parallel laufen und daß der Nachweis von Mondortung neben Sonnen- und Sternortung Schlüsse auf die Kalenderform, der Nachweis einer

[22] Thévenin et Coze, Mœurs et histoire des indiens peaux-rouges, Tafel vor S. 97.

bestimmten Ortungsfolge aber Schlüsse auf den Beginn bestimmter kalendarischer Zeiträume (Monat, Jahr) gestattet.

Ein doppeltes System der Farbenortung besitzen die Chippaway-Indianer, ein Stamm der Algonkin-Sprachfamilie:

System I:		System II:	
Grün	Süd	Grün	Süd
Rot	West	Rot	Ost
Schwarz	Nord	Schwarz	Nord
Weiß	Ost	Weiß	West

Beiden Systemen der Chippaway-Farbenortung gemeinsam ist die Zuteilung von Grün zum Süden und von Schwarz zum Norden. Dagegen ist die Zuteilung der beiden Farben Rot und Weiß zu den Himmelsrichtungen West und Ost regelrecht vertauscht. Behält man zunächst nur die Reihenfolgen der Farben Grün und Rot einerseits, der Farben Weiß und Schwarz anderseits im Auge, so fällt auf, daß die Reihenfolge Grün-Rot-Weiß-Schwarz, wie wir sie als Ortungsfolge *I a* bei den Isleta, als Ortungsfolge *II a* bei den Chinesen gefunden haben, in den Farbensystemen der Chippaway nach der Gleichlauffolge verteilt sind, wogegen die Isletafarben nach der Rundlauffolge geordnet sind. Versucht man aus der Gleichlauffolge der doppelten Farbenortung bei den Chippaway die Rundlauffolgen wieder herzustellen, so erreicht man diese durch einfache Vertauschung zweier Farben innerhalb eines der beiden Kontrastfarbenpaare Grün und Rot oder aber Weiß und Schwarz in beiden Systemen.

Vertauschungsversuch I.

Vertauscht man Grün und Rot im Farbensystem *I* der Chippaway, so ergibt sich die Farbenzuteilung:

*Grün — West Rot — Süd Weiß — Ost Schwarz — Nord

d. h. Ortungsfolge *a* des Turnus der Mondortung (= *I a*).

Vertauscht man Grün und Rot im System *II* der Chippaway, so erhält man die Farbenzuteilung:

*Grün — Ost *Rot — Süd Weiß — West Schwarz — Nord

d. h. Ortungsfolge *a* des Turnus der Sonnen- und Sternortung (= *II a*).

Vertauschungsversuch II.

Vertauscht man Weiß und Schwarz im System *I*, so erhält man die Farbenzuteilung:

Grün — Süd Rot — West Weiß — Nord *Schwarz — Ost

d. h. Ortungsfolge *b* des Turnus der Sonnen- und Sternortung (= *II b*).

Vertauscht man Weiß und Schwarz im System *II*, so erhält man die Farbenzuteilung:

Grün — Süd Rot — Ost *Weiß — Nord *Schwarz — West

d. h. Ortungsfolge *b* des Turnus der Mondortung (= *I b*).

Die beiden Vertauschungsversuche sind lehrreich, da sie beide zu derselben Schlußfolgerung führen: die Farbensysteme *I* und *II* der Chippaway,

welche beide Gleichlauffolge aufweisen, sind keine müßige oder spielerische Umkehrung eines Systems, sondern erweisen sich als zwei verschiedene Systeme der Ortung insofern, als das eine System die ältere Mondortung, das zweite System die jüngere Sonnen- und Sternortung zeigt. Als weitere Schlußfolgerung ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit, daß die ältere Rundlauffolge der beiden Farbenortungssysteme der Chippaway beim Übergange von der Mond- zur Sonnen- und Sternortung durch die Gleichlauffolge ersetzt wurde. Die doppelte Farbenüberlieferung der Chippaway ist demnach kulturhistorisch von besonderer Bedeutung, denn sie führt in eine Zeit zurück, in welcher die aus dem Zeitalter des Mondes stammende Farbenüberlieferung und die aus ihr erst abgeleitete Farbenüberlieferung aus dem Zeitalter der Sonne als gleichberechtigt für die späteren Generationen festgehalten wurde.

Zwei Farbensysteme nebeneinander besitzen auch die Navahos. System *I* ist nächstverwandt dem Farbensystem der Apachen nach Thévenin-Coze, das wir bereits als System der Mondortung, und zwar als Ortungsfolge *I d* (Tarnzeitfolge) erkannt haben (Gelb — West, Weiß — Süd, Schwarz — Ost, Blau — Nord). Gleich dem genannten Farbensystem der Apachen zeigt System *I* der Navahos die Farbenreihe Blau-Gelb-Weiß-Schwarz. System *II* der Navahos ist dasselbe, nur sind die physiologischen Kontrastfarben Weiß und Schwarz vertauscht und die Farben des Zeniths: Blau und des Nadirs: Schwarz und Weiß hinzugefügt. System *I* der Navahos erweist sich, falls wir Gelb als Entsprechung von Rot setzen dürfen (vergleiche die Farbenreihe Blau-Gelb-Weiß-Schwarz für Süd-West-Nord-Ost als System *I* der Navaho mit der Farbenreihe Blau-Rot-Weiß-Schwarz für West-Süd-Ost-Nord bei den Isleta) als Ortungsfolge *b* des ostwestlichen Turnus, d. h. als Sonnen- und Sternortung mit Süden als Anfangsrichtung.

In der nachstehenden Gegenüberstellung ist die Farbensymbolik der Cherokee, eines Irokesenstammes niedergelegt:

Reihenziffern d. Aufzählung	Farbe	Himmelsrichtung	Symbolische Bedeutung
1	Rot	Ost	Erfolg, Sieg
2	Blau	Nord	Niederlage, Ungemach, Kummer
3	Schwarz	West	Tod
4	Weiß	Süd	Friede, Freude

Illustrationen.

Abb. 1. Assyrischer Stierkoloß. Aus S. Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier und Assyrer, 2. Aufl., Abb. 17.

Abb. 2. Assyrischer Löwenkoloß. Aus A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 2. Aufl., S. 76, Abb. 67.

Abb. 3. Tierkreisbild (Schütze) von Dendera, Ägypten. Aus Jeremias, l. w. o., S. 211, Abb. 128.

Abb. 4. Tierkreisbild (Schütze) von einem babylonischen Grenzstein des Meli-Sipak. Aus Jeremias, l. w. o., S. 211, Abb. 127.

Abb. 5. Babylonischer Priester, als Ea-Oannes maskiert. Aus Jeremias, l. w. o., S. 353, Abb. 183.

Abb. 6. *Zrwan* mit dem zwölfteiligen Zepter. Aus Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Bd. II, S. 437, Fig. 53.

Abb. 7. Phanes, das Weltei und die vier Winde, Orphisch. Aus Robert Eisler, l. w. o., Bd. II, S. 400, Fig. 47.

ABB. 1

ABB. 2

ABB. 3

ABB. 4

ABB. 7

ABB. 5

ABB. 6

Die Reihenfolge der Aufzählung der Farben der vier Himmelsrichtungen geschieht nach der Rundlauffolge. Die Verteilung der beiden Farbenpaare Blau-Rot und Weiß-Schwarz führt von Nord über Ost und Süd nach West. Die Farbenzuteilung Blau — Nord, Rot — Ost, Weiß — Süd, Schwarz — West zeigt die gesetzmäßige Ortungsfolge *d* nach dem Turnus der Sonnen- und Sternortung (= *II d*).

Die den Sioux und den Omaha-Indianern gemeinsame Farbenortung zeigt die Zuteilung:

Blau — Nord Rot — Ost Schwarz — Süd Gelb — West.

Im Hinblick auf die Rundlauffolge Blau-Rot-Weiß-Schwarz bei den Cherokee sowie bei den Isleta ist es wohl gerechtfertigt, auch bei den Sioux und den Omaha die Rundlauffolge als ursprünglicher anzusetzen und Gelb als die Vertretung von Weiß anzusehen. Die überlieferte Ortungsfolge bei den beiden letztgenannten Stämmen ist die Gleichlauffolge. Stellen wir diese auf die Rundlauffolge um, wie wir sie auch für die zu den Sioux und Omaha gelangte ältere Farbenüberlieferung voraussetzen müssen, so ist nur Schwarz und Gelb zu vertauschen.

Bevor ich den Vergleich zwischen den Farbensystemen der Cherokee, der Sioux und Omaha und der Isleta zu Ende führe, seien hier noch zwei weitere Beispiele von Farbenortung herangezogen. Das eine sind die Farben der Regengötter der vier Himmelsrichtungen auf Blatt 27 des Codex Borgia sowie auf Blatt 69 des Codex Vaticanus, das andere betrifft die Farben der Trapezstücke der kosmographischen Darstellung in der zapotekischen Bilderhandschrift, dem sogenannten Codex Fejérváry-Mayer. Da das Beispiel aus dem Codex Borgia auch wegen der Helmmasken der Regengötter von Interesse ist, so führe ich die beiden Reihen, die Farbenreihe und die durch die Helmmasken gegebene Gestaltenreihe hier an, wie sie den einzelnen Himmelsrichtungen zugeteilt sind:

Farben	Gestalten der Helmmasken	Regengötter der vier Himmelsrichtungen
Schwarz	Krokodil (Schwertfisch oder Schlange)	Regengott des Ostens
Gelb	Tod	Regengott des Nordens
Blau	Affe	Regengott des Westens
Rot	Geier	Regengott des Südens

Die Reihen der Farben und der Gestalten der Helmmasken stellen zwei Ortungsreihen dar, von denen die letztere hier nur angeführt sei.

Der gemeinsame Ursprung der Farbenortung bei den Isleta, den Zapoteken, den Cherokee, den Sioux und den Omaha dürfte um so weniger von der Hand zu weisen sein, als ihre Ortungsreihen, wie eine Nachprüfung auf der Ortungstafel bestätigt, sämtlich gesetzmäßige Ableitungen aus einer Urreihe sind.

Während die Isleta noch die Urreihe mit dem Turnus der älteren Mondortung erhalten haben, sind die Zapoteken und Azteken, die Cherokee, die Sioux und die Omaha bereits längst zur Sonnen- und Sternortung übergegangen, wobei, soweit wir sehen können, die Sioux und die Omaha zugleich von der ursprünglichen Rundlauffolge abgingen, die bei den Cherokee bei richtiger Umstellung auf den neuen Turnus erhalten blieb.

Isleta		Cod. Borgia		Zapoteken		Cherokee		Sioux		Omaha	
Ortungsfolge											
I a		*II a*		*II d*		*II d*		*II d*		*II d*	
Blau	West	Schwarz	Ost	Grün	Nord	Blau	Nord	Blau	Nord	Blau	Nord
Rot	Süd	Rot	Süd	Rot	Ost	Rot	Ost	Rot	Ost	Rot	Ost
Weiß	Ost	Blau	West	Gelb	Süd	Weiß	Süd	Gelb	Süd	Gelb	Süd
Schwarz	Nord	Gelb	Nord	Blau	West	Schwarz	West	Schwarz	West	Schwarz	West

Der Ortungsfolge *I a* bei den Isleta entspricht im Kalender der Monatsbeginn mit dem aufleuchtenden Neulichte am Westhimmel, der Ortungsfolge *II d* dagegen bereits die Rechnungen nach der Sonne mit dem Jahresanfang um die Zeit der Wintersonnenwende. Dieselbe Ortungsfolge *II d* zeigen auch die Systeme der Farbenortung der Zapoteken im Codex Fejérváry-Mayer, Bl. I, auf welchem die kosmographische Darstellung in der verschiedenen Färbung der Trapezstücke die kosmische Zuteilung der Farben zu den vier Himmelsrichtungen enthält.

Interessant ist, daß als Nr. 3 der symbolischen Farbenreihe sowohl Weiß als auch Gelb mehrmals wiederkehrt, ein Beweis für das hohe Alter dieser Farbenüberlieferungen. Die Gegenüberstellung der Farbenreihen der verschiedenen nordamerikanischen und mexikanischen Stämme wirft auch durch die uns z. B. von den Cherokee und anderen Stämmen überlieferte Farbensymbolik in erfreulicher Weise Licht auf die altmexikanische Farbensymbolik in den Bilderhandschriften Codex Borgia, Codex Vaticanus und Codex Fejérváry-Mayer.

b) Symbolische Gestaltenreihen.

Machen wir nun denselben Versuch, den wir mit den Farbenreihen der nordamerikanischen und mexikanischen Indianer angestellt haben, auch mit den Tier- oder Gestaltenreihen, indem wir verwandte Ortungsreihen aus verschiedenen Kulturgebieten zum Vergleich heranziehen.

Als Ortungsreihen überlieferte Gestaltenreihen aus verschiedenen Kulturgebieten:

Verwandlungsformen[23] *Odhins*	*Sigurdhar-Kvidha*, die drei Söhne *Hreidhmar's*	Darstellung des mithraistischen Gottes *Zrwan*, Ostia[24]	Die vier himmlischen Wesen, China	
Fisch (Wurm)	Drache *(Fafnir)*	Schlange	Drache	Ost
Vogel	Vogel *(Reginn)*	Adler	Vogel	Süd
Waldtier	Otter *(Otr)*	Löwe	Tiger	West
Mensch	Mensch *(Hreidhmar)*	Mensch	Krieger	Nord[25]

[23] Ynglinga Saga, Kapitel 7.

[24] Auf einem Mithrasrelief aus Ostia, Vatikanische Antikensammlung, abgebildet als Fig. 57 bei Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Bd. 2, S. 446. Der Gott *Zrwan* ist löwenköpfig dargestellt in Menschengestalt mit Adlerflügeln und von einer Schlange umwunden. Wir haben hier die Gestalten einer Ortungsreihe: Schlange, Adler, Löwe und Mensch vor uns.

[25] „Der Norden ist noch bei den Zuñi-Indianern die Gegend des Krieges und der Zerstörung"; vgl. F. Bork im Oriental. Archiv, III/4, S. 164. — Norden und Osten zusammen bildeten bei den alten Mexikanern die Kriegsseite; vgl. Ed. Seler, Erläuterungen z. Cod. Borgia, II, S. 50 u. 105.

Gestalten der Helmmasken der vier Regengötter, Mexiko	Verwandlungsformen des Heilbringers, *Kukulcan*, Yukatan	Verwandlungsformen des *K'ucumatz*, Guatemala	Darstellung des Heilbringers, Nasca, Peru
Krokodil (Schwertfisch oder Schlange)	Schlange	Schlange	Zackenschlange
Geier	Adler	Adler	Vogel (Kondor)
Affe	Jaguar	Jaguar	Wildkatze
Tod	Mensch	Blut[26]	Krieger mit Keule und Kopftrophäe

ABB.8

Abb. 8. Altperuanisches Schmuckstück aus Goldblech, ausgegraben in Pachacamac. Aus A. BAESSLER, Altperuanische Kunst, Bd. IV, Taf. 146, Fig. 405.

Wenn nun auch die hier mit der chinesischen Ortungsreihe in Vergleich gestellten Reihen aus anderen Kulturgebieten der Erde eine Zuteilung zu den Himmelsrichtungen vermissen lassen, so wird doch jedem, der die Namen der in derselben Zeile stehenden Glieder miteinander vergleicht, die Übereinstimmung auffallen, die um so größer ist, als wir die vier himmlischen Wesen der

[26] Ein Vergleich der Qu'iché-Überlieferung mit der mythischen Überlieferung vom Helden „Blutkloß" bei den Algonkin (vgl. W. KRICKEBERG, Indianermärchen aus Nordamerika, S. 132) lehrt, daß auch die guatemalischen Verwandlungsformen des *K'ucumatz* den Gedanken der Wiedergeburt enthalten, daß also *K'ucumatz* aus dem geronnenen Blute wieder ersteht.

chinesischen Überlieferung bereits als Durchgangsformen der Seele des verstorbenen Kaisers bis zur Wiedergeburt kennen gelernt haben.

Die beiden nordischen Gestaltenreihen geben die Verwandlungsformen des Gottes *Odhin,* bzw. die tiergestaltigen Verwandlungsformen der drei Söhne *Hreidhmar*'s, die guatemalische die Verwandlungsformen des *K'ucumatz* [27] nach dem Mythenbuche der Qu'iché-Indianer, dem sogenannten Popol-Vuh; die zrwanistische [28], die yukatekische [29] und die altperuanische Reihe [30], die sämtlich von bildlichen Darstellungen abgelesen sind, bilden die Gestalt eines Gottes oder Heilbringers, eines Wesens, das die wunderbare Fähigkeit besitzt, sich nacheinander in die einzelnen Gestalten zu verwandeln, aus denen auch die bildliche Darstellung der Götter- oder Heilbringergestalt selbst besteht oder gleich einem Fabelwesen zusammengesetzt ist. Angesichts dieser schlagenden Übereinstimmungen, die bei Vergleichung der einzelnen Glieder der sieben Reihen noch deutlicher werden, kann ich trotz des Fehlens einer Zuteilung der einzelnen Gestalten zu den vier Himmelsrichtungen nicht umhin, sie sämtlich

Abb. 9. Spätbabylonischer Siegelzylinder mit Skorpionmenschen zu beiden Seiten eines Feuergefäßes. Aus F. Röck, Die Skorpionmenschen in Babylonien und bei den Maya in Yukatan (Mitra, Monatsschrift für vergleichende Mythenforschung, 1914, Sp. 181—182, Abb. 7).

als Ortungsreihen anzusprechen. Die Verwandlungsformen des *K'ucumatz* sind übrigens als Ortungsreihe mit Bezug auf den Monatskreis ausdrücklich überliefert [31].

Wer in diesen Fällen etwa noch an Zufall, an Elementargedanken auf Grund allgemein menschlicher Veranlagung des Geistes oder an ethnologische Konvergenzen glauben machen will, den kann ich wahrlich wissenschaftlich nicht mehr ernst nehmen. Wer dagegen in diesen Übereinstimmungen Belege

[27] Der Name bedeutet „die Schlange, die im Wasser geht"; vgl. dazu den Fisch oder Wurm als Verwandlungsform des Gottes *Odhin* in der nordischen Überlieferung.

[28] R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Bd. II, S. 446.

[29] Skulptur von Chi ch'én Itzá, siehe E. Seler, Ges. Abh., Bd. V.

[30] Darstellung auf einem buntbemalten Tongefäße aus Nasca im südlichen Peru, abgebildet bei E. Seler, l. w. o.

[31] „Wunderbar ist fürwahr dieser König. Sieben Tage verwandelt er sich in eine Schlange und ist wirklich eine Schlange; sieben Tage ist er ein Adler, sieben Tage ist er ein Jaguar und sieben Tage ist er nur geronnenes Blut"; vgl. Pohorilles, Das Popol-Vuh (Mythologische Bibliothek).

für alte Kulturübertragungen sieht und von mir nun erwartet, daß ich ihm die Wege und die Zeiten angeben soll, in denen diese Kulturübertragungen stattgefunden haben können, dessen Ansicht pflichte ich zwar ohne weiteres bei, muß ihn jedoch bei allem Verständnis seines ungeduldigen Wissensdranges auf spätere Zeit vertrösten, wenn ein Gesamtüberblick über den umfangreichen Stoff gewonnen werden kann.

Zu der auf S. 274 f. gebrachten Gegenüberstellung verschiedener Ortungsreihen möchte ich hier noch einiges über die an zweiter Stelle gebrachte Gestaltenreihe bemerken. Es handelt sich um eine altnordische Überlieferung, und zwar um die nordgermanische Fassung der Siegfriedsage *(Sigurdharkvidha, Edda)*. Darin sind die drei Söhne des zauberkundigen *Hreidhmar* genannt, deren Verwandlungsformen auf eine Ortungsreihe zurückgehen. *Fafnir* hatte sich durch Ermordung seines Vaters in den Besitz des Goldhortes gesetzt und war nach der Vertreibung seines Bruders *Reginn* dessen Alleinbesitzer geworden, hatte sich in einen Drachen verwandelt und sich in dieser Gestalt auf der Gnitaheide über den Hort gelegt. Sein Bruder *Reginn,* der Lehrmeister *Sigurd*'s, hatte diesen zur Ermordung *Fafnir*'s angeeifert und von dem Sieger über das Untier verlangt, für ihn das Herz des erschlagenen Drachen zu braten. Durch den Genuß des gebratenen Herzens erhoffte sich *Reginn,* daß er die Sprache der Vögel verstehen werde. Da *Sigurd* gegen das Gebot handelte, lernte dieser durch den verbotenen Genuß die Vogelsprache verstehen. Der Kenner der Vogelsprache in mythischer Überlieferung ist sonst der Vogelkönig, der Beherrscher des Reiches der Luft. Der dritte Bruder war *Otr,* der auf einer Wanderung der drei Asen *Odhin, Hönir* und *Loge* von dem Letztgenannten an einem Wasserfalle durch einen Steinwurf getötet wurde, wo er als Fischotter mit einem Lachs im Maule saß. Die Asen mußten bekanntlich *Hreidhmar* als Lösegeld für seinen erschlagenen Sohn *Otr* den Otterbalg mit Gold „füllen und hüllen". In den drei Söhnen *Hreidhmar*'s haben wir eine merkwürdige Dreiheit von Brüdern vor uns, von der jeder eine andere Tiergestalt annehmen kann. Die Reihe der Verwandlungsformen ist: Drache, Vogel, Otter. Da die drei Söhne als Brüder und als Söhne *Hreidhmar*'s bezeichnet werden, so gehört dieser als ihr Vater zu ihnen. Alle vier gehen auf die Gestalten einer Ortungsreihe zurück. Der zauberkundige Vater der Brüderdreiheit gibt sich als der ursprüngliche Besitzer des Goldes als der Vertreter des Nordens zu erkennen, der an den goldreichen Herrn der Metalle, *Kubēra* den indischen Welthüter des Nordens, erinnert. Die Gegenüberstellung der Verwandlungsformen der drei Söhne *Hreidhmar*'s mit den auf S. 274 f. verglichenen Gestaltenreihen zeigt deutlich, daß die Gestalten der drei Söhne *Hreidhmar*'s und ihres Vaters zu diesem Stoffe gehören. Da die drei Brüder in Tiergestalt in der eddischen Überlieferung offensichtlich den drei tiergestaltigen Brüdern: Karpfen, Kuckuck und Maulwurf an die Seite zu stellen sind, welche ihren vermißten Vater suchen, den sie schließlich an einem Baume erhängt auffinden, so ist der erschlagene Vater *Hreidhmar* mythologisch dem erhenkten Vater der deutschen Überlieferung bei Oskar Dähnhardt [32] zu ver-

[32] Oskar Dähnhardt, Natursagen, Bd. III, S. 293.

gleichen. Mit dem erhenkten oder erschlagenen Vater ist der mythische Vertreter des Dunkelmondes der Tarnzeit gemeint, der zum Norden gehört. Da die nordische Überlieferung von *Hreidhmar* und seinen Söhnen unverkennbar lunare Züge enthält, so läßt sich die ursprüngliche Zuteilung der einzelnen Ortungsgestalten der Reihe der tierischen Verwandlungsformen wieder herstellen. Sie ist folgende:

Drache	*Fafnir*	West	☽
Vogel	*Reginn*	Süd	☉
Otter	*Otr*	Ost	☾
Mensch	*Hreidhmar*	Nord	●

Da die oben einander gegenübergestellten Ortungsreihen die Zuteilung der einzelnen Glieder zu den vier Himmelsrichtungen vermissen lassen, will ich aus der Fülle des mir zur Verfügung stehenden Stoffes weitere Beispiele beibringen, bei denen die Ortung in Raum oder Zeit klar ersichtlich ist.

Abb. 10. Peruanisches Fabelwesen. Beidendköpfiger Vierfüßler mit Schneckenhaus, Vogelfuß und Menschenbein. Aus A. Baessler, l. w. o., Bd. I, Taf. 30, Fig. links von Fig. 178.

Ich nehme wiederum die vier mythischen Himmelswesen der chinesischen Überlieferung zum Ausgangspunkte, die ausdrücklich als Bezeichnungen von Sternbildern in den vier Himmelsquadranten erklärt werden. Für Sternbilder ist naturgemäß der jeweilige Standort am Himmel zu beachten. Bekanntlich beschreibt der Fixsternhimmel infolge der Umdrehung der Erde in 24 Stunden sowohl, wie auch im Laufe eines Jahres scheinbar einen vollen Kreis von 360 Graden um den feststehenden Nordpol. Beachtet man z. B. die Stellung der Deichsel des großen Wagens in den vier Jahreszeiten jedesmal zur selben Stunde, so fällt auf, daß sie in jeder derselben nach einer anderen Himmelsrichtung gewendet ist. Die Lage der einzelnen Sternbilder zu den vier Himmelsrichtungen ändert sich also infolge der scheinbaren Drehung des Fixsternhimmels in jeder Jahreszeit in der Weise, daß alle Sternbilder im Laufe eines Jahres nach und nach einen vollen Kreis um den Nordpol beschreiben. Bei der Einteilung des Jahres in vier Jahreszeiten verschieben sich also die einzelnen Sternbilder gegenüber den Himmelsrichtungen jedesmal um 90 Grad. Da die Chinesen zur Han-Zeit ihr Kalenderjahr mit der Frühlingstag- und -nachtgleiche begannen, so entspricht die aus dieser Zeit überlieferte Zuteilung der vier himmlischen Wesen dem Stande der vier führenden Sternbilder um

Frühjahrsbeginn [33]. Nimmt man eine drehbare Sternkarte zu Hilfe, und stellt den Sternenhimmel nacheinander zur selben Nachtstunde auf die vier Jahrpunkte ein, so findet man von einem zum anderen jedesmal eine Verschiebung der vier Sternbilder um einen Quadranten, wie es die Namen der folgenden Liste veranschaulichen:

Ost	Drache	Krieger	Tiger	Vogel
Süd	Vogel	Drache	Krieger	Tiger
West	Tiger	Vogel	Drache	Krieger
Nord	Krieger	Tiger	Vogel	Drache

Wir können die vier verschiedenen Stellungen kurz Ortungsfolge *a, b, c* und *d* oder als *F*-Stellung, als *S*-Stellung, als *H*-Stellung und als *W*-Stellung kennzeichnen [34].

Es wäre wichtig, festzustellen, ob diese vier verschiedenen Stellungen entsprechend der jeweiligen Jahreszeit nicht auch in der chinesischen Geomantie,

ABB. 11

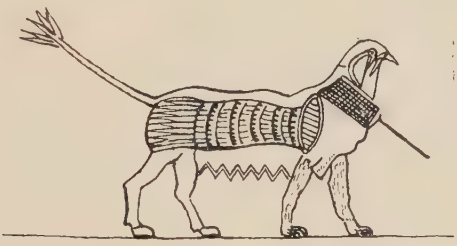


Abb. 11. Ägyptisches Fabelwesen, sogenannter Sak, zusammengesetzt aus Falkenkopf und Flügeln, den Vorderfüßen eines Raubtieres, den Hinterfüßen eines Huftieres.

dem berüchtigten *Feng-Schui* eine Rolle spielten. Wie mir scheint, hat darauf bisher noch kein europäischer Forscher geachtet. Wenigstens habe ich noch in keiner Beschreibung des *Feng-Schui* eine ausdrückliche Erwähnung davon gefunden, daß die Jahreszeit und dementsprechend auch die jeweilige Stellung der vier führenden Sternbilder auf die richtige Bestimmung des *Feng-Schui* von ausschlaggebendem Einflusse sei.

Ich führe nun eine andere Ortungsreihe an, und zwar aus dem hellenistischen Ägypten, die in einem griechischen Papyrustexte, im sogenannten Zaubertexte des *Astrampsychos* [35], vorkommt. Darin werden vier Gestalten genannt, in welche sich die Gottheit Hermes-Thout verwandelt, wenn sie in einer der vier Himmelsrichtungen wirksam ist. Es heißt darin in wörtlicher Übersetzung: „Ich kenne auch deine Gestalten, welche sind: Im Osten hast du die

[33] Wenn G. Schlegel seinerzeit in seinem Werke „Uranographie Chinoise" auf Grund von Berechnungen der Stellung der vier Sternbilder das Alter der chinesischen Himmelskunde in graue Vorzeit zurückverlegte, so kann dies wohl nur als Phantasie eines sonst namhaften Gelehrten bezeichnet werden.

[34] Die vier Stellungen sind nach den Anfangsbuchstaben der deutschen Namen der vier Jahreszeiten Frühling, Sommer, Herbst und Winter benannt.

[35] Vgl. Reitzenstein, Poimandres, S. 20 u. Anm. 2 sowie Kenyon, Greek Pap., I, p. 116.

Gestalt eines Ibis, im Westen hast du die Gestalt eines Hundskopfaffen, im Norden hast du die Gestalt einer Schlange, im Süden hast du die Gestalt eines Wolfes [36]."

Die Reihenfolge der Aufzählung der vier Gestalten ist die Kreuzfolge (Turnus Ost-West-Nord-Süd). Der leichteren Vergleichbarkeit halber lege ich

Abb. 12. Quetzalcouatl-Kukulcan, Reliefdarstellung am Mausoleum III in Chi ch'én Itzá. Aus Ed. Seler, Ges. Abhandlungen, Bd. I, S. 692, Abb. 14.

hier statt dieses Turnusses den Rundlaufturnus Ost-Süd-West-Nord der Untersuchung zugrunde, was ja an und für sich belanglos ist, da sich an der Zuordnung der vier Gestalten zu den vier Himmelsrichtungen nicht das mindeste ändert. Wir haben also folgende Zuteilung:

Hellenistisch		Litauisch [37]		Chinesisch	
Ibis	Ost	Adler	3	Vogel	Süd
Wolf	Süd	Pferd	2	Tiger	West
Hundskopfaffe	West	altes Männlein	1	Krieger	Nord
Schlange	Nord	Hecht	4	Drache	Ost

Ein Vergleich dieser vier Gestalten der hellenistischen Ortungsreihe mit den vier himmlischen Wesen der etwa gleichaltrigen chinesischen Überlieferung

---

[36] Die Stelle lautet: „*οἶδά σου καὶ τὰς μορφὰς αἵ εἰσι ἐν τῷ ἀπηλιώτῃ μορφὴν ἔχεις ἴβεως, ἐν τῷ λιβὶ μορφὴν ἔχεις κυνοκεφάλου, ἐν τῷ βορέᾳ μορφὴν ἔχεις ὄφεως, ἐν δὲ τῷ νότῳ μορφὴν ἔχεις λύκου.*" Vgl. Wessely, Denkschriften der k. k. Akad. d. Wiss., Wien 1893, S. 55. Kenyon, Greek Pap. I, p. 116; Reitzenstein, Poimandres, S. 20; Röck in OLZ., 1909, Sp. 391 und Anm. 1, sowie Boll im T'oung Pao, XIII, 1912, S. 712, Anm. 16.

[37] Im litauischen Volksmärchen von der goldenen Brücke erscheint Gott der Herr zuerst als altes Männlein, das sich dann in ein Pferd, dieses in einen Adler und schließlich in einen Hecht verwandelt. (A. Schleicher, S. 100.) Die vier ausdrücklich als Verwandlungsformen Gottes bezeichneten Gestalten spielen die Rolle der Tierschwäger, bzw. der dankbaren und hilfreichen Tiere anderer Märchen.

lehrt, daß beide Reihen, die hellenistisch-ägyptische und die chinesische verwandte Ortungsreihen sind, die lediglich Varianten enthalten. Ibis und Hundskopfaffe an Stelle des Vogels und des Kriegers sind ausgesprochen ägyptische Tiere, an Stelle des Wolfes der hellenistischen Reihe tritt in China das einheimische Raubtier, der Tiger, an Stelle der Schlange ihr nächster Verwandter, der mythische Drache.

Die Feststellung, daß die Zuordnung der vier Wesen der ägyptisch-hellenistischen Reihe in allen vier Fällen der aus der Liste auf S. 279 als *W*-Stellung ersichtlichen entspricht, schließt jede Annahme eines bloßen Zufalles aus [38]. Daß wir es bei solchen Ortungsreihen nicht etwa mit Elementargedanken oder mit ethnologischen Konvergenzen zu tun haben, sondern mit unzweifelhaften Belegen für alte Kulturwanderungen, dafür spricht sicherlich auch der Umstand, daß auch die mit diesen Ortungsreihen in Verbindung stehenden Vorstellungen selbst bei weit voneinander entfernten Kulturvölkern oft auch im einzelnen übereinstimmen. Den Verwandlungsformen *Odhins* nach der nordischen Ynglinga-Sage sind die Verwandlungsformen des *K'ucumatz* und die Verwandlungsformen des Gottes Hermes-Thout verwandt und verraten dadurch, daß sie in Verbindung mit demselben symbolisch-mythisch-religiösen Vorstellungskreise in Verbindung stehen, daß sie auf eine gemeinsame alte Überlieferung zurückgehen. Ich habe oben dargetan, daß auch die früher verglichenen, auf bildliche Darstellungen zurückgehenden Ortungsreihen aus Ostia (Italien), aus Chi ch'én Itzá (Yukatan) und aus Nasca (Peru) nur andere Ausprägungen desselben Vorstellungskreises darstellen. Wenn wir auch heute noch nicht die Wege, welche diese Kulturübertragungen genommen, und die Zeiten, in denen die Übertragungen stattgefunden haben, einzeln verfolgen können, so bleiben diese auffallenden Übereinstimmungen dennoch bestehen und bezeugen, daß alte Kulturzusammenhänge zwischen den verschiedenen Hochkulturen der Alten und der Neuen Welt unzweifelhaft bestanden [39]. Es wird sich sicherlich lohnen, die einschlägigen Überlieferungen der verschiedenen Völker planmäßig zu sammeln und die Frage dieser verschollenen Kulturbeziehungen, die bisher ungeahnte Zusammenhänge aller Hochkulturen der Erde bezeugen, die Kulturbrücken und die Kulturperioden festzustellen. Da es sich hier um einen Ausschnitt aus der Geisteskultur handelt, dessen Aufhellung für die gesamte Kulturgeschichte der Menschheit von Bedeutung ist, die Kraft und Zeit eines einzigen Forschers jedoch nicht ausreicht, den gesamten einschlägigen Stoff, der über alle Welt zerstreut ist, zu sammeln und alle Bindeglieder ausfindig zu machen, so bin ich für gelegentliche freundliche Mitteilung neuen Stoffes mit genauer Angabe der Quellen aufrichtig zu Dank verpflichtet.

---

[38] Die hellenistisch-ägyptische Gestaltenreihe erweist sich als Ortungsreihe der Sonnen- und Sternortung mit der Ortungsfolge *II d*.

[39] Man beachte, daß auch E. M. v. Hornbostel auf Grund alter Maßnormen in den Tonhöhen und Längen von Panpfeifen und Grifflochpfeifen bisher verschollene Zusammenhänge zwischen den alt- und neuweltlichen Hochkulturen unwiderlegbar nachgewiesen hat. (Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel. P. W. Schmidt-Festschrift, S. 303—323.)

In diesen Zusammenhang gehört auch ein Spruchrätsel im „Gelehrtenmahle" des Athenaios [40] aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Das Rätsel wurde zum erstenmal von W. Schultz bearbeitet, der bereits auf seinen Zusammenhang mit dem Rätsel der Sphinx aufmerksam machte. Dieses Spruchrätsel, das Athenaios als überaus alt *(ἀρχαιότατος λογικὸς γρῖφος)* bezeichnet, ist dreiteilig und nimmt nach der Erklärung des antiken Autors Bezug auf die Seele, die Zeit und auf die vier Tiere: Bär, Schlange, Adler und Hund. Die drei Rätselfragen lauten:

1. Was lehren wir alle, ohne es zu begreifen?
2. Was ist dasselbe überall und nirgends?
3. Was ist im Himmel, auf der Erde und im Meere?

Zur Deutung dieser drei Rätselfragen bemerkt Athenaios: „Es ist das eine Homonymie; denn Bär, Schlange, Adler und Hund sind im Himmel, auf der Erde und im Meere. Das andere (d. h. den zweiten Teil des homonymen Ausdruckes) meint die Zeit, denn dieselbe Zeit ist zugleich bei allen und nirgends, da ihr Wesen nicht an einen einzelnen Ort geknüpft ist. Das frühere Rätsel betrifft den Besitz der Seele, denn diesen lehrt jeder von uns, obwohl keiner ihn begreift [41]."

Diese Bemerkungen des Athenaios zu dem dreifach gegliederten Spruchrätsel halte ich nicht für die eigentliche Lösung, vielmehr bloß für eine Anspielung auf dieselbe. Als eigentliche Lösung der ersten Rätselfrage schlage ich die Lehre von der Wiedergeburt und Seelenwanderung *(μετεμψύχωσις)* vor, zur zweiten und dritten hat schon W. Schultz [42] auf die Homonymie des griechischen Wortes *μήν* „der Mond" und *μήν* „der Monat" aufmerksam gemacht, mit der Beifügung, daß die Tiere des Spruchrätsels mit den Gestalten des Sphinxrätsels zu vergleichen sind. Die vier Tiere stehen aber auch als Sinnbilder der vier Weltecken und der Jahreszeiten am Himmel, leben leibhaftig in der Luft, auf der Erde und im Wasser, und sind gleichzeitig durch ihre Beziehung zu den Elementen und den mythischen Reichen als mythische Tiergestalten des Mondes aufzufassen, welche gleichzeitig als Verwandlungsformen und Durchgangsformen der Seele auf ihrer Wanderung gedacht waren. Drei der Tiergestalten des Spruchrätsels, nämlich Schlange, Adler und Hund, haben wir bereits als Verwandlungsformen eines mythischen Wesens kennen gelehrt, das im Jahreskreislaufe der Sonne, im Monatskreislaufe aber dem Monde entspricht, welch letzterer das Zauberspiel der mehrfachen Verwandlung dem Beobachter am auffallendsten zeigt und durch seinen Gestaltenwechsel Anlaß zur Bildung mythischer Vorstellungen gegeben hat. Neu unter den Verwandlungsformen ist „der Bär" oder „die Bärin" — das

---

[40] Athenaios, X, 78, p. 453 B (B[4], III, 668), vgl. W. Schultz, Rätsel (S.-A. aus Pauly-Wissowas, Realenzyklopädie d. klass. Altertumswiss., Bd. I A), Sp. 94.

[41] Vgl. das Sühnlied des Empedokles, worin der Meineidige oder der Mörder nacheinander aus allen vier Reichen des Alls (Luft, Wasser, Erde bzw. Feuer) ausgestoßen und in verschiedenen Gestalten, also offenbar als Fisch, als Vogel, als Vierfüßler und vielleicht als Skorpion wiedergeboren wird.

[42] Mythologische Bibliothek, Bd. III, S. 120/1; vgl. W. Schultz, Rätsel (Pauly-Wissowa's Realenzyklopädie d. klass. Altertumswissenschaft, Bd. I A, p. 94 und 99).

griechische ἄρκτος ohne Artikel läßt beide Auffassungen zu. Da die Verwandlungsformen zugleich als Tiere der Weltecken leicht als Namen auf vier Sternbilder des Fixsternhimmels übertragen werden konnten, ist die Annahme naheliegend, daß unter ἄρκτος das bekannte Gestirn des großen Bären zu verstehen ist. Die in dem griechischen Spruchrätsel genannten Tiergestalten sind daher mit den Verwandlungsformen des Mondgottes Hermes-Thout der hellenistisch-ägyptischen Überlieferung zu vergleichen:

Griechisch[43]			Hellenistisch-Ägyptisch		
2	Schlange	(ὄφις)	Schlange	(ὄφις)	Nord
3	Adler	(ἀετός)	Ibis	(ἶβις)	Ost
4	Hund	(κύων)	Wolf	(λύκος)	Süd
1	Bär	(ἄρκτος)	Hundskopfaffe	(κυνοκέφαλος)	West

Aus der Erklärung des Spruchrätsels bei Athenaios ist zu entnehmen, daß die vier Tiere: Bär, Schlange, Adler und Hund als Gestalten einer Ortungsreihe anzusehen sind. Da der Bär offenbar zum Namen des Sternbildes ἄρκτος am Nordhimmel in Beziehung ist, darf auch für die drei übrigen Tiere angenommen werden, daß sie entweder Namen von Sternen oder Sternbildern, oder Sinnbilder der drei Himmelsrichtungen West, Süd und Ost, bzw. ihrer göttlichen Hüter sind. Im einen, wie im anderen Falle ist die Gestaltenreihe als Ortungsreihe des Himmelskreises aufzufassen. Da überdies eine Beziehung der vier Tiere zum Monde und zum Monat ausdrücklich bezeugt ist, sind wir berechtigt, die Reihe der vier Tiergestalten zugleich als Ortungsreihe des Monatskreises zu erklären. Wir haben also eine doppelte Ortungsreihe des Himmels- und Monatskreises vor uns. Ziehen wir nun die Ortungstafel auf Seite 261 zu Rate, so ergibt sich, daß die Gestaltenreihe im Spruchrätsel des Athenaios eine Ortungsreihe mit Mondortung bildet, und die Ortungsfolge *a* mit Voranstellung des Nordens zeigt, und daß wir, die Richtigkeit der Zuteilung des Bären zum Norden vorausgesetzt, auch die Zuteilung der drei übrigen Tiere zu den Himmelsrichtungen eindeutig feststellen können, wie folgt:

Bär	Nord	●	drei Schleppnächte des Monats (sogenannte Tarnzeit oder Monats-Epagomenen)
Schlange	West	☽	erste Mondwoche (1. bis 9. Nacht)
Adler	Süd	☾	zweite „ (10. „ 18. „)
Hund	Ost	☾	dritte „ (19. „ 27. „)

Durch eine kurze Formel ausgedrückt, läßt sich die Zuteilung der vier Tiere durch die Formel *I a* kennzeichnen, worin die römische Ziffer den west-östlichen Turnus der Reihe, die Mondortung bezeichnet, während der Buchstabe *a* die Ortungsfolge als sogenannte Neulichtfolge kennzeichnet. Offensichtlich ist die Beziehung der Tiergestalten zu den Phasengestalten des Mondes: die Schlange ist ein weit verbreitetes Tiersinnbild der am Westhimmel aufleuchtenden schmalen Neulichtsichel[44]; der Adler als der Scharf- und Weit-

[43] Die vorangestellten arabischen Ziffern geben die Reihenfolge an, in der die vier Tiernamen im Originaltexte bei Athenaios überliefert sind.

[44] Vgl. die ausgezeichneten Darlegungen über die Natur des Mondes in der Mondmythologie der Neu-Irländer (ehemals Neu-Mecklenburger) bei P. Gerhard Peekel, M. S. C., Das Zweigeschlechterwesen, „Anthropos", Bd. XXIV, 1929, S. 1017 ff.

sichtige ein Sinnbild des in der Dunkelheit leuchtenden, d. h. alles sehenden Vollmondauges, zugleich als der bis zum Himmel aufstrebende König der Vögel ein Sinnbild des im Zenith kulminierenden Vollmondes, des „Königs *Sōma*“ [45], wie ihn die Inder nennen; der entweder als das gefleckte oder als das zerstückelnde Tier gedachte Hund ein Sinnbild des nach Vollmond immer fleckiger werdenden und der Zerstücklung [46] entgegengehenden abnehmenden Mondes; der Bär als Bärenhäuter oder Berserker, d. h. als ein in Bärenfell gehüllter Mensch ein Sinnbild des unsichtbaren, verkappten Mondes der Tarnzeit. Wir haben es mit Bildern einer Natursymbolik zu tun, welche an der Mondanschauung haften und mythenbildend gewirkt haben. Wenn diese Tiernamen auf Sternbilder am Nachthimmel, als Sinnbilder der Gottheit oder der von ihr abgespaltenen Beherrscher der vier Himmelsrichtungen übertragen erscheinen, so ist klar, daß es sich hiebei um sekundäre Erscheinungen handelt, deren Wurzeln in Bildern einer mythisierenden Natursymbolik liegen.

Die oben festgestellte Zuteilung der vier Tiergestalten des Spruchrätsels bei Athenaios konnte durch die Formel *I a* gekennzeichnet, d. h. als Neulichtfolge der Mondortung bestimmt werden. Das Verhältnis der einzelnen Tiergestalten zum Monde und zum Monatskreise führt auf die Gliederung des Monats in drei vollständige Mondwochen und die Ergänzung durch die Schleppnächte des Monats, welche als vierte unvollständige Woche galten, läßt also die Beziehung der Ortungsreihe zum Kalender der hellenischen Neunerleute erkennen.

Vergleichen wir nun die Gestaltenreihe bei Athenaios mit der schon früher besprochenen Reihe der Verwandlungsformen des Gottes Hermes-Thout nach hellenistisch-ägyptischer Überlieferung, so zeigt sich neben der unverkennbaren Verwandtschaft doch ein durchgreifender Unterschied zwischen beiden Ortungsreihen. Die hellenische Reihe zeigt die Ortungsfolge *a* der Mondortung (Neulichtfolge), die hellenistisch-ägyptische dagegen die Ortungsfolge *d* der Sonnen- und Sternortung (Winterfolge). Jener Ortungsreihe entspricht im Kalender ein Monatsanfang mit dem am Abendhimmel aufleuchtenden Neulichte, dieser ein Jahresanfang zur Zeit der Wintersonnenwende [47]. In dem einen Falle haben wir also eine Ortungsreihe des Monatskreises, im anderen eine Ortungsreihe des Jahreskreises vor uns.

Eine Ortungsreihe des Jahreskreises ist auch die oben besprochene chinesische Reihe der vier himmlischen Wesen. Es dürfte sich lohnen, die drei Ortungsreihen in einer besonderen Gegenüberstellung zu vergleichen.

---

[45] „König *Sōma*“ heißt 1. die Pflanze, aus deren Saft der Rauschtrank und Unsterblichkeitstrank gepreßt wurde, 2. der beim Opfer verwendete Rauschtrank selbst, 3. der Behälter des Rauschtranks, 4. der als Gefäß gedachte Mond, 5. der persönlich gedachte und vergöttlichte Mond. Vgl. Johannes Hertel, Indische Märchen (Die Märchen der Weltliteratur, Verlag E. Diederichs, Jena 1921), S. 16 f. und Anm. 4 sowie S. 364, Anm. 2.

[46] Vgl. F. Röck, Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken, MAGW., Bd. LII, S. 112 und Anm. 1.

[47] Die Gestalten bei Athenajos haben die ältere Mondortung festgehalten, während die hellenistisch-ägyptische Reihe bereits zur Sonnen- und Sternortung übergegangen ist.

Ortungsreihen								
des Monatskreises			des Jahreskreises					
Hellenisch (ATHENAIOS)			Hellenistisch-ägyptisch		Chinesisch			
Ortungsfolge *a* (Neulichtfolge *I a*) der Mondortung			Ortungsfolge *b* (*W*-Folge = *II d*)		Ortungsfolge *a* (*F*-Folge = *II a*) der Sonnen- und Sternortung			
Schlange	West	erste Mondwoche	Schlange	Nord	Drache	Ost	Frühling	
Adler	Süd	zweite „	Ibis	Ost	Vogel	Süd	Sommer	
Hund	Ost	dritte „	Wolf	Süd	Tiger	West	Herbst	
Bär	Nord	Tarnzeit	Affe	West	Krieger	Nord	Winter	

Die hellenische Ortungsreihe haftet noch am Monatskreise, während die hellenistisch-ägyptische und die chinesische Ortungsreihe bereits auf den Jahreskreis übertragen sind. Daß die ersten drei Gestalten aller drei Ortungs-

ABB. 13

Abb. 13. Darstellung auf der Rückseite eines Metallspiegels: die vier himmlischen Wesen der chinesischen Überlieferung (Drache, Vogel, Tiger, Schildkröte und Schlange). Aus dem Po-ku-tu-lu.

reihen, von einzelnen Varianten abgesehen, ihre Verwandtschaft noch einigermaßen erkennen lassen, wird man mir wohl zubilligen. Dagegen wird mir die Behauptung, daß auch Bär, Affe und Krieger zusammengehören, sicherlich niemand mehr ernst nehmen. Und doch bestehen zwischen den drei anscheinend unvergleichbaren Gestalten mythische Beziehungen. Alle drei sind Gestalten der mythischen Außenwelt und der Tarnzeit und sei hier nur daran erinnert, daß der Bärenhäuter im Märchen als des Teufels rußiger Bruder beim Teufel

in der Hölle dient, daß besonders gefürchtete nordische Krieger als Berserker, d. h. als Bärenhäuter bezeichnet wurden, und daß der Vertreter des Nordens in China als der schwarze Krieger galt. Wenn ich noch daran erinnere, daß der Affenkönig im Märchen als Beherrscher der mythischen Außenwelt und als Vertreter des Todes auftritt, und daß der Affenkönig *Hanuman* der kaspisch-indischen Überlieferung [48] als Anführer des mythischen Bären- und Affenheeres die Stadt Lanka erobert, so glaube ich die Vergleichbarkeit von Bär, Affe und Krieger dargetan zu haben. In diesem Zusammenhange wäre auch auf die mythischen Beziehungen des schwarzen Brüllaffen zum schwarzen Todesgotte bei den alten Mexikanern [49] einerseits, auf das Auftreten des Todes oder des Todesengels in gewissen Ortungsreihen an Stelle des Menschen anderseits hinzuweisen.

Um die gesetzmäßige Entstehung obiger Ortungsfolgen des Monats- und des Jahreskreises zu zeigen, wollen wir die Ortungsfolge *I a* (Neulichtfolge der Mondortung) in die Ortungsfolgen *II a* und *II d* (Frühlings- und Winterfolge der Sonnen- und Sternortung) umsetzen und uns hiezu der Ortungstafel auf Seite 261 bedienen. Für die Umsetzung der Ortungsfolge *I a* in *II a* braucht man lediglich den westöstlichen Turnus: West-Süd-Ost-Nord durch den ostwestlichen Turnus: Ost-Süd-West-Nord zu ersetzen und erhält so aus der Ortungsreihe des Monatskreises bei Athenaios die entsprechende Ortungsreihe des Jahreskreises, die ich mit der aus China überlieferten Ortungsreihe des Jahreskreises vergleiche:

In *II a* umgesetzte hellenische Ortungsreihe:		Chinesische Ortungsreihe:	
Ost	Schlange	Ost	Drache
Süd	Adler	Süd	Vogel
West	Hund	West	Tiger
Nord	Bär	Nord	Krieger

Hellenische Ortungsreihe mit der Folge *I a* in die Ortungsfolge *II d* umgesetzt:		Hellenistisch-ägyptische Ortungsreihe mit der überlieferten Ortungsfolge *II d*:	
Nord	Schlange	Nord	Schlange
Ost	Adler	Ost	Ibis
Süd	Hund	Süd	Wolf
West	Bär	West	Affe

Die Übereinstimmung zwischen der in eine andere Ortungsfolge umgesetzten Reihe und der mit ihr verglichenen Ortungsreihe mit derselben Ortungsfolge springt um so mehr ins Auge, als auch die Zuteilung der Tiere zu den Himmelsrichtungen in beiden Beispielen die gleiche ist. Es dürfte dem aufmerksamen Leser einleuchten, daß die Kenntnis von der Gesetzmäßigkeit der Ortungsänderung für die vergleichende Ortungskunde, wie auch für das Erkennen der kulturhistorischen Schichtung aller höher kultivierten Völker der Erde von ausschlaggebender Bedeutung werden kann, wenn einmal der einschlägige Stoff planmäßig gesammelt vorliegen wird.

---

[48] Vgl. F. Röck, MAGW., LII, S. 110, Anm. 1.

[49] Ed. Seler, Erläuterungen zum Codex Borgia, Bd. I, S. 129 und Bd. II, S. 309. — Vgl. den Tanzgott *Ixtlilton*, „das kleine Schwarzgesicht" als Vertreter des Nordens; Seler, l. w. o., Bd. I, S. 290.

Es sei mir gestattet, hier weiteren Stoff an Ortungsreihen anzuführen.

Zu der Darstellung des Zeitgottes *Zrwan* aus Ostia entnehme ich ein Gegenstück, das denselben Gott auf einem mythräischen Relief in der Villa Albani in Rom vorstellt, aus R. Eisler's Werke „Weltenmantel und Himmelszelt", Bd. II, S. 437. Dazu vergleiche man auch eine orphische Darstellung des Gottes Phanes aus der Zeit des Kaisers Hadrian im Museum von Modena bei Eisler, Bd. II, S. 400, Abb. 47. Das Bild der Gottheit ist eine Menschengestalt, von einer Schlange umwunden, mit Löwenmaske, Adlerflügeln und Spalthufen an den Füßen nach Art der Darstellung des Gottes Pan. Der auf iranische Quellen zurückgehende Gott *Zrwan* (Kronos), dessen Verwandlungsformen auf Darstellungen zu einer körperlichen Einheit verbunden auftreten, wird von der berosianischen Sibylle als *Zerovanus* neben seinen Brüdern *Titan* und *Japetosthes* genannt; vgl. W. Schultz in der Orientalischen Literaturzeitung, 1918, Sp. 260.

Offenbar ein später, längst nicht mehr verstandener Nachklang zrwanistischen Einflusses liegt dem altslawischen Götzen *Gasto* zugrunde, der seit Einführung des Christentums zum bösartigen Kobolde, dem man die Verursachung des Alpdrückens zuschrieb, herabgesunken war. Die Gestalt *Gasto's* war, wie jene des *Zrwan,* aus vier verschiedenen Wesen zusammengesetzt, denn er soll Kopf und Rachen eines Wolfes gehabt haben und bei sonst menschenähnlicher Form mit Schuppen und Federn bedeckt gewesen sein. Die Götzengestalt dürfte demnach aus Wolf, Mensch, Schlange (oder Fisch) und Vogel bestanden haben.

Auch die Gestalten der sogenannten vier Horussöhne, deren Köpfe auf den Deckeln der vier Eingeweidekrüge (Kanopen) in ägyptischen Gräbern dargestellt sind, nämlich: Mensch, Sperber, Hund und Affe, die auf ägyptischen Grabmalereien sowie im ägyptischen Totenbuche wiederkehren, zuweilen in Verbindung mit dem Nordgestirn, sind als Gestalten einer Ortungsreihe [50] aufzufassen. Die Ägypter kannten auch eine heilige Farbenreihe (grün, purpur, hellrot und weiß), welche im Totenritual eine Rolle spielte. So bedeckte z. B. die Vorsteherin des „Guten Hauses", d. h. der Leichenhalle, das Antlitz des toten *Osiris* mit vier Tüchern dieser Farben; vgl. F. Röck, Mitteilungen der Anthrop. Gesellschaft in Wien, Bd. LII, 1922, S. 195 f.

Wie R. Eisler in seinem gelehrten Werke „Weltenmantel und Himmelszelt", Bd. II, S. 503, Anm. 2, nachgewiesen hat, galten nach der Verwandlungslehre der *Κόρη Κόσμου*, einer hermetischen Schrift des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts, also aus der Zeit der persischen Herrschaft in Ägypten, die vier heiligen Tiere: Adler, Löwe, Schlange und Delphin, die den vier Elementen Luft, Feuer, Erde und Wasser zugeordnet waren, als die Durchgangsformen der Seelen der Gerechten unter den Tieren. Schon G. R. S. Mead [51] und R. Eisler haben den Zusammenhang der Metempsychosenlehre der genannten

[50] Vgl. auch Darstellungen des ägyptischen Seelenvogels aus der Zeit des spätägyptischen Reiches, worin sich die Gestalten einer Ortungsreihe: Widder, Vogel, Hund und Mensch als Durchgangsformen der Seele zu erkennen geben.

[51] Thrice-greatest Hermes, London-Benares, 1906, III, p. 180 ss.

hermetischen Schrift mit der zrwanistischen Lehre der Mithrasmysterien dargetan. Mit der Verwandlungslehre der genannten hermetischen Schrift vergleiche man, daß nach dem jonischen Naturphilosophen Empedokles die Seelen der Meineidigen der Reinigung und Läuterung in allen vier Elementen bedürfen, bevor sie zur Ruhe gelangen konnten.

In den Nachträgen und Berichtigungen zu seinem Werke[52] erwähnt Eisler auch eine bei King „Gnostics", pl. N, 1, veröffentlichte Kamee aus Onyx, die ein Pangesicht zeigt, in das ein Löwe, ein Adler und ein Delphin kunstvoll mit hineinmodelliert sind. Die Gestalten dieses Tiergesichtes sind deutlich als Fisch[53], Vogel und Vierfüßler, d. h. als die Tiere der drei Lebensreiche, der Hirtengott Pan, der als der Herr der Tiere (πότις θηρῶν) galt, als der Beherrscher der drei Reiche gekennzeichnet.

In der babylonisch-assyrischen Kunst sind vier Arten von Genien vertreten, solche in Stier-, Adler-, Löwen- und in Menschengestalt. Sie sind als künstlerische Vorbilder der „vier Tiere" in der Vision des Propheten Ezechiel[54] aufzufassen. Es genügt hier aus der Schilderung des Propheten, Kapitel 1, Vers 10, anzuführen, um „die vier Tiere" als Gestalten einer Ortungsreihe zu erweisen: „Ihre Angesichter waren vorne gleich einem M e n s c h e n und zur rechten Seite gleich einem L ö w e n bei allen Vieren und zur linken Seite gleich einem O c h s e n bei allen Vieren und hinten gleich einem A d l e r bei allen Vieren." Die vier Wesen werden vier Körperrichtungen zugeteilt, zeigen also Ortung im Raume. In der Apokalypse Johannis, Kapitel 4, Vers 7, werden dieselben vier Wesen, die als „die vier Tiere" schlechthin bezeichnet werden, um Gottes Thron genannt: „Und das erste Tier war gleich einem L ö w e n, und das andere Tier war gleich einem K a l b e, und das dritte hatte ein Antlitz wie ein M e n s c h, und das vierte Tier war gleich einem fliegenden A d l e r." In der jüdischen Theologie[55] wurden die vier Tiersinnbilder oder Cherubim mit den vier Erzengeln verbunden, und zwar: Löwe mit Michael, Stier mit Gabriel, Mensch mit Uriel und Adler mit Raphael[56]. Die „vier Tiere" der Apokalypse Johannis sind bekanntlich auch in die christliche Symbolik und Kunst übergegangen als Sinnbilder der vier Evangelisten. F. Fischer[57] schreibt über diese: „Die vier Evangelisten haben besondere Sinnbilder: der heilige Matthäus einen E n g e l in Menschengestalt, weil er sein Evangelium mit der menschlichen Abstammung Christi von Abraham beginnt; der heilige Markus einen L ö w e n (Bewohner der Wüste), weil sein Evangelium mit Johannes dem Täufer anfängt, welcher sich die Stimme des Rufenden in der Wüste nennt; der heilige

[52] Weltenmantel und Himmelszelt, Bd. II, S. 772.

[53] Vertreten durch das Seesäugetier in Fischgestalt, den walartigen Delphin.

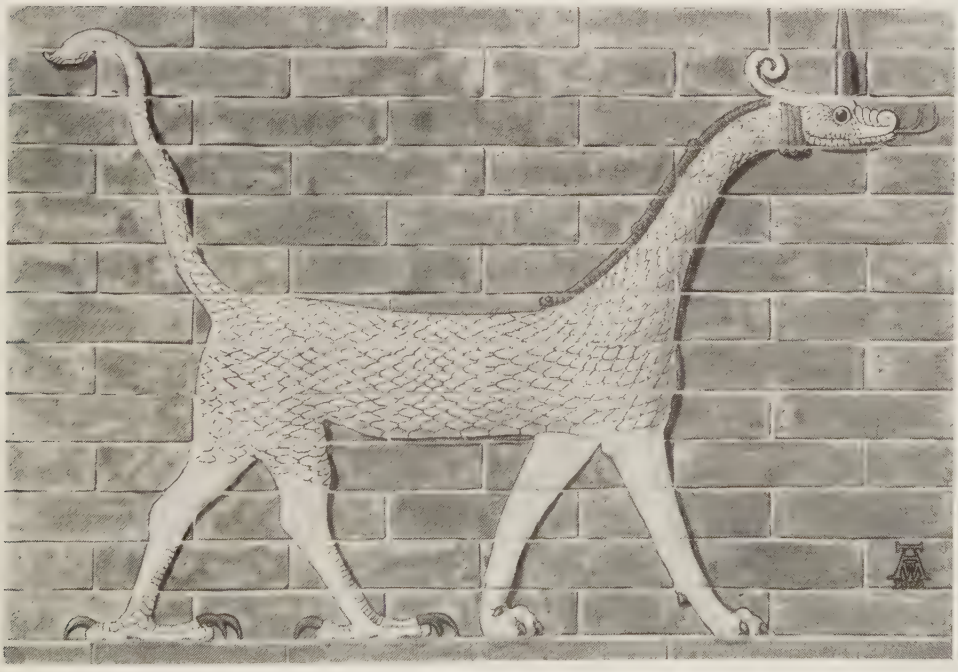
[54] Ezechiel *(Hesekiel)* stammte aus dem Lande der Chaldäer und wirkte etwa um 580 v. Chr.

[55] A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 2. Aufl., S. 581, Anm. 2.

[56] Wie die vier Tiere am Thronwagen Jahve's, der *Merkaba*, so standen sie auch am Throne des Königs Salomo; vgl. Monumenta Talmudica, Bd. I, S. 258.

[57] Lehrbuch der katholischen Liturgik für Gymnasien und andere höhere Lehranstalten, 16. Aufl., Wien 1905, S. 18.

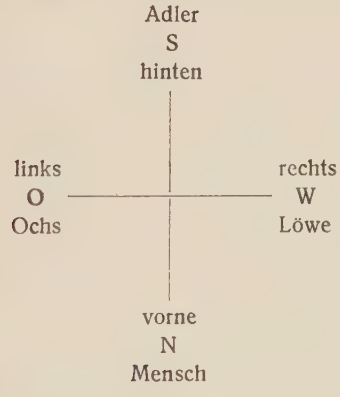
Buntbemaltes Tongefäß aus Pachacamac, Peru. Aus A. BAESSLER, Altperuanische Kunst, Bd. IV, Taf. 131, Abb. 364.



Der Drache von Babel (Sirrusch) vom Ischtar-Tore in Babel. Aus R. KOLDEWEY, Das wiedererstandene Babylon, Farbentafel vor S. 47.

Lukas ein Opferrind, weil er sein Evangelium mit dem Priesterdienste des Zacharias beginnt, welcher als jüdischer Priester solche Tiere zum Opfer brachte; der heilige Johannes einen Adler, weil er gleich im Beginne seines Evangeliums die Gottheit Jesu verkündet und daher wie auf Adlerflügeln sich zu Gott emporschwingt, um die Geheimnisse Gottes zu schauen."

Setzen wir an Stelle der Körperrichtungen, die bei Ezechiel, Kapitel 1, Vers 10, zu den vier Tieren genannt sind, die vier Himmelsrichtungen [58], so müssen wir offenbar die Ortung zugrunde legen, welche den Norden zur Hauptrichtung macht, dieselbe Ortung, welche die Ssabier als Ausgangsrichtung ansetzten, indem sie sich nach dem Nordpunkte des Himmels wandten. Die Nordrichtung war auch die Gebetsrichtung der Mandäer und lag diese Ortung auch den Babyloniern nahe. Wenn A. Jeremias annimmt [59], daß die *Kibla*, d. h. die Ortung bei Ezechiel nach Süden gerichtet sei, so kann ich ihm hierin nicht beipflichten, zumal da beim Thronwagen Jahve's wohl auch das Sternbild des großen Wagens am Nordhimmel eine Rolle spielen wird [60]; vgl. Ezechiel, Kapitel 1, Vers 4, wo es ausdrücklich heißt, daß die vier Tiere mit einem ungestümen Winde und in einer Feuerwolke von Mitternacht herkamen. Die Aufzählung der vier Tiere bei Ezechiel geschieht nach der Gleichlauffolge, in der Apokalypse Johannis nach der Kreuzfolge. Da es



Zuteilung der vier himmlischen Tiere.

sich um Wesen am Himmel handelt, ist nicht die Erdortung (geographische Orientierung), sondern die Himmelsortung (astronomische Orientierung) zugrunde zu legen. Die Zuteilung der „vier Tiere" zu den vier Himmels-

[58] Micha Josef bin Gorion, Die Sagen der Urzeit, Von der Urzeit, Jüdische Sagen und Mythen, S. 55: „Und wie der Herr der Welt vier Richtungen gab, so umstellte er auch seinen Stuhl mit vier heiligen Tieren und mit vier Engeln, Michael, Gabriel, Uriel und Raphael." Vgl. die Literaturangaben S. 353.

[59] ATAO.[2], S. 25.

[60] Das Sternbild des großen Wagens als Sitz des Himmelsgottes aufgefaßt kennen wir auch aus Nordchina. Ein bei Ed. Chavannes, Mission archeologique, 50, abgebildetes Relief aus dem zweiten Jahrhundert nach Christo zeigt den Himmelsgott in dem aus den Sternen gebildeten Himmelswagen fahrend. Die Abbildung ist bei A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 128, wiederholt. Vgl. auch den germanischen Namen „Karlswagen" für dasselbe Sternbild bei germanischen Völkern.

richtungen ist danach die nebenstehende, die sich als Ortungsreihe mit Sonnen- und Sternortung zu erkennen gibt.

Die vier Tiere in der Vision Ezechiel's:			Chinesische Ortungsreihe:	
Ortungsfolge *IIa*			Ortungsfolge *IIa*	
Ochs	links	Ost	Drache (Krokodil)	Ost
Adler	hinten	Süd	Vogel (Geier[61])	Süd
Löwe	rechts	West	Tiger	West
Mensch	vorne	Nord	Krieger	Nord

Zwischen Ochs und Drache (Krokodil) vermitteln der Stierfisch des *Bundahišn*[62] und die „Stierschlange" *(ular lembu)* oder „Schüttelschlange" *(naga pusäh)* der Malayen Indonesiens[63]; dem Rinde des iranisch-ostasiatischen Duodenarzyklus entspricht das Krokodil der Dodekaoros des Babyloniers Teukros, unter den altmexikanischen Himmels- und Kalenderzeichen das Zeichen *cipactli,* das in den Bilderhandschriften verschieden dargestellt und von den Chronisten[64] bald als Schwertfisch *(espadarte),* bald als Krokodil *(cayman),* bald als Schlangenkopf *(cabeza de sierpe)* erklärt wird[65].

Die Gleichung Ochs und Drache obiger Gegenüberstellung ist also nicht nur vergleichbar, sondern es kann erwiesen werden, daß beide Tiere nur Varianten eines Ortungstieres darstellen. Die drei übrigen Gleichungen der jüdischen und der chinesischen Ortungsreihe:

Adler — Vogel Löwe — Tiger Mensch — Krieger

dürfen um so weniger Widerspruch erregen, als für den Adler auch ein anderer Vogel eintreten kann, der Löwe als König der Tiere Westasiens im Kreise der zwölf Tiere, der Dodekaoros des Teukros an derselben Stelle steht, wie im iranisch-ostasiatischen Tierkreise (Duodenarzyklus) der Tiger als König der Tiere Ostasiens. An Stelle des Menschen steht auch der Engel bzw. der Todesengel, der dem todbringenden Krieger der chinesischen Überlieferung verglichen werden kann.

Nach dem Vorgebrachten besteht kein berechtigter Zweifel mehr, daß die vier Tiere der Vision Ezechiel's und die vier himmlischen Wesen der chinesischen Überlieferung zwei Ortungsreihen darstellen, welche die Annahme einer gemeinsamen Urreihe rechtfertigen und eine in Sinnbilder gehüllte alte religiöse Offenbarung bezeugen. Nur erwähnt sei noch, daß die vier heiligen Tiere in der jüdischen Überlieferung des Mittelalters auch als Gruppenstandartenbilder der zwölf Stämme Israels fortlebten und z. B. auf Heiratsvertragsurkunden der italienischen Juden auf die vier Zeiten des Jahreskreises und auf die vier Elemente verteilt erscheinen. Durch diese Verwendung wird die Auffassung der vier Tiere als alte Ortungsreihe auf das glänzendste bestätigt[66].

---

[61] Der Geier *Garuḍa* in indisch-tibetischer lamaistischer Überlieferung.

[62] *Bundahišn,* XIX, 5; vgl. G. Hüsing, Iranische Überlieferung, S. 196.

[63] Vgl. F. Blumentritt, WZKM., VIII., S. 141.

[64] Näheres bei Ed. Seler, Erläuterungen zum Codex Borgia, Bd. I, S. 77.

[65] Vgl. die Tabelle auf S. 74—75 in meiner Abhandlung „Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken", MAGW., LII.

[66] Offenbar liegt der Gedanke zugrunde, daß die vier Erzengel als Vertreter der vier Elemente als Schwurzeugen bei der Schließung des Heiratsvertrages gedacht waren.

Wie A. JEREMIAS mitteilt [67], kehren „die vier Tiere": Stier, Adler, Löwe und Mann auch bei dem altarabischen Dichter *Umayya* im 7. Jahrhundert n. Chr. wieder.

Eine doppelte Ortungsreihe der vier Himmelsrichtungen und der vier Elemente bilden die vier mythischen Wesen, die als Schutzgeister *(landvaetir)* des Freistaates Island den Wappenschild mit der isländischen Flagge unter einer Königskrone stützen. Sie treten zuerst in der Saga von OLAF TRYGGVASON in der vom Isländer SNORRI STURLUSON gesammelten Vereinigung norwegischer Königssagas, der sogenannten *Heimskringla* auf.

Die vier eigenartigen Landwächter Islands und ihre Zuordnung zu den vier Himmelsrichtungen und den vier Elementen sind:

1	Drache	Nord	(Wasser	3	Stier	Süd	Erde
2	Vogel	West	Luft	4	Bergriese	Ost	Feuer)

Die Reihenfolge der Aufzählung der isländischen Landwächter ist Nord-West-Süd-Ost, erweist sich somit als Turnus der Mondortung, und zwar als Tarnmondfolge (= *I d*). Im Kalender entspricht ihr der Beginn des Monats mit der Tarnzeit. Die gesetzmäßige Verschiebung in der Zuordnung der vier Gestalten zu den Himmelsrichtungen, wie sie aus den Abbildungen 1 bis 4 ersichtlich ist, berechtigt uns, die Tarnmondfolge Nord-West-Süd-Ost auf die Neulichtfolge West-Süd-Ost-Nord als die ursprüngliche Form der Ortungsreihe zurückzuführen. Die Reihe der vier Landwächter Islands stammt aus einem ausgesprochenen Lügenmärchen mit mythischem Hintergrunde, das in einer norwegischen Königssaga enthalten ist. Daneben stelle ich als bekannteste Ortungsreihe die Ortungsreihe der chinesischen Überlieferung, die schon mehrfach herangezogene Reihe der vier himmlischen Wesen, die wahrscheinlich ostsakischem Einflusse auf die chinesische Kultur entsprang.

Reihe der isländischen *landvaetir* mit Mondortung

a) Neulichtfolge, *b)* Tarnmondfolge.
(Erstere nach den Gesetzen der Ortung aus der überlieferten Tarnmondfolge abgeleitet:)

1	Drache	West	Nord
2	Vogel	Süd	West
3	Stier	Ost	Süd
4	Bergriese [68]	Nord	Ost

Chinesische Reihe der vier himmlischen Wesen

a) mit Mondortung (Neulichtfolge [= *I a*]), *b)* mit Sonnen- und Sternortung (= *II a*).
(Erstere nach den Gesetzen der Ortung aus der überlieferten *F*-Folge abgeleitet:)

1	Drache	West	Ost
2	Vogel	Süd	Süd
3	Tiger	Ost	West
4	Krieger	Nord	Nord

Da wir bereits wissen, daß die isländischen Gestalten den vier Elementen Wasser, Luft, Erde und Feuer entsprechen und daß als Vertreter der einzelnen Elemente auch andere Wasser-, Luft- und Landtiere eintreten können, so ist die Abweichung Stier-Tiger als drittes Glied der beiden Ortungsreihen belang-

[67] Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 2. Aufl., S. 582.

[68] Ein Idol des altslawischen Gottes *Gasto* ist aus Schlange, Vogel, Wolf und Mensch zusammengesetzt, vereinigt also die vier Gestalten einer mythischen Ortungsreihe in einer einzigen Fabelgestalt, ähnlich der Gestalt des mithraistischen Zeitgottes *Zrwan*, der in Menschengestalt mit Löwenhaupt, Adlerflügel und von einer Schlange umwunden, dargestellt wurde. Das Wesen *Zrwan*'s als Gott der Zeit bezeugt, daß die zu einer Fabelgestalt vereinigten Wesen Gestalten einer Ortungsreihe der Zeit (Monat, bzw. Jahr) sind.

los, zumal die drei übrigen Glieder beider Reihen allein schon die Herkunft der Ortungsreihe aus einer gemeinsamen Überlieferung deutlich erkennen lassen. Das Hauptergebnis der Gegenüberstellung beider Ortungsreihen ist die Feststellung, daß der nordischen Reihe Mondortung, der chinesischen dagegen Sonnen- und Sternortung zugrunde liegt. Da sich aus einem reichen Stoffe nachweisen läßt, daß die Mondortung ethnologisch älter ist als die Sonnen- und Sternortung, so sind wir berechtigt, für die zu erschließende Urreihe gleichfalls die Mondortung mit Neulichtfolge anzusetzen. Wenngleich uns die chinesische Ortungsreihe um ein volles Jahrtausend früher überliefert ist, so ändert das am ethnologischen Alter nichts. Der Vergleichsfall lehrt, daß das ethnologische Alter einer Kulturerscheinung unabhängig von der zufälligen historischen Überlieferung ist, auch wenn letztere aus weit älterer historischer Quelle stammte.

Es sei mir gestattet, noch ein paar weitere Ortungsreihen aus anderen Kulturgebieten hier anzuführen.

Zunächst eine aus dem Nordwesten Nordamerikas, die ich schon vor zwanzig Jahren als Richtungstierkreis angesprochen habe. Es ist ein in den Farben der Himmelsrichtungen bemalter Wappenpfahl von Fort Wrangel aus der weltberühmten Sammlung Jacobsen im Museum für Völkerkunde zu Berlin. Derselbe zeigt übereinander getürmt vier Gestalten, und zwar von unten nach oben einen Schwertwal, einen Kranich, einen Bären und einen Häuptling. Stellt man die vier Gestalten in ihrer natürlichen Reihenfolge von unten nach oben neben die chinesische Ortungsreihe, so ist aus der Gegenüberstellung beider Reihen zweifellos zu entnehmen, daß auch die Gestalten des nordwestamerikanischen Hauswappenpfahls eine alte Ortungsreihe bilden.

Chinesische Ortungsreihe:			Gestalten des Hauswappenpfahles von Fort Wrangel (von unten nach oben):			
1	Drache	Ost	1	Schwertwal	(*West	(*Ost
2	Vogel	Süd	2	Kranich	Süd	Süd
3	Tiger	West	3	Bär	Ost	West
4	Krieger	Nord	4	Häuptling	Nord)	Nord)

Mit der chinesischen Ortungsreihe ist bekanntlich die Reihe der „Farben der vier Jahreszeiten“ verbunden. Auch die Gestalten des Hauswappenpfahles von Fort Wrangel zeigen verschiedene Farben, die ich leider zurzeit nicht angeben kann, da ich dieselben nicht mehr in Erinnerung habe und im Jahre 1912, als ich den Wappenpfahl im Berliner Museum ausgestellt sah, jede Art von Aufzeichnungen in den Schausälen verboten war. Da man auf die Zuordnung der vier Totemgestalten und ihrer Farben zu den vier Himmelsrichtungen in Nordwestamerika früher offenbar nicht achtete, so möchte ich an dieser Stelle darauf aufmerksam machen. Die Gestalten und Farben des Wappenpfahles von Fort Wrangel bilden offenbar eine doppelte Ortungsreihe. Ich habe der Gestaltenreihe die solchen Ortungsfolgen entsprechenden Ausgangsturnusse der Mondortung und der Sonnen- und Sternortung an die Seite gestellt. Die beiden Folgen der den einzelnen Gestalten zugeordneten Himmelsrichtungen entsprechen der oben von mir für die chinesische Ortungsreihe vorausgesetzten Urform mit Mondortung, bzw. der tatsächlich überlieferten

chinesischen Form mit Sonnen- und Sternortung. Da wir das historische Alter der letzteren aus China kennen, so könnten wir, falls eine nähere Untersuchung des Hauswappenpfahles von Fort Wrangel [69] mit Heranziehung des Kalenders zu einem positiven Ergebnisse und zu einer Entscheidung der Frage, ob Mondortung oder Sonnen- und Sternortung vorliegt, das ethnologische Alter der totemistischen Ortungsreihe relativ bestimmen. Zugleich würden die Ergebnisse der vergleichenden Ortungskunde Licht auf die Entstehung und das Alter des sogenannten Clan-Totemismus in Nordwest-Amerika werfen und die Richtigkeit der von mir, F. Bork u. a. vertretenen kosmologischen Theorie des Clan-Totemismus bestätigen.

Die Tiergestalten der drei mythischen Elementarreiche sind noch in vielen Märchen mehr oder weniger deutlich wieder zu erkennen, wofür hier nur einzelne Beispiele angeführt werden können, so z. B. ein dänisches Märchen bei S. Grundtvig [70], worin der Königssohn, der den Weg verfehlt hatte, zuerst in eine Wolfshöhle gerät, dann von einem Adler durch die Lüfte entführt wird, dabei aber ins Meer fällt und von einem Walfische verschlungen wird. Diesen tötet der Königssohn von innen heraus mit seinem Silbermesser [71]. Schließlich kommt er zu einem Grundbesitzer. Unglücklicherweise erschlägt der Königssohn beim Ballspiele den Sohn des Grundbesitzers und wird zur Strafe dafür samt dem Erschlagenen in einem Malhügel beigesetzt. Ein Fuchs, dessen Schweif er im Finstern ergriffen hatte, zieht ihn ins Freie. Wir haben in diesem Märchen die Gestalten eines Wassertieres (Walfisch), eines Lufttieres (Adler), eines vierfüßigen Landtieres (Wolf) und eines toten Menschen. Der Fuchs, der den Königssohn aus dem Malhügel ans Tageslicht zieht, entspricht dem hinkenden Tiere, das gleich dem dreibeinigen Tiere zur Tarnzeit gehört.

Ein zweites dänisches Märchen, das Märchen von des Zauberers Töchterlein, gehört gleichfalls in diesen Zusammenhang. Darin nimmt ein Knabe in jedem seiner drei Dienstjahre [72] beim Zauberer eine andere Gestalt an. Im ersten hat er die Gestalt eines H a s e n, im zweiten die Gestalt eines R a b e n, im dritten die eines F i s c h e s und zuletzt tritt er als H o f n a r r im unterseeischen Glasschlosse auf, wo er des Zauberers Töchterlein gewinnt. Die Verwandlungsformen des Märchenhelden sind in diesem, wie in dem früheren

[69] Vgl. die Gestalten eines Hauswappenpfahles der Tlinkit: Robbe, Habicht, Hund und mythische Person; die offenbar den fünf Richtungen entsprechenden Wappentiere der fünf Totem-Clans der Queen-Charlotte-Insulaner: Finnwal, Adler, Braunbär, Rabe und Wolf. — Auch die Käddo-Indianer sind in fünf Clans gegliedert, deren Totemtiere: Büffel, Panther, Biber, Bär und Wolf wohl als eine Ortungsreihe der fünf Richtungen (vier Himmelsrichtungen und die Mitte) anzusprechen ist. In denselben Zusammenhang gehören die mythischen Gestalten mancher Sagen vom Raub der Sonne oder des Feuers; vgl. die Gestalten: Biber, Blauhäher, Blaufuchs und Häuptling bei W. S. Philipps, Indian Fairy Tales, p. 213 ff.; deutsch bei O. Dähnhardt, Natursagen, III, 116—119.

[70] Grundtvig, Dänische Volksmärchen.

[71] Das Silbermesser zeigt einen Zug der mythischen Mondanschauung und weist auf die Lichtsichel.

[72] Die drei Dienstjahre beim Zauberer (in der Außenwelt) bilden einen mythischen Zug, der sich auf die drei Tarnnächte, die Zeit der Unsichtbarkeit des Mondes bezieht und die mythische Übertragung vom Monatskreise auf den Jahreskreis zeigt.

Märchen nacheinander ein Vierfüßler, ein Vogel und ein Fisch, schließlich ein Mensch. Eine Analyse dieser Märchen hoffe ich bei anderer Gelegenheit veröffentlichen zu können. Ein drittes dänisches Märchen derselben Sammlung bei Grundtvig, das in diesen Zusammenhang gehört, ist das Märchen vom „Ritter Grünhut". Es enthält noch deutlich die mythischen Verwandlungsformen der zum Märchenhelden gewordenen Gottheit. Grünhut war schon vor der Geburt einem Alten versprochen und wird von diesem nacheinander in ein Stachelschwein, ein Hirschkalb, in einen Falken und zuletzt in ein Kind verwandelt. Nach Ausweis anderen Vergleichsstoffes gehört das Kind zum Norden, gleich dem Horuskinde ägyptischer Überlieferung [73]. Falls die Reihenfolge der Verwandlungsformen des Ritters Grünhut noch dem alten Bestande entspricht, müßten wir hier die Kreuzfolge der vier Ortungstiere voraussetzen, und zwar ist den Verwandlungsformen in diesen Märchen der ostwestliche Turnus der Sonnen- und Sternortung zugrunde zu legen im Gegensatze zu den Verwandlungsformen der zwei früher genannten dänischen Märchen, in denen offensichtlich der westöstliche Turnus der Mondortung nach der Rundlauffolge eingehalten ist.

Die Tiere der drei Richtungen und Vertreter der drei Elementarreiche des organischen Lebens spiegeln sich in dem Grimm'schen Märchen von den drei Sprachen wider, wo der dumme Grafensohn die Sprache der Hunde (Landtier), der Vögel (Lufttier) und der Frösche (Wassertier), also die Sprachen der Tiere der drei mythischen Reiche versteht, d. h. wohl selbst der Beherrscher der drei Reiche sein wird.

In dem armenischen Märchen von der Tochter der Blumenkönigin sind die drei Reiche durch den Adlerkönig, den Fuchskönig und den Fischkönig vertreten; bei Asbjörnsen, Nr. 4, durch die hilfreichen Tiere Wolf, Rabe und Lachs, bei Campbell sind diese: Hund, Habicht und Fischotter; bei Haltrich, Nr. 33, sind die hilfreichen Tiere Löwe, Adler und Fisch, bei Reinhold Köhler (zu Gonzenbach, II, S. 213 f.) sind es Füllen, Vogel und Fisch; im Neugriechischen Märchen vom Jäger und dem Spiegel, der alles sieht, treten Fisch, Adler, Fuchs usw. auf.

Hier seien noch drei weitere Ortungsreihen aus dem alten Mexiko angeführt. Die eine ist die Reihe der Gestalten, welche nach einer bildlichen Darstellung im Codex Borgia [74] die Helmmasken der mexikanischen Regengötter der vier Richtungen zieren. Mit dieser Ortungsreihe ist wie mit der chinesischen und der nordwestamerikanischen auch eine Farbenreihe verbunden, die ich auf Seite 273 angeführt habe. Die Tierreihe, der ich die chinesische Ortungsreihe zum Vergleich voranstelle, ist folgende:

Chinesisch:		Mexikanisch:	
Drache	Ost	Krokodil	Ost
Vogel	Süd	Geier	Süd
Tiger	West	Coyote	West
Krieger	Nord	Tod	Nord

[73] F. Boll, Der ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus, T'oung Pao, XIII, S. 712, A. 19.

[74] Vgl. Ed. Seler, Erläuterungen zum Codex Borgia, Bd. I, S. 345.

Daß beiden Überlieferungen nahe verwandte Ortungsreihen zugrunde liegen, bezeugen folgende Übereinstimmungen:

1. Jede der beiden Ortungsreihen umfaßt vier Gestalten, überwiegend Tiere, nur die Gestalten des Nordens sind eine Menschengestalt, bzw. eine mythische Personifikation des Todes mit anthropomorpher Auffassung.

2. Die Ortungsfolge ist beiderseits dieselbe, und zwar ist der Turnus der ostwestliche (Ortungsfolge *II a*).

3. Beide Reihen beruhen auf Sonnen- und Sternortung.

4. Die beiden Reihen stimmen auch darin überein, daß jede derselben in Beziehung zu einer Reihe von vier mythischen Gestalten, den Herren der vier Himmelsrichtungen steht. In China sind es die vier mythischen Himmelskönige, im alten Mexiko die vier Regengötter des Ostens, Südens, Westens und Nordens.

Dazu kommt, daß Drache und Krokodil nicht weit voneinander abstehen, daß dem Geier der mexikanischen Ortungsreihe in Ostasien der Geier *Garuḍa* gegenübersteht, der an Stelle des farblosen Vogels in Tibet mit Vorliebe eintritt, daß an Stelle des weißen, schwarzgestreiften mandschurischen Tigers ursprünglich nachweisbar ein weiß- und schwarzgefleckter Hund stand, und daß das entsprechende Ortungstier in den Bilderhandschriften der Azteken und Maya ebenfalls als weiß- und schwarzgefleckter Hund erscheint. An Stelle des Hundes steht auch der Affe. Das letzte Glied beider Reihen, Krieger und Tod, sind Varianten, die sinnverwandt sind. Dies legen der Krieger mit Keule und abgeschnittenem Menschenhaupte auf Darstellungen buntbemalter altperuanischer Tongefäße aus Nasca und andere Parallelen nahe. Die farblose Variante „Mensch" als letztes Glied der auf S. 274 f. mit anderen Ortungsreihen verglichenen Reihe der Verwandlungsformen *Odhin*'s bezieht sich offenbar auf die anthropomorphe Gestalt *Odhin*'s selbst und erinnert daran, daß *Odhin* in späterer Zeit der nordische Sturm- und Kriegsgott, der Herr des Kriegerhimmels Walhalla und der Anführer der Einherier war.

Die chinesische und die mexikanische Ortungsreihe gehören einer ethnologisch jüngeren Kulturschichte an, die bereits durch Sonnen- und Sternortung gegenüber der älteren Mondortung gekennzeichnet ist.

Wir haben bei Besprechung des hier herangezogenen Stoffes Ortungsreihen und Ortungsbilder mehrfach als Verwandlungsformen einer Gottheit, eines zauberkundigen Mannes, als Durchgangsformen der Seele und in ähnlicher Bedeutung kennengelernt. In dieselbe Reihe gehören auch die im Zusammenhange mit vier, dem jetzigen Zeitalter vorangegangenen mexikanischen Weltzeitaltern oder Sonnen genannten Gestalten: die Fische der „Wassersonne", die Vögel der „Feuerregensonne", die Jaguare der „Erdsonne" und die Affen der „Windsonne" [75], die klar den vier Elementen Wasser, Feuer, Erde und Luft entsprechen und nach der Überlieferung sowohl den vier Himmelsrichtungen als auch vier aufeinanderfolgenden Kalenderabschnitten und größeren Zeiträumen zugeordnet wurden. Es sei hier nur erwähnt, daß es

[75] Aztekisch: *a-tonatiuh, quiau-tonatiuh, tlal-tonatiuh* und *èca-tonatiuh.*

sich hiebei um die teilweise noch von der Überlieferung festgehaltenen Verwandlungsformen der Menschen der vier früheren Zeitalter handelt und daß hier eine mehrfache Ortungsreihe vorliegt: eine Ortungsreihe der vier Elemente, eine Ortungsreihe des Himmelskreises und eine Ortungsreihe des Zeitkreises. Auch eine Farbenreihe wird in Verbindung damit überliefert. Da mehrere voneinander abweichende Ortungsfolgen überliefert sind, so gedenke ich, bei einer anderen Gelegenheit darüber ausführlicher zu handeln. Eine der letztgenannten nahe verwandte Ortungsreihe bilden auch die Tierverkleidungen der mexikanischen Götter der vier Himmelsrichtungen mit folgenden Gestalten: Grüne Federschlange, Waldhuhn, Jaguar und Schildkröte. Des leichteren Überblickes wegen stelle ich die drei Ortungsreihen aus Alt-Mexiko mit den Gestalten, welche zusammen eine schon erwähnte Darstellung des Gottes *Kukulcan* in Chi ch'én Itzá bilden, in Vergleich:

Helmmasken der Regengötter der vier Richtungen		Verwandlungsformen der Menschen der vier früheren Zeitalter		Tierverkleidungen der Götter der vier Richtungen	Darstellung des Gottes *Kukulcan*
Krokodil	Ost	Fische	Wasser	grüne Federschlange	Schlange
Geier	Süd	Vögel	Feuer	Waldhuhn	Vogel
Affe	West	Jaguare	Erde	Jaguar	Jaguar
Tod	Nord	Affen	Luft	Schildkröte	Mensch

Eine sogenannte Ortungsreihe der drei Lebensreiche liegt dem Texte, Genesis, Kap. 1, Vers 26, 28 und 30, zugrunde, wo es heißt:

„Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meere und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kreucht" (Kap. 1, Vers 26).

„Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meere und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kreucht" (Genesis 1, Kap. 1, Vers 28).

„Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben allerlei Kraut, das sich besamet, auf der ganzen Erde und allerlei fruchtbare Bäume, die sich besamen, zu eurer Speise und

allem Tier auf Erden und allen Vögeln unter dem Himmel und allem Gewürm, das da lebet auf Erden, daß sie allerlei Grünkraut essen. Und es geschah also" (Vers 30).

Die Reihe lautet also:

Fische	Meer	(Wasser	die
Vögel	Himmel (Luft)	Luft	drei
Getier (Vieh und Gewürm)	Erde	Erde)	Lebensreiche

Mensch: der Beherrscher der drei Lebensreiche.

Der in Übersetzung angeführte hebräische Text, der das sogenannte Drei-Reiche-Motiv enthält, hat deutlich die Übertragung der göttlichen Herrschaft über die organische Dreiwelt an den ersten Menschen oder das erste Menschenpaar zum Inhalte.

Die Ortungsreihe der drei Lebensreiche in Genesis, Kap. 1, kann sachlich von den oben angeführten Ortungsreihen nicht getrennt werden. Der wahre Weltherrscher ist Gott, der seinem irdischen Abbilde, dem Menschen, die Herrschaft über die drei Lebensreiche der organischen Natur zuerkennt.

In mythischer Sinnsprache ausgedrückt, wäre die Zuerkennung der Herrschaft über die drei Lebensreiche unter anderem auch durch Erteilung der wunderbaren Fähigkeit sich zu verwandeln [76]. Eine andere Ausprägung desselben natursymbolisch-mythischen Zuges ist das Verstehen der Sprachen der Fische, der Vögel und der Vierfüßler, d. h. der Tiere der drei Reiche. In denselben Zusammenhang gehört der Zug, daß ein mythischer Held von dankbaren und hilfreichen Tieren eine Schuppe, eine Feder und ein Haar zum Geschenk erhält, mit deren Hilfe er jederzeit die hilfreichen Tiere, Fisch, Vogel und Vierfüßler zur Stelle bringen kann. Diese verschiedenen Ausprägungen eines mythischen Zuges dürfen ebensowenig übersehen werden, als der Zug, daß sich eine mythische oder kultische Gestalt nacheinander in eine bestimmte Anzahl verschiedener Wesen verwandelt. Letztere Ausprägung leitet unter anderem zum Motiv des sogenannten Verwandlungswettstreites und zu dem Motiv der magischen Flucht über. Über die Bedeutung von Ortungsreihen für die vergleichende Sinnkunst werde ich vielleicht ein anderes Mal schreiben. Die Bedeutung der die drei Reiche andeutenden Reihen für die vergleichende Mythenforschung hat G. Hüsing zuerst erkannt, der die in mythenhältiger Überlieferung, besonders der Völker der indogermanischen Sprachfamilie, immer wieder auftretenden Tierschwäger oder die dankbaren und hilfreichen Tiere in scharfsinniger Weise mit den Gestalten des Sphinxrätsels [77] und den Gestalten des Mondes in Zusammenhang gebracht und ihre Bedeutung für den Kalender des von ihm sogenannten arischen Systems oder, wie ich vorsichtiger sagen möchte, für das System der arischen Neunerleute dargetan hat.

Wenn von den britannischen Pictavern berichtet wird, daß sie Tatauierung [78] geübt und sich die Bilder eines Fisches, eines Vogels und eines Rindes auf die Körperhaut einritzten und malten, so lag dieser Sitte offenbar gleichfalls die Vorstellung zugrunde, daß der Mensch als der Beherrscher der drei Reiche der organischen Natur gekennzeichnet werden sollte. Ge-

[76] Vgl. die Ortungsreihen, die als Verwandlungsformen der Gottheit oder des Heilbringers überliefert sind, z. B. auf S. 274 und 275.

[77] G. Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System (Mythol. Bibliothek, II/2).

[78] Die Frauen der Haida-Indianer trugen mit Vorliebe die Bilder der Totemtiere ihrer Stammesgliederung als Körpertatauierung zur Schau. Eine von J. G. Swan abgebildete tatauierte Haidafrau trug auf der Brust Kopf und Vorderfüße des Bibers, an beiden Oberarmen den Kopf des Adlers oder Donnervogels, auf den Händen und Vorderarmen beiderseits die Heilbutte, auf dem rechten Bein den Sculpin, auf dem linken den Frosch eingestochen; vgl. James G. Swan: Tattoo marks of the Haida-Indians of Queen Charlotte Islands (Fourth Annual Report of the Bureau of Ethnology 1882/83, Washington 1886, p. 66 ss.). Die Abbildung der tatauierten Haidafrau gibt Ploss, Das Weib, Bd. I, 5. Aufl., S. 104, wieder.

staltenreihen der dankbaren und hilfreichen Tiere, der Tierschwäger u. dgl. in zahllosen Märchen wie:

Beispiele von Ortungsreihen im Märchen[79]:

Lachs	Schlange	Fischotter	Fisch	Fisch
Rabe	Rabe	Habicht	Vogel	Adler
Wolf[80]	Wolf[81]	Hund[82]	Füllen[83]	Fuchs[84]
Karpfen	Fisch	Fisch	Delphin	Frösche
Kuckuck	Rabe	Adler	Falke	Vögel
Maulwurf[85]	Fuchs[86]	Löwe[87]	Hirsch[88]	Hunde[89]

und so fort, lehren, daß die einzelnen Gestalten solcher Ortungsreihen der drei Reiche eine große Variationsbreite aufweisen, daß sie aber in gut erhaltenen Fassungen stets je einen Vertreter der Tiere des Wassers, der Luft und der Erde enthalten. Die Tiere solcher Ortungsreihen als Attribute, Sinnbilder, als Tierverkleidungen oder als Verwandlungsformen von Göttern aufgefaßt, weisen selbst unwillkürlich auf alte Götterdreiheiten, wie z. B. die hellenistische Brüderdreiheit: Zeus (Himmel), Poseidon (Meer), Hades (Erde oder Unterwelt), die römische Reihe: Jupiter, Neptun, Pluto hin, die wiederum den drei mythischen Schmiedebrüdern[90] entsprechen. Letztere sind bekanntlich ursprünglich bloße Differenzierungen einer einzigen Gestalt, entsprechend der dreifachen Wirkungsweise der Gottheit als Beherrschers der drei Lebensreiche. Die der dreifachen Wirkungsweise des Weltherrschers oder Beherrschers der drei Lebensreiche entsprechenden mythischen Züge haben ihre Sinnbilder von den drei lichten Gestalten des Mondes, dem zunehmenden, dem Vollmonde und dem abnehmenden Monde entlehnt. Die vergleichende Ortungskunde wie auch die vergleichende Mythenforschung ist schon heute in der Lage, den Nachweis zu erbringen, daß die drei Götter oder die drei mythischen Schmiedebrüder bloße Abspaltungen einer einzigen göttlichen oder mythischen Gestalt, und zwar des Mondgottes, sind und daß der Monotheismus auch bei den arischen Völkern ethnologisch älter, der Polytheismus aber als ethnologisch jünger anzusehen ist.

Die oben besprochenen Ortungsreihen des Raumes und der Zeit sind entweder drei- oder viergliedrig. Bekanntlich unterschied man in älterer Zeit

---

[79] Da der Märchenheld von Haus aus Mensch ist, so ist wohl die Menschengestalt als viertes Glied solcher Ortungsreihen vorauszusetzen.

[80] Asbjörnsen, Märchen vom Riesen, der kein Herz im Leibe hat.

[81] Eddalied.

[82] Gälisches Märchen bei Campbell. Hilfreiche Tiere.

[83] R. Köhler, Zur Märchenforschung, S. 551 ff.

[84] Neugriechisch bei J. G. v. Hahn, Griechische und albanische Märchen, Nr. 61

[85] O. Dähnhardt, Natursagen.

[86] Haltrich, Siebenbürgische Märchen, Nr. 38.

[87] Haltrich, l. w. o., Nr. 33.

[88] Basiles, Pentamerone 4, 3.

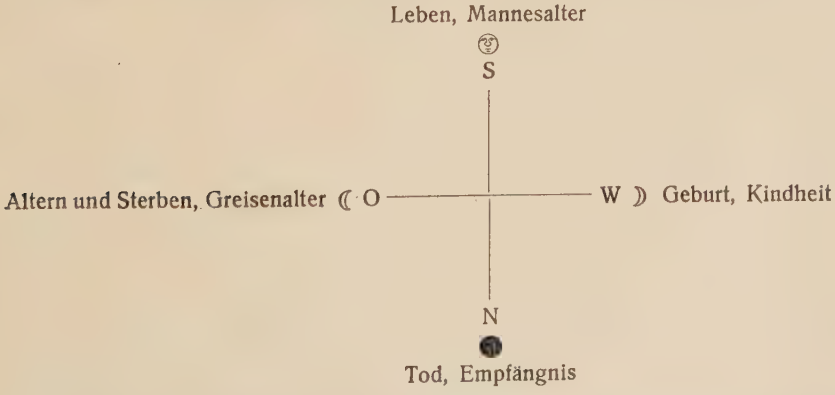
[89] Brüder Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 33, „Die drei Sprachen".

[90] Näheres über diese bei G. Hüsing, Die Kyrossage; vgl. auch die drei waltenden Götter der chinesischen Überlieferung, die R. Wilhelm als Übertragung der indischen Trimurti erklärt. (Chinesische Volksmärchen, Die Märchen der Weltliteratur, II. Reihe, S. 56 f. und 392.)

nur drei Himmelsrichtungen, nämlich Osten, Süden und Westen, wogegen die Nordseite der Welt als unvollendet angesehen wurde. Dem entspricht es, daß die letzte unter den mythischen Tiergestalten oft als unvollständig, zwerghaft oder als hinkendes, bzw. als dreibeiniges Tier auftritt. Die Gestalten der mythischen Ortungsreihen sind meist Tiere, und zwar die Tiere der drei Elementarreiche, die ursprünglich den Gestalten des Mondes ☽, ☉, ☾ und den Himmelsrichtungen West, Süd, Ost zugeordnet wurden. Kalendarisch entsprachen ihnen die drei Wochen des Neunersystems oder auch die drei Nächte als Zeit der Unsichtbarkeit des Mondes (Tarnzeit). Treten in mythenhaltiger Überlieferung vier Gestalten als Tierschwäger, als hilfreiche Tiere, als Verwandlungsformen oder dergleichen auf und ist eines von ihnen ein hinkendes oder sonst unvollständiges Tier, so ist dieses als Vertreter der unvollständigen Woche, der Tarnzeit, anzusehen und entspricht der Dunkelgestalt des Mondes.

Die Bevorzugung der Zahl 3 oder der Zahl 4 hängt ursprünglich damit zusammen, daß man entweder nur die drei Lichtgestalten des Mondes oder auch die Dunkelgestalt berücksichtigte. Das typische Auftreten einer der beiden Zahlen in Ortungsreihen oder Ortungsbildern hat dann aber auch seine kalendarische Begründung insofern, als die Vierzahl beim Übergange vom Mondkalender zur Rechnung nach Sonnenjahren die ältere Dreizahl immer mehr verdrängte. In Kulturgebieten, in denen die Tarnzeit des Monats auf drei Nächte abgerundet zu werden pflegte, hat sich in jenen Fällen, wo es sich um ausgesprochene Ortungsreihen der Außenwelt oder der Tarnzeit oder um Ortungsreihen der Nacht [91] handelt, die alte Dreizahl länger behauptet.

Es erübrigt noch, die Grundlage für die Ortung innerhalb des Monatskreises einerseits, innerhalb des Tages- und des Jahreskreises anderseits kurz anzudeuten. Im Zeitalter des Mondes setzte man die Phasengestalten des Mondes oder die ihnen entsprechenden Wochenfristen zu den Himmelsrichtungen in Beziehung, wie folgt: Ausgangsrichtung war der Westen als die Himmelsrichtung, in welcher nach der Tarnzeit die junge Mondsichel wieder neu aufleuchtet, der Süden (Zenith) galt als die Gegend, in der der Vollmond kulminierte, der Osten als die Richtung, in welcher die letzte Sichel

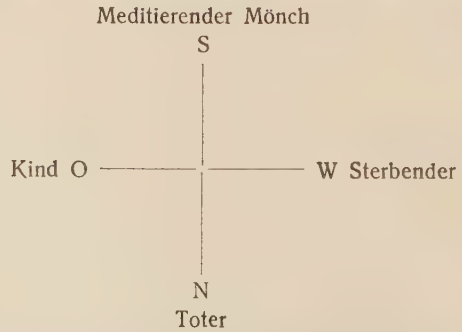


[91] Z. B. Andeutungen der drei Nachtwachen durch dreimaligen Hahnenkraht.

des Mondes erlischt. Beim Vergleiche des Monatskreislaufes mit dem Kreislaufe des menschlichen Lebens wurde das Wiederaufleuchten des jungen zunehmenden Mondes der Geburt und der heranwachsenden Jugend, der Vollmond dem Mannesalter, der abnehmende Mond dem Greisenalter und der Dunkelmond dem Tode, aber auch der Empfängnis zugeordnet. Diese symbolische Zuordnung sei durch vorherstehende Abbildung veranschaulicht.

Anders war die Zuordnung der vier Lebensalter im Zeitalter des Sonnengottes. Die Geburt des Kindes war dem Osten, der Richtung der aufgehenden Sonne, das Mannesalter dem Süden oder dem Zenith als der Richtung des Hochstandes der Sonne, das Greisenalter und das Sterben dem Westen, der Richtung der untergehenden Sonne, der Tod dem Norden zugeordnet. Die menschlichen Lebensalter folgten also im Zeitalter des Mondes, entsprechend den Lichtgestalten des Mondes, und dem Monatsanfange mit Neulicht im Kalender, dem Turnus West-Süd-Ost-(Nord), d. h. der Neulichtfolge der Mondortung, entsprechend der Ortungsfolge *I a.* Im Zeitalter des Sonnengottes dagegen der Folge der Sonnenstände innerhalb des Tageskreises, wobei die aufgehende Sonne (Morgensonne) naturgemäß dem Osten und der Geburt, die Mittagssone dem Süden und dem Mannesalter, die untergehende Sonne (Abendsonne) dem Westen und dem Greisenalter, die unsichtbare Sonne um Mitternacht (Nachtsonne) dem Norden und dem Tode zugeordnet wurde. Der Turnus war jetzt Ost-Süd-West-Nord, entsprechend der Folge der mythischen Sonnenstände im Tageskreise. Bei Übertragung auf den Jahreskreis wurde der Frühling mit dem Osten und dem Kindesalter, der Sommer mit dem Süden und dem Mannesalter, der Herbst mit dem Westen und dem Greisenalter und der Winter mit dem Norden und dem Tode in Verbindung gebracht. In beiden Fällen, nämlich bei der Richtstellung nach dem im Westen aufleuchtenden Neulichte (Westung) wie auch bei der Orientierung nach der aufgehenden Sonne (Ostung), dachte man sich den Norden als den Standort des unsichtbaren Himmelskörpers, im einen Fall des Mondes zur Tarnzeit, im anderen Falle der Sonne um Mitternacht.

Eine Reihe mit Ortung nach den Sonnenständen liegt z. B. den vier Erscheinungen des Bodhisattva auf seinen vier legendären Ausfahrten zugrunde. Die Ortungsreihe, welche hier schematisch wiedergegeben sei, setzt die vier Erscheinungen zu den vier Himmelsrichtungen in Beziehung, und zwar:



Ich habe oben bei der Gegenüberstellung der Farbenreihen der Chinesen und der Cherokee den beiderseitigen Turnus erwähnt, ohne näher darauf ein-

zugehen. Ich muß daher hier noch einmal kurz darauf zurückkommen. Die chinesische Farbenreihe ist uns mit dem Turnus Ost-Süd-West-Nord überliefert, den wir nach den letzten Ausführungen als den Turnus der Himmelsrichtungen im Tages- und im Jahreskreise kennengelernt haben.

Die chinesische Farbenreihe zeigt also bereits die Übertragung der ursprünglich lunaren Ortungsreihen auf den Jahreskreis und weist durch die Voranstellung der Ostrichtung auf den Beginn des chinesischen Kalenderjahres zur Zeit der Frühlingstag- und Nachtgleiche hin. Anders die Farbenreihe der Cherokee mit ihrem Turnus Ost-Nord-West-Süd, der zwar auch schon die Ostrichtung den anderen Himmelsrichtungen voranstellt, wohl auch schon dem Jahreskreise Rechnung trägt und auf den Jahresanfang im Frühling hinweist. Sieht man von der Voranstellung der Ostrichtung ab, so verrät der Turnus der Cherokee-Überlieferung, daß ursprünglich entweder der Turnus Nord-West-Süd-Ost oder der Turnus West-Süd-Ost-Nord vorgelegen hat. Alle drei Turnusse: Ost-Nord-West-Süd, Nord-West-Süd-Ost und West-Süd-Ost-Nord [92] bewegen sich dem Turnus Ost-Süd-West-Nord der chinesischen Überlieferung gegenüber in entgegengesetzter Richtung. Ob der Turnus Nord-West-Süd-Ost oder West-Süd-Ost-Nord vorlag, kann nur mit Heranziehung des Kalenders der Cherokee entschieden werden. Dem erstgenannten Turnus müßte der Monatsbeginn mit Neumond (Unsichtbarkeit des Mondes) entsprechen, dem letztgenannten Turnus dagegen ein Monatsbeginn mit dem Aufleuchten der Neulichtsichel am Westhimmel. Falls der ursprüngliche Turnus der Farbenreihe der Cherokee die Neulichtfolge West-Süd-Ost-Nord war, so müßten wir mit der kulturhistorisch interessanten Tatsache rechnen, daß diese Ortungsfarbenreihe auf dem Wege der Übertragung auf den Jahreskreis stehengeblieben wäre, d. h. daß wohl der Übergang vom lunaren zum solaren System (von der Mondortung zur Sonnen- und Sternortung) durch die Voranstellung der Ostrichtung in der überlieferten Reihe vollzogen, im übrigen der Turnus aber auch weiterhin der einer Mondortung blieb. Im Kalender entspräche dem die Verlegung des Jahresbeginnes auf den Frühling bei Belassung des Monatsbeginnes um die Zeit des Aufleuchtens des Neulichtes. Eine Kulturwelle, welche die Kalenderrechnung nach der Sonne mit sich brachte, müßte somit die Cherokee wohl erreicht und auf den Jahresbeginn Einfluß genommen haben, während der alte Mondkalender sich als stark genug erwies, um den Monatsanfang bei Neulicht zu behaupten. Die symbolische Farbenreihe der Cherokee wäre somit ein Beleg für einen nur zum Teil vollzogenen Übergang aus dem Zeitalter des Mondes in das Zeitalter des Sonnengottes. Eine nähere Untersuchung des Kalenders unter dem Gesichtspunkte der Ortung bei anderer Gelegenheit wird sicherlich die kulturhistorisch interessante Frage entscheiden.

Der in dieser Studie herangezogene Stoff an Ortungsreihen genügt meines Erachtens vollkommen, um die kulturhistorische Bedeutung solcher Reihen und den Wert der vergleichenden Ortungskunde zu belegen. Als Haupt-

[92] Es handelt sich eigentlich in allen drei Fällen um einen Turnus, nur mit verschiedenem Ausgangspunkte.

ergebnis der Untersuchung hat sich herausgestellt, daß die Zuordnung der einzelnen Farben und Gestalten solcher Ortungsreihen zu den Himmelsrichtungen und zu bestimmten Fristen des Monats- oder des Jahreskreises durchaus gesetzmäßig erfolgt. Wir können daher geradezu von Gesetzen sprechen, nach denen sich der Kulturwandel bei Übertragung bestimmter Ausdrucksformen der Geisteskultur vollzogen hat. Da die Kenntnis dieser Gesetze für die Kulturgeschichte der Menschheit unerläßlich ist, wenn sie zu einer den historischen Tatsachen Rechnung tragenden Kulturstratigraphie gelangen will, so mögen dieselben hier folgen.

4. Kulturhistorische Gesetze der Ortung.

1. Beim Übergang vom Mondkalender zur Jahresrechnung nach der Sonne wird eine kalendarische 3 (+ 1) des Monatskreises durch eine Vierzahl des Jahreskreises und zugleich die alte Mondortung sinngemäß durch Sonnen- und Sternortung ersetzt (Gesetz der Ortungsänderung).

2. Ortungsreihen aus dem Zeitalter des Mondes, wie Farbenreihen, Tierreihen, Reihen von Göttern und göttlichen Sinnbildern ersetzen ihre lunare Ortungsfolge beim Übergang in das Zeitalter der Sonne durch die entsprechende solare (Gesetz der Farbenverkehrung und Gestaltenvertauschung).

3. In mythischer Überlieferung tritt die Personifikation der Sonne, der Sonnenheld in den Vordergrund, im religiösen Kulte der Sonnengott. In der Gesellschafts-, Rangs- und Rechtsordnung erhebt der Herrscher als „Sohn der Sonne“ oder als „König der vier Weltquadranten“ Anspruch auf göttliche Verehrung und Anerkennung seiner Vorherrschaft und umgibt sich mit strengen Tabu-Vorschriften (Gesetz der Vergöttlichung der Könige).

5. Schluß.

Aufgabe und Ziel der vorliegenden Studie war, auf die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern aufmerksam zu machen. Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, das Ziel, das ich mir gesteckt habe, zu erreichen. Die Studie soll zeigen, daß die vergleichende Chronologie oder Ortungskunde geeignet ist, eine Reihe von Einzelfragen, die bisher von den Ethnologen und Kulturhistorikern mit Stillschweigen übergangen wurden, einer endgültigen Lösung zuzuführen. Aber auch über solche Einzelfragen hinaus hat die vergleichende Ortungskunde im Dienste der Kulturschichtenlehre wertvolle Ergebnisse gezeitigt, indem sie die Aufmerksamkeit der Forscher auf die bisher unerkannten kulturhistorischen Gesetze der Ortung lenkt, mit deren Hilfe es nach und nach möglich sein wird, Einblick in die zeitliche Tiefe der höheren menschlichen Kulturen zu gewinnen und unsere Kenntnisse von ihren gegenseitigen Beziehungen und von der historischen Schichtung der Kulturen zu bereichern.

The probable origin of some North American dice games.

By H. S. Darlington, Berkeley, California.

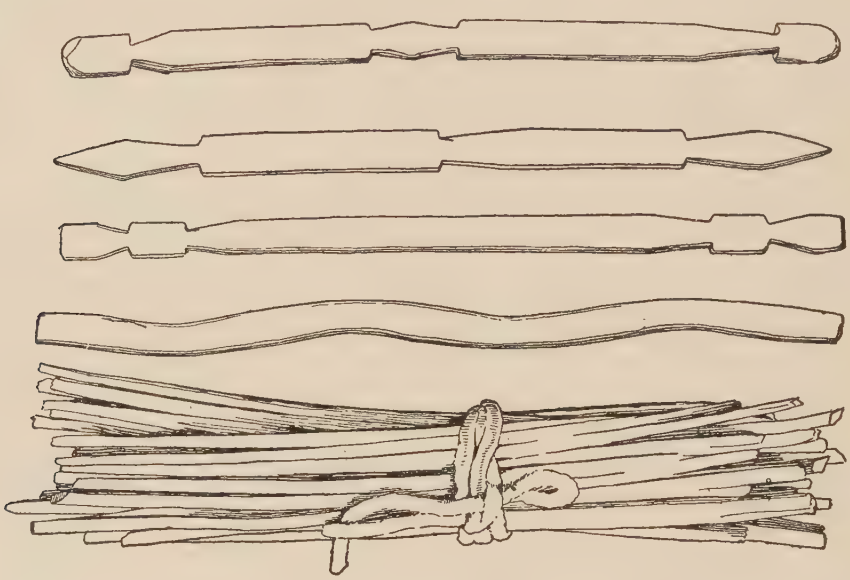
The larger unit of time that was most significant to the Aztecs was the fifty-two year period during which there burned supposedly at least, at all important altars, the continuation of the holy fire that seems to have come to earth from the skies on the eve or the morning of the initial day of each such fifty-two year period. When such a period was closed, the sacred fires were put out, and new fire was carried to the temples, when it appeared during special rituals on a special mountain top near the capitol city. Twice that period which was 104 years held mystic relations too. In as much as the Aztecs were losing a quarter of a day per year while holding to a 365 day year, they fell behind true solar time by thirteen days in fifty-two years, and twenty-five days in 104 years. They seem actually to have made this interpolation every 104 years to correct their solar calendar, but did not apply it to the Venus calendar in such a way as to disrupt the endless chain upon which their days progressed, for they held fast to the idea that only four particular days could be the "bearers" of a new year.

New fire is said to have been made by the priests with a fire-drill upon the breast of a man who was slain with another drill the moment the flame was produced. The fire was made at midnight, or even near dawn, when Pleiades or Orion, or both were approximately overhead. The heart of the victim seems ordinarily to have been thrown into a hollowed-out stone, or even on to a flat one, which in either case was called an "eagle-bowl" or *quauhxicalli.*

The making of the new sacred fire on the eve of the new period was really a divination on the part of man with the object of discovering whether or not the world would continue as it had in the past, or whether the world was to come to an end. In the latter case, the sun would never rise again, and monsters would appear over the darkened world. The portent was determined from the success or non-success of the priests on the top of the mountain, as they endeavored to make the new fire with the drill at the proper moment. If fire was made, it meant that the solar fire would appear in the east at dawn and a new dispensation of life was allotted to man, but if the fire could not be made, the solar fire could not appear either, and day would never break. This fire-making seems to have been viewed as something more than a mere divination, for it seems that by the careful selection of only dry wood, they could depend on making fire and thus they could really compel or force the sun to arise in the morning. In other words, this divination ceased to be a fair game of chance, because the priests had "loaded" the dice so as to make the production of fire almost inevitable.

The Aztecs like other simple peoples reckoned by means of tally-sticks. Fifty-two of them, or one-hundred-and-four of them would make when they

were bound together into a tied up bundle, a "bundle of the years". It is probable that the act of tying up the fifty-two expired tally sticks had some ritual about it, for it must have meant that the old period had been prepared as a mummy for the grave since it had ceased to live. For example, in myths and superstitious practices the sun is said to be near death when he is halted in his movements by being snared or tied up, and darkness is said to prevail. Since the sun's movement determines the life of the fifty-two year period, it seems probable that the sun itself is thought to die when the period is over. A new sun has to be made, apparently, or else the old sun has to be resurrected. But the Aztecs seem to have believed that an absolutely new sun was created



Amalecite — four special sticks and bundle of ordinary stick counters. After CULIN.

every eight times fifty-two years, hence the intermediate suns were only resurrections.

It seems that we can trace some of these notions about the making of sacred fire and the coming of dawn, and the use of fifty-two tally sticks, in some of the games of the North American Indian. For instance the Amalecite (1) of New Brunswick employ six caribou-bone discoidal dice with star-like designs with eight rays upon them. These dice are tossed up in a wooden bowl having a diameter of about a foot. But the notable thing is that they use fifty-two counting sticks. Four of these fifty-two sticks are marked or carved in some special manner so as to be distinguishable. Three of these special four are straight sticks with symmetrically carved ends, but the fourth stick is not straight but is wavy, so as to suggest either a snake or else lightning. It is only the writer's supposition for which he can offer no direct proof, that this wavy or snake like stick represented the first tally or year-stick of the fifty-two year bundle, for new fire as could be symbolized by a lightning serpent would have been the foundation of that new period of life

and sunlight. The other three special sticks would then have been the opening year sticks of the last three lesser periods of thirteen years — the four sticks representing the opening years of four periods of thirteen years, or fifty-two in all. These other three sticks are not made as lightning snakes because new fire was not made at the end or the beginning of the thirteen year period except when it also fell upon the fifty-second year period, or the one-hundred-and-four year period.

One suspects that the six star-like bone disks that are tossed up in the air, and whose fall determines whether fortune or misfortune is to be the lot of the player, are minute stars of the Pleiades cluster, for commonly the Indians recognize six stars in that group, some saying that a seventh star once fell to earth. The fall of that star would probably be connected with the idea that fire comes down from heaven to earth, thus ushering in a new period of life and conditions here below. For instance, some of the tribes of the Plains tell of Morning Star's descent to earth; an in California the Salinan (2) tribe relates that the Morning Star fell to earth, and that his fall marked the beginning of a period of time, or what may perhaps be called a new dispensation of life. Now if one of the stars in Pleiades is supposed to have fallen on the mountain thus bringing new or heavenly fire to earth, and if the sun arose the next morning because of that star's favorable sign, that same star would surely have been assimilated to the Morning Star that points by its appearance to the promise that immediately the sun will arise. In that sense, the falling star out of Pleiades or the discoidal die is identical with Morning Star — the end result is similar.

The Calendar Stone of the Aztecs was certainly a sort of monument to the fifty-two year period, or more probably to the hundred and four year period, which was also equal to sixty-five years of Morning Star or Venus. The carved figures on the stone show that two Xiuhcoatls or Fire-snakes drop down seemingly from the skies to the earth below on the opening day of the historical period that they recognized when the Spaniards conquered them. These snakes seem to have the value of thirteen each because their tails are tied with four bands encircling them. The eight tyings on the two snakes make a value of 104 for the two of them. Since the snakes are tied four times, it would seem that the tally-sticks were tied in little bundles by the recording priests at the end of each thirteen years, an when four bundles were completed the period was at an end or was either dead or captured, snared or what not. The idea seems to be reflected in a Caddo (3) myth wherein lightning in the form of a boy having what seems to have been luminous hair was captured when made powerless by having four knots tied in his hair. The Zuni tie up their four stick-dice often in a special manner so that they are arranged in stepped formation. It would seem that some priests probably tied up the four bundles of thirteen sticks in echelon so that a checker could verify the count. This special method of tying up the dice when not in use points to some ancient ceremonious practice, for there is certainly nothing practical about it.

The relation between the Mexican Venus calendar and the gambling paraphernalia of the Jicarilla Apache seems to be very pronounced. They have

a game, says MOONEY (4), that is called *kayoñti*, a sort of thimble-and-button game in which one party hides the button under one of several closed tubes or thimbles, and the other party tries to guess under which thimble it is. There is a score of one-hundred-and-four tally sticks.

The myth that accompanies this game relates that in the early days when mankind was still in the underworld, where all was rather dark, the animals played the game do determine whether day should be made, or whether darkness should continue to endure for all time. The backers of daylight won the first game, and that victory caused Morning Star to arise, but also compelled Black Bear to flee away and hide. The second and the third games were won by the lovers of daylight, and the darkness slunk away still more. When the backers of daylight won the fourth game, the Owl went and hid, but the Sun arose.

In that myth we see that gambling brings in the daylight, which was indicated by the coming of Morning Star. This was hardly a true and fair divination, for the Sun was apparently compelled to arise when the lots were favorable. These practices show that the powers that dominate this world are subject to the man who can get favorable results in throwing the dice.

The Micmac (5) of Nova Scotia have a game that shows Middle American affiliations. They have a wooden bowl and five dice-buttons with four-rayed star designs upon them. There are forty eight plain counting sticks, and four other larger ones, making fifty-two in all. The Micmac players seem not to hold consistently to the use of five star disks and fifty-two counters because other sets are described in museums where six discoidal dice are used, and a varying number of counters. For instance one set in the Peabody Museum (6) contains fifty plain counters and four extra large counters apparently representing portions of arrows. At the University of Pennsylvania Museum (7) a Micmac gaming set has six dice with four-rayed stars upon them and fifty-one counting sticks together with another special one called the "king-pin" by the collector. But in addition to these fifty-two sticks there are three notched sticks that represent the rear half of a fletched arrow. This so-called king-pin when used as the fifty-second counter has a value of thirty-two, but otherwise a value of only five. We can conjecture on the meaning of that by saying that there are thirty-two obsidian butterflies or Venus symbols on the rim of the Aztec Calendar stone, and in whole numbers there are thirty-two Venus years in fifty-two solar years. The total number of Venus years in 104 years is approximately sixty-five. When sixty-five is divided by thirteen we get five, which is the lesser value.

The Passamaquoddy of Maine (8) had a game called *all-tes-teg-enuk*, employing six bone disks and a bowl. The counting sticks numbered forty-eight together with four larger ones. This would make fifty-two, but perhaps there are really fifty-three because a notched counter is also mentioned, and it may be an additional stick or a specially marked one of the four larger sticks.

This same tribe (9) tell a tale about the playing a game with the above described paraphernalia, in which Youth defeated Old Age. The dice of the old man seem to have been eyes; and the youth had sufficient command of

magic to cause these dice to rise up higher and higher into the air until they disappeared. That ended the game. The story is doubtless fragmentary, but one can see that it is very probable that the youth is the new period of fifty-two years that defeats the old period at the time of making new fire and watching for the star dice to rise up higher and higher in the skies until overhead. Stars in Mexico were commonly shown in codices and monuments in the form of eyes.

The Sauk and Foxes (10) of Iowa had a guessing game in which they used 100 common sticks, two peeled sticks and another stick that was painted or decorated. These total to 103, but it is always possible and very probable that there were four of these special sticks originally and that one got lost either by the collector or by the Indian who sold the gambling set.

Another set of implements for this same game of the Foxes consists of fifty-one sticks tied in a bundle, and an extra one of greater length that is forked. A name for the game is *āteso'kāganāni* from *āteso'käwa*, "he tells a story", that is a myth. If we only had more of these myths, we could determine more accurately whether they concern Quetzalcoatl the Morning Star. The Sekani (11) of British Columbia appear to have had fifty-one sticks which were marked in four ways. Possibly one is missing. The Tlingit however used a varying number of sticks, such as forty-three, forty-six, forty-nine, sixty-two, sixty-seven, and also fifty-two.

The initial day of the year with the Aztecs could fall only upon four days, they having the designations Stone-knife, House, Rabbit and Reed. The Stone-knife seems to have been personified under the form of the Obsidian Knife Butterfly, and it was also a symbol of Venus the morning star. But since the Morning Star or dawn was religiously watched for by the people and priests on the beginning day of the fifty-two year period, it seems that any one of the four days mentioned could serve as the Year Bearer and would serve as such within the four fifty-two year periods. Therefore a Rabbit might be the symbol of Morning Star just as well as the Obsidian Knife Butterfly or the Reed. The Reed and the Stone-knife are found on the Calendar Stone, but the Rabbit and House do not appear there. The Rabbit is shown in Borgiano Cod., p. 11, in the mouth of the Feathered Serpent who seems to be none other than Quetzalcoatl, and probably the same as the fire-snake Xiuhcoatl seen on the outer edge of the Calendar stone. This Rabbit then in all probability represents Dawn since is seems to be identical with Morning Star. We shall try to employ this idea in speaking further on the Micmac games.

One of the games of the Micmac (12) was called *Wobunarunk*. It was played with sticks, button-dice and a bowl. Seemingly there were six dice marked with a cross, and the total number of counting sticks including the special ones seems to have varied between fifty-one and fifty-five. *Wobunarunk* as a word is said to be derived from *wobun*, "dawn", to which is added a termination signifying something worked upon by human hands. Human hands do creational work, and we may surmise that it was dawn that was created, for human hands turned the fire-drill that produced the flame that virtually brought the dawn and its sun into being.

Over fifty years ago BRINTON (13) commented on the Algonkin word for dawn. He mentions the culture hero Manibozho or Michabo who was called the Great Rabbit, who as the common ancestor of the Algonkin tribes created the earth and established the heavens. Michabo, BRINTON thinks, is a compound of the words *michi,* great and *wabos,* rabbit. Manibozho he analyses as *manito wabos,* spirit-hare. He says there are two distinct roots having the sound *wab,* one of them being the Algonkin word for "rabbit" and the other meaning "white". From the latter are derived words for east, dawn, light, day and morning — *waubun* or *waubamo* e. g. signifying "dawn". In the light of what has been set forth so far in this paper it appears that there are not two roots *wab* but a single one, because the Aztecs seemingly used the Rabbit as a symbol or equivalent of Morning Star who ushers in the dawn.

The Algonkin myth concerning creation informs us that the mother of Michabo and his evil brother were born of a virgin who fell from the skies. One of her twin sons was made of fire and was good (evidently Michabo) and the other son was wicked he being made of flint which caused bloodshed and war. The good brother employed in his work a glittering snake that seems to have been lightning; and ultimately he killed his evil brother and broke him into flint fragments. In Mexico one of the myths about Quetzalcoatl states that he was associated with Tezcatlipoca as creating gods who lifted the skies when they had fallen upon the earth. Both are said to have come to earth, and Quetzalcoatl was a good deity of the dawn, but Tezcatlipoca was the principal god concerned with obsidian and flint. In another myth they are shown to be foes, and Tezcatlipoca drives Quetzalcoatl from his kingdom. Both Quetzalcoatl and Manibozho were wind gods. It would seem probable that the myths of the Algonkins and of the Aztecs, with respect to the gods of the dawn and of the rabbit have had a common origin.

Because the Cherokee (14) are somewhat intermediate between the Mexican area and that of the Algonkins, it would probably be well to quote some ideas that they hold concerning Pleiades, a falling star, Morning Star and the rabbit. They tell of seven dancing boys who rose into the sky becoming the seven Pleiades. After seven days one of them fell to earth leaving a fiery trail trough the air. This falling star became a bearded man on earth, and it was his mission to inform the people of the coming of the deluge. After seven years he disappeared. Because these six remaining stars control the weather and may blast the crops, it was necessary at times to propitiate them by dancing with seven different colored eagle plumes in the hand. The use of plumes suggests that the idea of the Plumed Serpent Quetzalcoatl lies behind the notion.

The Cherokee used to estimate their ages by the number of times the Pleiades were in a certain position at a certain time of night, thus showing that the estimation of time was based on observing Pleiades. The Great Rabbit taught them how to observe the coming and departure of the seasons by noting the sunrise and sunset positions of Pleiades. In ancient times there was a dance each month in honor of the Morning Star and the Pleiades.

This dance seems to indicate that Morning Star and Pleiades were almost

identifiable with each other, as if Venus had begun to set in the Pleiades. The Great Rabbit known to the Cherokee appears to have been none other than the bearded man who fell from the skies to earth, and instructed mankind. It is told of Quetzalcoatl that he was a bearded man who gave good advice, but finally disappeared when harassed by Tezcatlipoca who came down from the skies as a falling star in spider form. The deluge predicted was apparently the flood that destroyed the Fourth Sun of the Mexicans. The Fifth Sun ruled the skies when the Spaniards arrived. It began seemingly on the day 13-reed, which implies that the Fourth Sun began on a Rabbit day, since only House, Rabbit, Reed and Stone-knife can be "year-bearers".

HERRERA (15) says of the swastika-like calendar-wheel that is illustrated by DURAN, that the Mexicans reckoned the year of an event by saying that it happened at so many Houses or Flints of such a wheel of rotation. That shows that it is very likely that the whole period of the Fourth Sun was known as a Great Rabbit. The Algonkin god Manibozho was then the same as Quetzalcoatl, the god of the Fourth Sun; although one myth says Chalchiutlicue was ruler of the Fourth Sun. This falling star that seems to have dropped out of Pleiades is apparently called Man-Eagle *(Kwataka)* (16) by the Hopi tribe. A cross or star-emblem is seen in his round eye. He was the god of luck or chance, and his figure appears on gaming implements. Stone knives appear on his body; and he has ears like rabbits.

The writer is inclined to believe that he has set forth a multitude of little points that in their synthesis strongly indicate that nearly all North American dice-games have grown out of Middle American rituals pertaining to the calendar and the stars. More than that, these games do not represent progressive or evolutionary development from the simple to the complex, but are on the other hand, actual degenerate secularizations of sacred practices, sacred observances, paraphernalia and beliefs. The four stick-dice or counters were seemingly originally four special tally-sticks associated with forty-eight common sticks representing the ordinary years, where the four special ones represented the initial year of each thirteen-year period in a fifty-two-year period. The disk-dice are meant for the stars in the constellation Pleiades. The mascot or Man-Eagle is the fallen seventh star from that constellation. The bowl in which the dice are tossed was in all probability the eagle-bowl that received human hearts in the sacrificial rites in Mexico.

The great Calendar Stone is apparently a form of the eagle-bowl, even though it is a flat stone. It has the *olin* cross upon it, and the eagle-claws, grasp hearts. In portions of the West and Southwest the Indians throw stick-dice on to a flat stone in some of their games, and this stone at times has a cross marked upon it (17). The forty-eight ordinary tally-sticks such as the Malecite would use, are replaced in the West by forty pebbles arranged in a circle, with openings left to the four directions, thus suggesting that the game has had an association with cosmical notions.

Quetzalcoatl, the Morning Star, or the Feathered Serpent is said by a number of writers to be identical in general concept with the Maya god Kukulcan, and to a large measure with the Quiche god Gukumatz, and also

to the Tzendal god Votan. Votan was called the "heart" of his people, Gukumatz was "the heart of the heavens"; and when as told in one myth, Quetzalcoatl immolated himself upon the burning pyre, it was his "heart" that ascended to the skies to be Morning Star. Quetzalcoatl was also the ruler of his people until he was driven from his palace by Tezcatlipoca the spider who seems to have ushered in a new Sun by bringing down new fire from heaven. The Maori (18) say that if a spider-web falls from the ceiling to the floor it will set the house on fire; and the Cherokee say that Spider brought fire to man or to the early beings.

The Mexicans referred to their last monarch, says Palacios (19), as "The Eagle Who Falls". Culin illustrates a pottery bowl of the Hopi, wherein four stick dice are seen in colors and over them is a figure of Eagle-Man. The Luiseño (20) of Southern California had a ceremony for burying dead chiefs in which an eagle was burned after being killed magically by a quartz crystal that seems to have symbolized a star. The Diegueño (21) held a similar ceremony over a dead song-leader; and a song that was sung told of Pleiades and apparently Orion, and of the fall of Man-Eagle to the earth, where he seems to have been killed. It seems therefore, that the Aztec custom of throwing the victim's heart into the eagle-bowl was in commemoration of the ancient day when Morning Star as the heart of Heaven, and the seventh star in Pleiades, fell down to earth, bringing down with him new fire, or sacred fire to earth. He was the original die that died in the bowl.

Bibliography.

1) Stewart Culin: Games of the North American Indians, 24th An., Rep. B. A. E., Wash., 49.
2) J. Alden Mason: The Language of the Salinan Indians, Univ. Calif., Ethnology, Vol 14, 1918, 93.
3) George A. Dorsey: Traditions of the Caddo, Wash. 1905, 33.
4) James Mooney: Jicarilla Genesis, American Anthr., 1898, 198.
5) Stewart Culin: Chess and Playing Cards, Rep. Nat. Museum, Wash. 1896, 703—704.
6) Ibid: 703—704.
7) Ibid: 697—698.
8) Ibid: 707.
9) Ibid: 708—709.
10) Culin: Games &c., 24th An., B. A. E., Wash., 233.
11) Ibid: 237, 245—246.
12) Culin: Chess &c., 700.
13) Daniel G. Brinton: Myths of the New World, N. Y. 1876, 178—183.
14) Stansbury Hagar: Cherokee Starlore, in Franz Boas Aniversary Volume, 358—359.
15) Herrera: Cited by Cyrus Thomas in 3rd An., B. A. E., Wash., 44—45.
16) J. W. Fewkes: 17th An., B. A. E., Wash., 692—693.
17) Culin: Games &c., 100, 162.
18) Edward Tregear: The Maori Race, 1904, 212.
19) Enrique Juan Palacios: The Stone of the Sun &c., translated by Starr, Univ. Chicago, Anthr., Bull. 6, 1921, 75.
20) Constance G. du Bois: The Religion of the Luiseño Indians, Univ. Calif. Ethnol., 1908, Vol. 8, 183.
21) T. T. Waterman: The Religious Practices of the Diegueño Indians, Univ. Calif., Ethnol., 1908, Vol. 8, 313—320.

Die *Efe*-Pygmäen[1].

Von P. Paul Schebesta, S. V. D., derzeit am Belgisch-Kongo.

Mambasa, den 6. Oktober 1929.

Lieber Hochw. P. Schmidt!

Habe das Mamvu und Walese durchquert und bin daran, über Beni nach Ruanda zu reisen, wo ich Ende des Monats einzutreffen hoffe. Vielleicht werde ich mich gegen zwei Monate lang in Ruanda aufhalten, um dann den Rückweg nach Avakubi anzutreten, bei welcher Gelegenheit ich noch die Babira-Bambuti zu studieren gedenke, womit dann die Forschungsarbeit in der Ostprovinz ein Ende hat. Immerhin wird dann eine umfassendere Kenntnis der Pygmäen des Ituri möglich sein, wenn auch nicht immer gründlich genug, was bei den hiesigen Verhältnissen für einen einzelnen auch einfach nicht möglich ist.

Die Ituri-Pymäen kann man füglich in drei Gruppen teilen, die Babira-Pygmäen, die Balese-Pygmäen *(Efe)* und jene der anderen Negerstämme. Die wichtigsten scheinen mir die der Balese zu sein. Ich konnte ihnen zwei Monate widmen. Anliegend finden Sie eine kleinere Betrachtung über diese Zwerge, die, wenn es Ihnen gut scheint, im „Anthropos" erscheinen könnte, damit man nicht etwa meine, ich sei verschollen.

Mit meiner Gesundheit steht es leider nicht übermäßig gut, ich habe täglich mit allerhand Kleinigkeiten zu tun, die einem das Leben recht sauer machen in diesen morastigen Wäldern.

Ich habe vor, in Ruanda mir die Batwa anzuschauen und dann zu filmen.

Die nächste Nachricht hoffe ich Ihnen aus Ruanda zukommen lassen zu können. Die Reise dorthin wird nicht so beschwerlich sein, da ich einen Teil mit dem Auto machen kann.

Meine besten Grüße auch an P. Koppers und die anderen hochw. Herren.

Ihr ergebener P. Schebesta m. p.

* * *

Seit zwei Monaten durchwandere ich das Lager der *Efe,* das sind die Pygmäen unter den Mamvu und Balese. An drei Stellen hielt ich mich längere Zeit auf, während ich unterwegs andere Lager flüchtig besucht, resp. die Pygmäen gesehen habe, denn der Ruf, ich sei der Weiße der Pygmäen, ihr Weißer, geht mir voraus, so daß mir die Pygmäen entgegenkommen. Wo sie sonst einem Weißen niemals zu Gesicht kommen — denn sie scheuen sich — dort warten sie auf mich in hellen Scharen und tanzen mir was vor, was natürlich stets mit einem kleinen Geschenk quittiert wird. Wenn ich früher einmal geschrieben habe, daß die Pygmäen unter den Wabali, Balika etc. (in

[1] Vgl. den ersten Bericht im „Anthropos", XXIV, 1929, 1091—1095.

der Avakubi-Nepoko-Medje-Gegend) recht zahlreich sind, so sind sie unter den Balese in der Überzahl. Die Pygmäen sind jedenfalls eine noch sehr starke, lebensfähige Rasse, leider auf ein sehr weites Gebiet verstreut, so daß man sie ohne weiteres nicht überschauen kann. Unter den Balese sind Lager mit 200 Insassen keine Seltenheit.

Ähnlich wie in Malakka glückt es mir allmählich, nachdem ich die Pygmäen in den verschiedensten Gebieten unter den verschiedenen Negerstämmen besucht habe, das Pygmäenproblem wenigstens zum Teil zu lösen. Ich kann jetzt nicht auf die Einzelheiten eingehen. Die Physis der Pygmäen ist ja bekannt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sie eine geschlossene Rasse bilden, sie sind klein (hier bei den Balese 139 *cm* Durchschnitt) und hellhäutig (Lehmfarbe). Es kommen dunklere, manchmal schwarze Individuen vor, zumal in den nördlichen Gebieten (bei den Medje z. B.), doch scheint dies ein Negereinfluß zu sein (Mischung).

Ein anderes Problem, das Sie jedenfalls mehr interessiert, ist das Sprachenproblem. Haben die Pygmäen eine eigene Sprache oder nicht? Heute muß ich mit der größten Wahrscheinlichkeit sagen: Ja. Die Mamvu-Sprachen nämlich, welche, wie ich mich zu erinnern glaube, schon Drexel als eine Gruppe auffaßt, sind Pygmäengut, d. h. die heutigen Mamvu, Balese, Bambula und Mombutu, welche das Mamvu sprechen, haben die Pygmäen-Sprache angenommen und sie teilweise dialektisch umgeformt. Die Karobalese sprechen noch den Pygmäen-Dialekt am reinsten, wenn auch schon mit Verschiedenheiten. Knappe Beweisandeutungen für meine These:

1. Die Mamvu-Neger haben Zahlwörter und Pronomina, die sich bei den Zwergen noch finden (wenigstens zum größten Teil). Beides (Zahlwort und Pronomen und einzelne Worte) deutet auf eine Verwandtschaft der Mamvu-Neger mit den Lendu-Logo hin.

2. Der Wortschatz ist fast ausschließlich Pygmäengut.

3. Die Zwerge kennen Schnalzlaute (wenigstens die Labialen), welche den Mamvu-Negern unbekannt sind. Auch haben die Mamvu-Neger die Hiatuskehlkopflaute der Pygmäen durch *k* ersetzt. Mir ist es aufgefallen, daß die Balese jedesmal den Hiatuskehlkopflaut der Pygmäen (Versuche gemacht) nicht zu hören schienen.

Die Pygmäen-Sprache, das *Efe,* wie ich es nennen möchte, wird auch noch außerhalb der Mamvu-Grenzen gesprochen, so zum Teil bis Avakubi und in einer Gegend auch südlich (!) des Ituri.

Zu erwähnen ist noch, daß ich den Schnalzlaut der Pygmäen auch unter einem Teil der Pygmäen kennenlernte, die kein *Efe* sprachen. Diese Beobachtung, welche ich früher einmal unter den Barumbi-Pygmäen gemacht habe, fiel mir nach Bekanntwerden mit den *Efe* auf.

Wie kommt es nun, daß ein Großteil der Pygmäen kein *Efe* spricht, werden Sie fragen?

Die Lösung ist folgende: Das *Efe* ist die Sprache der Pygmäen zwischen Ruvensori-Kibalifluß, Nepoko gegen Avakubi zu zum Ituri; früher auch von den anderen Pygmäen des Ituri gesprochen. Jene Pygmäen nun, welche unter dem Einfluß der Babira-Bakumu gekommen sind (ein mächtiger Bantustamm

TAFEL I.

Der Forscher mit Ituri-Pygmäen.

Photos: P. SCHEBESTA.

Ituri-Pygmäen, Frauen und Kinder.

Photos: P. SCHEBESTA.

von Stanleyville bis Ruvensori südlich des Ituri, teilweise auch nördlich), unter dem sie sehr lange Zeit gestanden sind, haben ihre Sprache angenommen (das Kikango, von dem ich früher einmal schrieb) und die ihrige, das *Efe,* aufgegeben. Wo der Einfluß der Babwa nicht groß genug war, wie am Lendafluß, blieb das *Efe* in Geltung. Die Pygmäen in jenen mächtigen Waldgebieten zwischen Ituri-Nepoko (Avakubi-Wamba-Gombari), Kibalifluß-Ruvensori waren keinem fremden Einfluß preisgegeben, bis allmählich die Mamvu, von den Azande, resp. Mangbetu bedrängt, in südlicher Richtung in diese Waldgebiete eindrangen. Sie stammen nach ihrer Tradition aus der Gegend des Dimguflusses, von wo auch die Logo ausgeströmt sein sollen. Sie waren in geringer Zahl und sind auch heute nicht zahlreich. Sie nahmen ihre Frauen aus den Pygmäen, auch heute tun sie es noch mit Vorliebe, und mit den Frauen übernehmen sie auch die Sprache und viele Sitten. (Zahlwort, Pronomen ist ihr altes Sprachgut.)

Ich meine, daß die Sache ziemlich klar ist, und wenn man die Mamvu-Sprachen unter keine anderen Sprachengruppen unterbringen kann, dann ist die obige Erklärung, daß wir es mit Pygmäen-Sprachen zu tun haben, einleuchtend. Leider habe ich hier keine Möglichkeit, die Sache weiter zu prüfen, da mir alle Hilfsmittel fehlen.

In ihrer Religion decken sich *Efe*-Pygmäen im großen und ganzen mit dem früher von mir Geschilderten. Primitialopfer allgemein bekannt von Jagd und Frucht. Das höchste Wesen heißt *Tore.*

Die Einehe ist wohl Regel, aber mit Ausnahmen, es besteht kein Gebot zur Monogamie. Ist es nicht sonderbar, daß auch die Mamvu, und zumal die Balese, fast ausschließlich in der Einehe leben, und zwar weil die Frauen es ungern sehen, resp. eine zweite Frau nicht zulassen? Die Mamvu-Balese-Häuptlinge sind heute natürlich polygam, doch das widerlegt nichts, denn diese Häuptlingsschaften sind eine Einführung der Weißen. Mamvu und Balese hatten niemals Häuptlinge, sie lebten in kleinen Clans zusammen.

Eigentumsverhältnisse und Wirtschaft erinnern in vieler Hinsicht an die Semang von Malakka. Die Pygmäen haben wohl reichlichere Nahrung als die Semang und sind auch größere Jäger vor dem Herrn.

Im Temperament sind sie wohl lebhafter, aber nicht so innerlich und besinnlich wie die Semang. Die Pygmäen tanzen Tag und Nacht, wenn möglich, der Semang selten.

Zu der Sprachenfrage möchte ich noch bemerken, daß die Pygmäen jeweils die Sprache der Neger, unter denen sie leben, auch sprechen. Unter sich sprechen sie aber noch eine andere Sprache. Eine Ausnahme bilden nur die *Efe,* welche einsprachig sind. Kurz seien noch die übrigen Resultate der bisherigen Forschung skizziert:

Bislang gegen 400 Pygmäen gemessen. Ich hätte tausende messen können, hätte ich die Zeit dazu gehabt. Von vielen Haarproben genommen. Zu einem Skelett bin ich nicht gekommen. Die Pygmäen sind zu argwöhnisch, und als ich einmal darangehen wollte, ein Grab zu öffnen, drohten sie mit Davonlaufen. So wollte ich aber meinen guten Ruf unter ihnen nicht schädigen und meine weitere Forschung in Frage stellen. Darum stand ich davon ab.

Bislang über 400 Photos und 2000 *m* Film.

Kurze Aufnahmen, resp. Skizzen der Pygmäendialekte (erweiterte das *Kikango* und *Efe*).

Sprachenaufnahmen all der Negerstämme, mit denen ich zu tun hatte, natürlich auch kurze ethnologische Beobachtungen dieser Negerstämme. Ich suchte aber einzelne Missionare dafür zu gewinnen, über die Negerstämme, unter denen sie arbeiten, zu schreiben, zumal über ihre Religion und Soziologie.

Besondere Aufmerksamkeit widmete ich auch der ethnographischen Sammlung vorerst unter den Pygmäen, dann aber auch der Negerstämme. Die Kollektion ist bereits recht ansehnlich, leider kann ich über ihren Zustand nicht näher berichten, da ich die Sendungen jeweils mit Trägern nach verschiedenen Orten abschieben mußte.

Die meiste Zeit widmete ich natürlich der Erforschung der Sitten, Gebräuche und religiösen Anschauungen der Pygmäen, und ich hoffe, in der Lage zu sein, ein ganzes und wahres Bild der afrikanischen Pygmäen hier zeichnen zu können. Vieles, was bereits von den Pygmäen berichtet wurde, gehört in das Reich der Fabel.

Eine Frage noch: Ist der Bogen ursprünglich eine Waffe der Pygmäen, oder haben sie ihn von den Negern übernommen? Ich kann mich heute noch nicht dazu äußern. Alle Pygmäen haben den Bogen, bislang immer nur die eine Form — doch sagen die Pygmäen der Mamvu-Balese selber, daß sie früher keinen Bogen besaßen, daß sie mit Knüppel und Bränden das Wild gejagt haben.

Die Mamvu-Balese-Pygmäen, ich meine die *Efe,* kennen auch heute noch keine Giftpfeile — die Mamvu-Neger haben sie.

Analecta et Additamenta.

La sécularisation des missions franciscaines du Chaco bolivien. — L'année dernière le gouvernement bolivien a décrété la sécularisation des missions franciscaines du Chaco. La nouvelle leur en fut transmise au moment où j'y arrivais, au cours de l'expédition que je fis dans le Chaco boréal de février à juin 1929. Je fus donc à même d'apprécier sur le terrain les répercutions néfastes que la mise en application de cette mesure va avoir pour les Indiens Chiriguano. Les ethnographes ne peuvent rester indifférents devant une nouvelle qui présage pour cette malheureuse nation le pire avenir.

Tous ceux qui ont voyagé dans le Chaco ou qui ont eu entre les mains les livres de NORDENSKIÖLD, du P. GIANNECHINI, du P. CORRADO ou du P. NINO, savent l'importance de l'œuvre réalisée dans le Chaco par les petits frères des pauvres. Dès le XVIIe siècle, avec une tenacité incroyable, les Franciscains du Collège de Tarija se sont voués à l'évangélisation des terribles Chiriguano. Leur œuvre eut des fortunes diverses et ne fut couronnée de succés que dans la seconde moitié du XIXe siècle. Même de nos jours elle n'est encore que partiellement achevée. C'est donc à l'énergie, à l'esprit de sacrifice des Franciscains qu'est due dans une large mesure la pacification des Guarani de la Bolivie. Il ne m'appartient pas ici de juger les résultats de leur action dans le domaine moral et s'ils ont rendu les Indiens meilleurs et plus heureux. Je veux seulement insister sur le fait que du jour où la mission a été fondée, les Chiriguano n'ont pas eu de meilleurs amis que les missionnaires. Ceux-ci les ont défendus avec un courage digne d'admiration contre tous les empiètements et les violences des Blancs. Ils ont fait respecter leurs droits et leur vie et ont été pour les Indiens dans tous les sens du mot de vrais Pères.

Il est incontestable que les Franciscains ont représenté dans le Chaco le seul élément de civilisation au sens européen du mot. De Yacuiba à Santa-Cruz, les seuls édifices qui rappellent la lointaine Europe sont ceux des missions avec leurs galeries à colonnades, leurs églises qui mettent un cachet italien au milieu de la nature sévère du Chaco.

Pour le voyageur, la mission est un asile, un lieu de repos et un centre d'étude. Le colon qui, aujourd'hui, par basse cupidité, veut la détruire a besoin de la mission où il peut trouver des travailleurs disciplinés ainsi qu'un conseiller et un médecin dans la personne du prêtre. Pour mon compte je n'oublierai jamais l'accueil si cordial que j'y ai reçu ni la générosité et le désintéressement avec lesquels les missionnaires me prêtèrent leur concours dans mes recherches.

Les Missions frappées par le décret sont: Tarairi, Tiguipa, Machareti, Ivo, Santa Rosa et San Pascual de Boicovo.

Il n'est pas difficile d'imaginer les conséquences de ce décret dont les effets ont été suspendus provisoirement. Une fois la Mission sécularisée, les Indiens, dépossédés de leurs terres et livrés sans défense à l'arbitraire des colons sans scrupules ou des métis souvent cruels. vont se disperser pour chercher fortune ailleurs. Ceux qui resteront vont végéter dans le plus triste des abrutissements. Petit à petit ils s'éteindront ou se mêleront aux éléments douteux qui les entourent. Les plus énergiques suivront l'exemple de leurs camarades qui depuis quelques années émigrent en Argentine. Ils y trouvent du travail dans les fabriques de sucre et un salaire quadruple de celui qu'ils reçoivent ordinairement des colons. La nation chririguano est en pleine décadence. Je crois pouvoir affirmer sans me tromper qu'en vingt ans, elle a diminué certainement de moitié. Des vallées que NORDENSKJÖLD signale comme abondamment peuplées sont aujourd'hui semi-désertes. La diminution de la population indigène dans les vallées d'Igüembé et de Caipipendi est effrayante. Les causes en sont toujours les mêmes: les injustices et les exactions des propriétaires métis et blancs et la misère honteuse qui en est la conséquence. La nation des Indiens Chiriguano est destinée à disparaître et la sécularisation des missions ne fera que hâter sa fin. Dans dix ou vingt ans, c'en sera fait d'une des nations

les plus intélligentes, les plus actives et je dirai aussi des plus civilisées de l'Amérique. Leur pays se transformera en désert, les voyages y deviendront difficiles et les colons dépourvus de main d'œuvre devront abandonner les espoirs qu'ils ont fondé sur le sac des missions. Aucun élément émigré ne remplacera en qualité et en quantité les Chiriguano. Il faudra des siècles pour que des métis ou des Européens tirent profit d'un sol ingrat, en dépit de sa richesse pétrolifère.

Il n'est pas besoin d'être prophète pour prédire le sort des Indiens aujourd'hui encore en missions. Il suffit de constater ce qui reste des missions sécularisées il y a quelques années: Villamontes, San Antonio del Parapeti et Itau. Ce ne sont plus que ruines et misère. Au milieu des masures écroulées, c'est à peine si on trouve quelques pauvres dégénérés, timorés, hébétés et amoraux.

Tout ethnographe et tout américaniste sentira comme moi tout ce que cette mesure présage de tristesse pour la race indienne. Le drame qui se joue actuellement dans le Chaco est en petit celui qui a eu pour théâtre les régions de l'Amérique évangelisée par les Jésuites.

Les missions où ont souffert et travaillé un P. Giannechini et un P. Nino étaient dignes d'un meilleur sort.

Dr. A. Métraux,
Directeur de l'Institut d'Ethnologie de l'Université nationale de Tucuman (R. Argentine).

Bemerkungen zum Kalender einiger südnilotischer Stämme. — Wir fassen die im Hochland von British East Africa und die im ehemaligen Deutsch-Ostafrika wohnenden Stämme der Masai, Nandi, Turkana, Suk zusammen, die vielfach auch unter der Bezeichnung „Nilotohamiten" bekannt sind. Der Ausdruck „Nilotohamiten" bezeugt allein schon, daß es sich hier um Stämme handeln muß, die unter fremden Einfluß gerieten, ihren kulturellen wie rassischen Zusammenhang mit den Schilluk-, Dinka-, Bari-, Acholi-, Jaluo-Gruppen aber dennoch bewahrt haben, die zu den eigentlichen Niloten gezählt werden. Im Kalender, der meines Wissens noch nicht näher bearbeitet wurde, spiegeln sich diese Verhältnisse deutlich wider, und es ist vielleicht nicht uninteressant, einige Hauptzüge der Zeitrechnung jener Stämme in das Licht der Kulturgeschichte zu stellen.

Über die Zeitrechnung der Masai sind wir durch die Werke von Merker und Hollis gut unterrichtet[1]. Die voneinander abweichenden Nachrichten der beiden Autoren haben eine lebhafte Diskussion hervorgerufen. Vieles, was Merker berichtet hatte, konnte von anderen Forschern nicht bestätigt werden. Ohne aber näher darauf einzugehen, wollen wir nur feststellen, daß die Merker'schen Masai, wenn man so sagen darf, in ihrem Kalender viel mehr östlichen, von der Küste kommenden Einflüssen (Suaheli) unterlegen sind, als die im britischen Gebiete wohnenden Masai, die uns Hollis in seinem Buche geschildert hat. Die fremden bei den Masai in Erscheinung tretenden Kalenderelemente verraten deutlich ihren akzessorischen Charakter, so daß sie relativ leicht erkannt und abgehoben werden können. Im folgenden soll der Beweis dafür geliefert werden.

Hollis berichtet von vier Jahreszeiten und zwölf Monaten (Mondmonaten), die im Jahre gezählt werden[2]. Das Jahr beginnt mit Juni *(Kara-obo)*. „This is the month after the rain of the Pleiades, and the first month of the year." Der letzte Monat im Jahre (Mai *Loo'-n-Gokwa*) wird nach den Plejaden benannt. „The Pleiades set in this month." Eine Art Schaltungspraxis oder primitive Jahresregelung haben wir in der folgenden Nachricht zu suchen: „Should the rains still continue at the beginning of June, the Masai say: We have forgotten, this May; and should the hot season not be over at the commencement of December, they say: We have forgotten, this is November." Die Masai regeln demnach ihr Jahr durch die Regenzeit, wobei der Auf- und Untergang der Plejaden eine bedeutende Rolle spielt. „They know whether it will rain or not according to the appearance or non-appearance of the six stars, called the Pleiades which follow after one another like cattle.

[1] M. Merker, Die Masai, 2. Aufl., Berlin 1910. — A. C. Hollis, The Masai Oxford 1905.

[2] Hollis, a. a. O., S. 333.

When the month which the Masai call of the Pleiades arrives, and the Pleiades are no longer visible, they know that the rains are over. For the Pleiades set in that month and are not seen again until the season of showers has come to an end [Juni-August]: it is then that they reappear[3]." Hollis verweist selbst auf das Küstenvolk, wo gesagt wird: *„Kilimia kikizama kwa jua huzuka kwa mvua, kikizama kwa mvua huzuka kwa jua,* when the Pleiades set in sun (sunny weather), the rise in rain; when they set in rain, they rise in sun."

Bei Merker ist die große Regenzeit nach den Plejaden benannt[4]. Abweichend von Hollis sei der merkwürdige Monatsbeginn nach Merker verzeichnet: „Die Masai rechnen nach Mondmonaten, die im gewöhnlichen Leben als dreißigtägig angenommen werden. Sie unterscheiden sich von der sonst üblichen Mondmonatsrechnung sehr wesentlich dadurch, daß sie nicht mit dem Tage des Neumonds beginnnen, sondern dieser Tag im Masai-Monat bereits der vierte ist." Es folgen sodann die Bezeichnungen der einzelnen Tage. Diese Art des Monatsbeginnes finden wir sonst noch bei den Wadschagga am Kilimandscharo, die kulturell und rassisch stark unter dem Einfluß der Masai standen, so daß man annehmen kann, daß diese Sitte bei den Wadschagga von den Masai übernommen wurde[5]. Auch sonst zeigen sich zwischen dem Kalender der Masai und dem der Wadschagga sehr wesentliche Übereinstimmungen. Es ist nun interessant, daß nach Schoch[6] auch bei den alten Ägyptern dieser Monatsbeginn ehemals in Gebrauch gestanden haben soll: „Daraus folgerte ich, daß die Ägypter unter Neumondfest nicht den Tag des Neulichts verstanden haben... Das Neumondfest fällt daher auf den Neumondstag (Konjunktion) selbst oder auf den Tag vorher, d. i. die Zeit der Unsichtbarkeit." Wenn diese Parallelen in Hinkunft sich wirklich bestätigten, dann wäre ein sicherer Beweis für alte Kulturbeziehungen mit Ägypten gegeben.

Merker berichtet auch von den Masai, daß sie ihren dreißigtägigen Monat in drei Dekaden geteilt haben, während Hollis nichts darüber zu sagen weiß. Diese Dekadenrechnung kommt gleichfalls bei den Wadschagga vor, die nachweisbar diese Sitte von den Suaheli entlehnt haben, wo das persische Sonnenjahr mit Dekadenrechnung seit dem 8. Jahrhundert bekannt wurde[7]. Außer dem persischen war auch der arabische Einfluß an der Küste ungemein groß, und es ist z. B. sehr wahrscheinlich, daß u. a. auch die Verbreitung der Plejadenkenntnis diesem Einfluß zuzuschreiben ist. Die Plejaden stehen in Afrika in Zusammenhang mit der Regenzeit und mit dem Feldbau und „in der arabischen Astronomie des Mittelalters sind sie die eigentlichen Wettermacher unter den Sternen, so daß man", wie Abd-er-Rahmen es Sufi (Description des étoiles fixes, hrg. von Schjellerup) S. 134 sagt, „aus ihrem Aufgange gute Vorzeichen entnimmt, in der Meinung, daß der Regen, der bei ihrem heliakischen Aufgange *(? -nau'-)* fällt, gutes Wachstum hervorbringe[8]". Die Plejadenkenntnis in Zusammenhang mit Jahresbeginn und Feldbau ist in typischer Weise in ganz Ostafrika bis tief nach dem Südosten bei den Zulu, Betschuanen, Hottentotten und Herero verbreitet. Bei den Hottentotten und Herero wird ebenfalls wieder wie bei den Masai ein Monat im Jahre nach den Plejaden benannt, eine auffallende Parallele, die ich aber nicht wie Wölfel[9] als gemeinnilotisch bezeichnen möchte. Überall, wo nachweisbar der arabisch-persische Einfluß sich geltend machte,

---

[3] Hollis, a. a. O., S. 275.

[4] M. Merker, a. a. O., S. 158.

[5] Hon. Charles Dundas, Chagga Time-reckoning, Man, XXVI, 1926, Nr. 88, und B. Gutmann, Zeitrechnung bei den Wadschagga, Globus, 94, 1908, S. 238 ff., berichten übereinstimmend diesen merkwürdigen Monatsbeginn.

[6] C. Schoch, Die Neumondfeste, Berlin-Steglitz, Jänner 1928.

[7] Oskar Baumann, Usambara und seine Nachbargebiete, Berlin 1891, S. 55 ff. — Franz Stuhlmann, Beiträge zur Kulturgeschichte von Ostafrika, Berlin 1909, S. 847, 858.

[8] Hubert Grimme, Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, I. Band, Paderborn 1907, S. 45.

[9] Dominik Josef Wölfel, Einige afrikanische Axiome und ihre Grundlagen, Bibliotheca Africana, Vol. III, Heft 2/3, 1929. Die Plejadenkenntnis in ihrer typischen Form finden wir eigentlich nur bei den südlichen Niloten belegt, wo sie ganz deutlich eine jüngere Kulturschicht darstellt. Diesem gleichen Kultureinfluß dürfte auch die Plejadenkenntnis bei den Hottentotten und Herero zu verdanken sein.

finden wir auch die Plejadenrechnung in Verbindung mit Feldbau und Jahresbeginn verbreitet [10].

Erwähnt wurde bereits die Dekadenrechnung bei den Masai und Wadschagga. Weiters wird diese berichtet von der Zimbabwe-Kultur [11], dann von den Wute [12] und von den Aschanti in Westafrika [13]. Diese Dekadenzählung findet sich bereits in den ältesten Inschriften Ägyptens vor [14], so daß mit der Möglichkeit eines sehr alten Einflusses gerechnet werden muß, um so mehr, da auch sonst Spuren altägyptischer Kultureinflüsse in Afrika nachzuweisen sind [15]. Trotzdem muß bei dem Nachweis altägyptischer Kulturbeziehungen sehr vorsichtig vorgegangen werden, um nicht in den gleichen Irrtum wie Elliot Smith und seine Schule zu verfallen [16]. Es kann aber kein Zweifel darüber herrschen, daß die Dekadenzählung bei den Wadschagga und Masai von den Suaheli entlehnt wurde, da nicht nur die Dekade allein, sondern auch eine Reihe anderer Kalenderelemente bei den genannten Stämmen in diese Richtung weist. Außerdem treten die bekannten historischen Beziehungen hinzu, die einen solchen Schluß für sehr wahrscheinlich machen. Auch die Dekadenrechnung in Südafrika dürfte durch relativ jungen persischen Einfluß zu erklären sein, schwieriger gestaltet sich jedoch der Nachweis für Westafrika.

Abweichend von Hollis will Merker auch die siebentägige Woche bei den Masai gefunden haben, was uns recht unwahrscheinlich dünkt [17]. Der abwechselnde Gebrauch von 29- und 30tägigen Monaten weist eindeutig nach dem Suahelikalender, von dem wir ja auch die Dekadenrechnung und letzten Endes auch die Kenntnis der Plejaden in Verbindung mit Regenzeit und Jahresbeginn hergeleitet haben.

Es wäre nicht ausgeschlossen, daß auch die Zusammenfassung dreier Tage unter eine besondere Bezeichnung bei den Masai auf die Gewohnheit der Araber zurückginge, die je drei Nächte unter einem besonderen Namen zusammenfaßten [18].

Wenn wir nun kurz das Bild der verschiedenen Zeitrechnungselemente bei den Masai überschauen, so wird uns der Gegensatz zwischen Hollis und Merker tief bewußt, und wir waren in der Lage, alle höheren Kalenderelemente, die bei Merker aufscheinen, auf relativ jungen Einfluß zurückzuführen, der von der Ostküste kam und durch die rege Handelstätigkeit, die gerade in diesem Gebiete bestand, zu erklären ist.

Betrachten wir den Kalender der Nandi. Als Hauptquelle kommt wieder Hollis in Betracht [19]. Das Jahr wird in zwei Jahreszeiten und zwölf Monate eingeteilt [20], und zwar: Regenzeit *olt'-ap-iwot* oder *iwotet* (März-August), Trockenzeit *olt'-ap-keme* oder *kemeut* (September-Februar). Die Zählung der Monate wird mit Februar begonnen, zu der Zeit also, da die Regenzeit nahe bevorsteht. Es gibt keine besonderen Tagesbezeichnungen oder Wochennamen, sondern die Tage und Perioden werden nach den Phasen des Mondes bezeichnet. Auffallend ist die reiche Gliederung der verschiedenen Tag- und Nachtstunden, die möglicherweise durch die Suaheli-Stundeneinteilung angeregt wurde, die allmählich in ganz Ostafrika sich einzubürgern beginnt. Bei den Dinka und Masai

---

[10] Walter Hirschberg, Die Plejaden in Afrika und ihre Beziehung zum Bodenbau. (Erscheint demnächst in der „Zeitschrift für Ethnologie".)

[11] P. P. Schebesta, Die Zimbabwe-Kultur in Afrika, „Anthropos", XXI, 1926, S. 484 ff.

[12] J. Sieber, Die Wute, Berlin 1925, S. 107.

[13] Thomas W. Northcote, The week in West Africa, JRAI, Vol. LIV, p. 183—209.

[14] F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Leipzig 1906, I. Bd., S. 165.

[15] Marianne Schmidl, Altägyptische Techniken an afrikanischen Spiralwulstkörben, Festschrift für P. Wilhelm Schmidt, S. 645—654.

[16] Grafton Elliot Smith, The migrations of early culture, Manchester University Press, 1929.

[17] Vgl. C. Meinhof, Über M. Merker's Masai, ZE, XXXVI, 1904, S. 739.

[18] F. K. Ginzel, a. a. O., S. 243.

[19] A. C. Hollis, The Nandi, Oxford 1909, S. 94 ff.

[20] Hollis (Masai) verweist in einer Fußnote S. 333: „The Dinka have two seasons and twelfe months. (Kaufmann, Schilderungen, p. 131)."

ist die Tageseinteilung weitaus geringer gegliedert und richtet sich in erster Linie nach den Gewohnheiten der Rinder zu der betreffenden Zeit. Das gleiche auch bei den Nandi. Von den Plejaden heißt es: „The Pleiades, are known as Koremerik, and it is by the appearance or non-appearance of these stars that the Nandi know whether they may expect a good or a bad harvest." Auch hier sind also die Plejaden wieder mit dem Feldbau verbunden [21].

Bei den Turkana wird die Aufzählung der Monate mit März (Beginn der großen Regenzeit) begonnen. Es werden nur zwei Jahreszeiten unterschieden [22]. Dundas gibt auch in der angeführten Arbeit den Kalender der alten Hackbauergruppe der Njamusi, eines Zweigstammes der Masai, wieder, wo die uns interessierende Angabe gemacht wird, daß das Jahr in zwei Jahreszeiten (Regenzeit und Trockenzeit) geteilt wird, und daß der Jahresbeginn auf den März (Beginn der Regenzeit) fällt. Der Mai führt den Namen *Loo'-n-Gokwa,* der Monat, da die Plejaden verschwinden. Es scheint also der ursprüngliche Jahresbeginn mit dem Beginn der großen Regenzeit verbunden gewesen zu sein. Dieser Jahresbeginn verschob sich durch später folgende Kultureinflüsse auf die Zeit nach der Regenzeit, ein Vorgang, wie er auch im Wadschagga-Kalender beobachtet werden kann, der ja enge Berührungspunkte mit dem Masai-Kalender zeigt.

Von den Suk haben wir keine direkten Nachrichten über den Kalender; wir können ihn aber ungefähr erschließen, wenn wir uns ein wenig mit den Hackbauverhältnissen der Suk vertraut machen. Man baut Hirse, Eleusine und Tabak. Zweimal im Jahre vor der großen und der kleinen Regenzeit wird gesät, d. i. ungefähr im April und im November. Verschiedene Zeremonien werden bei Beginn des Feldbaues abgehalten, so wird z. B. Gott vor dem ersten Anpflanzen um Regen gebeten. Überhaupt spielt der Regen eine sehr große Rolle in der Religion der Niloten und es wäre von größter Wichtigkeit, diesen Anschauungskomplex einmal einer näheren Untersuchung zu unterziehen. *Tororut* ist die oberste Gottheit bei den Suk. Seine Frau ist *Seta* (die Plejaden) und sein erstgeborener Sohn *Arawa* (der Mond). *Ilat* (der Regen) ist ein anderer Sohn und *Kokel* (die Sterne) sind Kinder des Himmelsgottes [23].

Es ist wahrscheinlich, daß die Suk als typische Hackbauer mit dem Anpflanzen ihres Hauptgetreides auch ihr Jahr begonnen haben. Diese charakteristische Erscheinung kehrt bei allen Hackbaustämmen wieder und wird erst durch höhere, aus Hochkulturen abströmende und auf mathematischer Grundlage beruhende Kalendersysteme getrübt, oder gar verdrängt. Auf einen Jahresbeginn mit der Regenzeit weisen auch die verschiedenen Zeremonien hin, die den Charakter von Neujahrszeremonien tragen.

Überblicken wir kurz noch einmal den Kalender der hier in groben Umrissen behandelten Stämme (Masai, Nandi, Turkana, Suk), so ergibt sich nach Weglassung der nachweisbar in später Zeit erfolgten Einflüsse von der Ostküste her, ein typisches Hackbauerjahr, das mit der für den Feldbau wichtigsten Zeit, dem Einsetzen der großen Regenzeit, beginnt. Weiters können wir zwölf Mondmonate, die mit Neulicht beginnen und die Teilung des Jahres in zwei Jahreszeiten, Regenzeit und Trockenzeit, den südlichen Niloten als urtümlich zuschreiben, wobei wohl nicht besonders betont zu werden braucht, daß von einer Rechnung der Monate im eigentlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein kann.

Wenn wir nun die oben herausgearbeiteten Kalenderelemente als altes Kulturgut der südlichen Nilotenstämme erkannt haben, so muß dies auch für die nördlichen Niloten Geltung haben, die in engster Kultur-, Sprach- und Rassenverwandtschaft zu der südlichen Gruppe stehen.

---

[21] Die Frage, ob die Niloten seit altersher schon Viehzüchter waren, ist noch nicht geklärt. Verschiedene Anzeichen weisen darauf hin, daß sie die Viehzucht und mit ihr ein bestimmtes Kulturgut von einem fremden Kulturkomplex übernommen haben.

[22] Hon. K. R. Dundas, Notes on the tribes inhabiting the Baringo-district, East African Protectorate, JRAI, Vol. XL, S. 55. — Juxon Barton, Turkana Grammatical notes an vocabulary, Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, Vol. II, S. 43 ff.

[23] Mervyn W. H. Beech, The Suk, Oxford 1911, S. 19.

Bei Besprechung der Nandi haben wir bereits auf den Dinka-Kalender hingewiesen. Wir finden bei ihnen die Zweiteilung des Jahres belegt, sowie zwölf Monate im Jahre[24].

Von den Nuer berichtet Bernatzik[25]: „Die Jahre werden nach dem Eintritt der Regenzeit berechnet." Und Jackson[26]: „The cultivating period is divided into various stages. The first month is called *Iwak,* the second *duwott* and the third, when the rains are at their heaviest, *Kur Gnuott:* The month when the grain has formed but is not ready for cutting is called *Pai Yedni* and the month of harvest *Toarr.*" Bei Beginn der Regenzeit werden Feste abgehalten. Das südliche Kreuz ist der „cultivating star of the Nuer. When this rises near dawn the people prepare to sow". Das Jahr wird also auch mit dem Eintritt der Regenzeit begonnen.

Die Lango teilen gleichfalls ihr Jahr in zwei Jahreszeiten und rechnen zwölf Monate im Jahre[27].

Eine Ausnahme bilden die Schilluk. Westermann[28] berichtet neun Jahreszeiten und beginnt seine Aufzählung mit *yey jeria,* ungefähr September, Ernte der roten Durra. Des weiteren werden zwölf Mondmonate angeführt. Leider ist Hofmayer[29] auf die Zeitrechnung der Schilluk nicht näher eingegangen, ein Umstand, der sehr zu beklagen ist, da er bei vielen Forschern wiederkehrt. Frobenius[30] sagt an einer Stelle: „Nach der alles beherrschenden Sorghumpflanze regeln die Priester das Jahr, die Frühjahrs-, Sommer- und vor allem Herbstfeste.... Die wichtigste Aufgabe der Priester ist Ausführung der Jahreszeiten und der Ernte- und Saatopfer[31]."

Auch bei den Djur werden Opferfeste bei Saat und Ernte abgehalten[32], wobei der Charakter eines Neujahrsfestes klar zum Ausdruck gelangt. Das Sorghum oder Durra, die wichtigste Feldfrucht der Nilotenstämme des Nilgebietes, deren Alter in sehr hohe Zeit hinaufgerückt werden muß[33], steht also im Mittelpunkt der Zeitbestimmung. Als wichtigste Fixpunkte im Jahrablauf werden Saat und Ernte angesehen, wobei der Schwerpunkt des Jahresanfanges bei den Schilluk auf die Erntezeit (Herbst) verlegt wurde.

Wir konnten eine Reihe gemeinsamer Kalenderelemente, die wir als gemeinnilotisch bezeichnen wollen, feststellen, zu denen wir zählen:

1. Beginn des Jahres mit der Saat (Beginn der großen Regenzeit). Opfer an die Gottheit.
2. Zwei Jahreszeiten im Jahre.
3. Zwölf Monate im Jahre[34].

Als allgemeines Ergebnis unserer kurzen Untersuchung haben wir gefunden, daß die südnilotischen Stämme, meist unter der Bezeichnung „Nilotohamiten" bekannt, was ihren Kalender anbelangt, stark unter vorderasiatischem, orientalischem Einfluß stehen, der seinen Weg von der Sansibarküste nach dem Inneren des Kontinentes genommen hat, daß also von einer „hamitischen" Beeinflussung in diesem Punkte nicht die Rede sein kann. Besonders stark unter orientalischem Einfluß stehend, der durch die steten Handelsbeziehungen mit der Küste zu erklären ist, haben wir die Masai gefunden und von diesen wieder im wesentlichen nur eine bestimmte Gruppe, die uns Merker in seinem Buche

---

[24] A. Kaufmann, Das Gebiet des Weißen Flusses und dessen Bewohner, Brixen 1861, S. 131 f.

[25] Hugo Adolf Bernatzik, Zwischen Weißem Nil und Belgisch-Kongo, Wien 1929, S. 23.

[26] H. C. Jackson, The Nuer of the Upper Nil Province, Sudan Notes and Records, Vol. VI, 1923, S. 135.

[27] J. H. Driberg, The Lango, London 1923, S. 48.

[28] D. Westermann, The Shilluk Peoples, Berlin 1912, S. 103.

[29] Wilhelm Hofmayer, Die Schilluk, „Anthropos"-Bibliothek, Bd. II, 5. Heft, St. Gabriel 1925.

[30] L. Frobenius, Und Afrika sprach..., III. Bd., S. 93.

[31] L. Frobenius, a. a. O., S. 69.

[32] L. Frobenius, a. a. O., S. 82.

[33] Vgl. Fr. Stuhlmann, Beiträge zur Kulturgeschichte von Ostafrika, S. 165 ff.

[34] Die neun Jahreszeiten und die Verschiebung des Jahresbeginnes auf die Erntezeit gehören einer jüngeren Kalenderschichte an.

Fig. 3.

Fig. 6.

Photos: Dr. RICH. PFALZ.

Fig. 7.

Fig. 8.

Photos: Dr. RICH. PFALZ.

geschildert hat. Viele Anzeichen weisen darauf hin, daß die Niloten im allgemeinen stark mit dem Hackbau verwurzelt sind, obwohl die Vorliebe für ihr Vieh hinreichend bekannt ist. Zumindest wurde aber durch unsere Untersuchung erwiesen, daß man die Niloten nicht unbedingt nur als Viehzüchter bezeichnen darf, sondern sie scheinen vielmehr die Träger einer alten, primitiven Hackbaukultur zu sein, die von einer Reihe weitaus jüngerer Kulturschichten, worunter auch der Viehzüchterkomplex zu zählen sein wird, überlagert wurde.

Dr. Walter Hirschberg, Wien.

Problematische Wegmarken in Tripolitanien. — Im Sommer des Jahres 1927 fand ich in Tripolitanien, zirka 100 *km* östlich der Stadt Tripoli, an den Wegen eigentümliche Marken, über die ich bisher noch keine Angaben in der Literatur finden konnte. Die beiden Fundstellen liegen bei Gasr Chiar und bei Homs.

a) Gasr Chiar: Wenige Kilometer östlich Gasr Chiar, an der großen Straße nach Homs, befindet sich dicht südlich der Straße ein Brunnen von 10 bis 12 *m* Tiefe mit gutem, süßem Wasser. Der Brunnen liegt am Rande einer kleinen Oase, in der einige bescheidene Siedlungen angelegt sind (Fig. 1). In etwa 8 *m* Entfernung vom Brunnen trifft man drei Gruben von wenigen Dezimetern Tiefe, zirka 40 *cm* Breite und etwa ¾ *m* Länge an, die sich in Abständen von zirka 2½ bis 3 *m* aneinanderreihen; die Reihe der Löcher weist ostwärts auf die Oase hin (Fig. 2 u. 3).

b) Homs: Wenn man vor der Porta Mergheb von Homs die erste Straße westwärts nach dem Wadi et Tualeb einschlägt, die dicht neben der Stadtmauer entlang zieht, kann man an mehreren Stellen in nächster Nähe der Porta Mergheb auf dem hellen, fast weißen, festgetretenen Sand der Straße große quadratische Flecke von dunklerer, gelblicher Farbe und scharfer Umgrenzung beobachten (Fig. 4). Sie liegen in gesetzmäßiger Anordnung, z. B. trifft man zirka 1 *qm* große Flecke in Abständen von zirka 1½ *m* in zwei Reihen an, die zirka 3 *m* voneinander entfernt sind und die heutige Straße schief schneiden. Die Flecke können aber auch etwas kleiner sein; Unebenheiten im Boden stellen sie hier nicht dar (Fig. 5, 6 u. 7).

Die Araber bezeichnen die Flecke und die vorher erwähnten Löcher gleichartig als *el-eliä* und fassen sie als Wegzeichen ihrer Vorfahren bei der Besitzergreifung des Landes auf, die sie in Abständen von Riesenschritten eingelassen hätten. Sie sollen noch an anderen Stellen, z. B. im Djebel zu beobachten sein. Die ersten Araberstämme drangen von Ägypten her um 642 bis 644 nach Tripolitanien ein; sie verstanden es, sich gegen die ansässigen Berber zu halten, blieben aber noch in der Minderheit gegenüber den Berbern, bis im 11. Jahrhundert die große arabische Invasion der Beni Hilal und Beni Suleim einsetzte, die das Übergewicht der Araber über die Berber und die Vorherrschaft der arabischen Sprache brachte (2). In der Nähe von Homs lag aber schon zur Zeit der ersten Besetzung in dem Kastell Lebda eine arabische Reiterabteilung von zirka 1000 Mann, die ständig Kämpfe mit den Berbern der Umgebung fochten (3).

Welche Bedeutung diese Marken in Wirklichkeit hatten, ließ sich bisher noch nicht feststellen. Der arabische Name umfaßt offenbar zwei verschiedene Typen. Die Gruben bei Gasr Chiar sind zweifellos mit der Benutzung des Brunnens in Beziehung zu bringen — viele der wenigen Wasserstellen sind nachweislich schon seit Jahrhunderten in Gebrauch — sei es nun als Hinweise auf den Brunnen oder Tretstellen vielleicht viel jüngeren Alters für Menschen oder Tiere, die das Wasser an Seilen aus den Brunnen förderten und damit die nahe Oase bewässerten. Andere Bedeutung hatten sicher die Flecke bei Homs, die in ihrer scharfen quadratischen Umgrenzung auf Steine weisen, die an diesen Stellen eingelassen waren und vielleicht noch ausgegraben werden können. Vielleicht markierten sie einen großen Verkehrsweg nahe der Küste oder sind mit der alten Umgrenzung der Siedlung Homs in Beziehung zu bringen. Das römische Ruinenfeld von Leptis Magna liegt am entgegengesetzten Tor der Stadt; trotzdem wäre es bei der Häufigkeit römischer Ruinen in der ganzen Umgebung nicht ausgeschlossen, daß es sich auch um römische Fundamente handeln könnte. Antike Monolithe für Ölpressen,

Fig. 2.

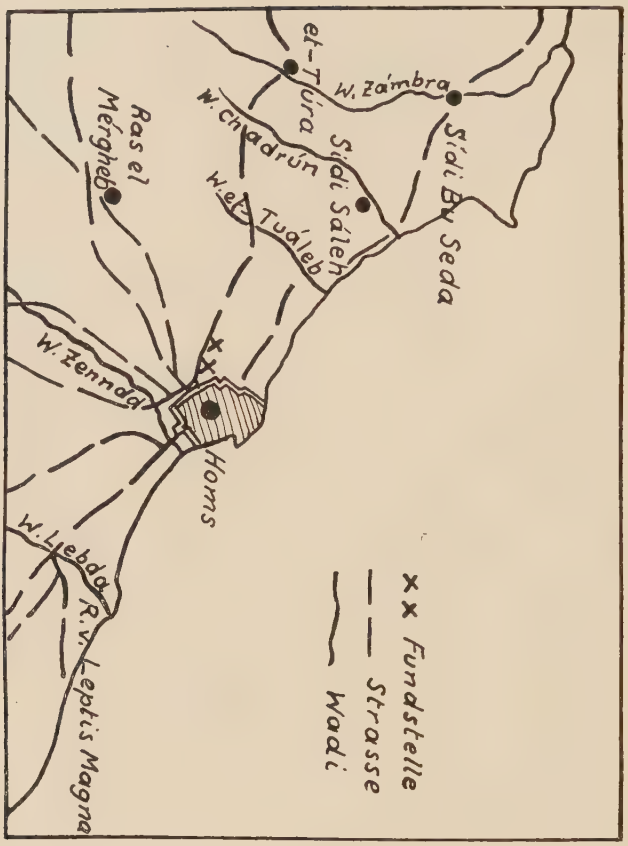


Fig. 4.

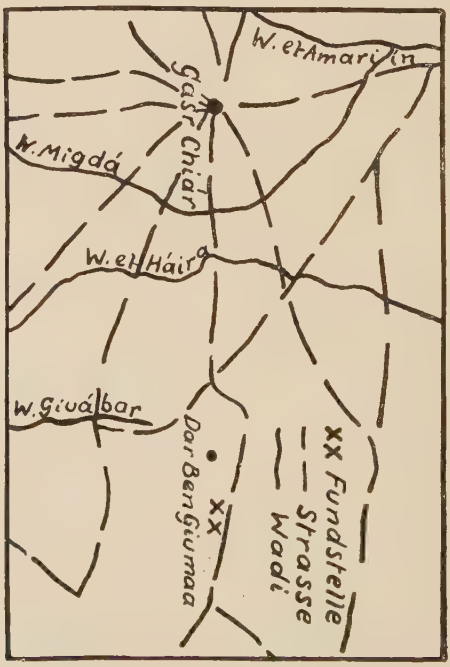


Fig. 1.

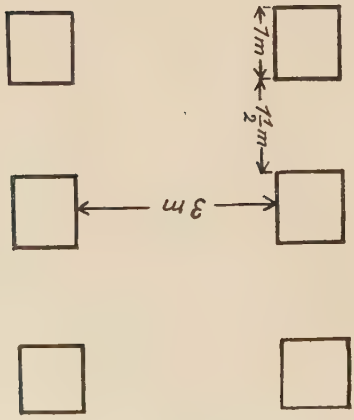


Fig. 5.

wie sie die Kolonie an anderen Stellen aufweist, lassen sich in ihrer Form und Anordnung kaum mit ihnen identifizieren [35].

Daß die von mir bei Homs beobachteten Marken die Lage von mit Flugsand überwehten Steinen oder Mauerwerk angeben, scheint mir aus einem Hinweis von Schweinfurth und J. Walther auf die hygroskopischen Eigenschaften von Salzen, besonders Bittersalz, im Baumaterial hervorzugehen. Diese Beimengungen nehmen die Luftfeuchtigkeit auf und halten den Boden auf diese Weise etwas dunkler als die salzfreie Umgebung. Bei Feuchtwetter beobachtet man zwischen den Bergzügen der arabischen Wüste scharfumschriebene dunkle Flecke, die Schweinfurth trefflich als „Ölflecke" bezeichnet. „Als ich eines Abends über die Trümmerfelder von Alt-Kairo ritt, bemerkte ich eigentümliche dunkle Flecke, 1 bis 2 Fuß breit, welche wie die Grundrisse von Häusern und Grabkammern aussahen, und fand, daß unter jedem dieser dunklen Bänder sich unterirdisch das Fundament einer Mauer befand, das aus (salzhaltigen) weißen Mokattakalken gebaut war. Das Salz dieser Mauersteine war nach oben in den lehmigen Schutt effloresziert und hatte aus der feuchten Luftschicht Wasser angezogen. Dadurch aber war das salzgetränkte Gebiet des Schuttes dunkler geworden und hob sich scharf von der salzfreien Umgebung ab. Ich glaube, daß auch die ‚Ölflecke' da auftreten, wo sich, im Sande vergraben, salzreiche Felsen befinden, deren Salz in den Boden effloresziert und Wasser anzieht" (Joh. Walter [6], S. 58). Wenn auch bei Homs die mit Sand überdeckten Reste anderer Art sind, beruht ihr Sichtbarwerden doch auf derselben Ursache. Daß der Feuchtigkeitsgehalt der Luft hier dieselben Bilder wie die zitierten schaffen kann, sieht man in den Subhen Tripolitaniens, die, wie die von Tauorga, in ihrem mittleren Teile im Sommer eine vegetationslose, trockene, hellfarbige Fläche zeigen, auf der sich besonders salzreiche Stellen als dunklere Züge aus der Umgebung hervorheben (Fig. 8, vgl. auch 5).

Literatur:

1. S. Aurigemma: Notizie archeologiche sulla Tripolitania. Relaz. somn., Mostra, colon. die Genova, Mon. di Colonie. Roma 1914.
2. A. Ghisleri: La Libia nella Storia e nei viaggiatori. Torino 1927.
3. V. G. Marcais: Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle. Paris 1913. — Vgl. auch Gl. Huart: Histoire des Arabes. Paris 1912.
4. C. F. Parona: Impressioni di Tripolitania (Note geomorfologiche sulla Gefara). Rivista di Scienze Natural „Natura", Vol. VI. Pavia 1915.
5. R. Pfalz: Landeskundliche Hauptprobleme Tripolitaniens. Petermann's Geogr. Mitt. 1929, Heft 5/6.
6. Joh. Walther: Das Gesetz der Wüstenbildung. Leipzig 1912.

Dr. Rich. Pfalz, Florenz.

Die 24. Tagung des Internationalen Amerikanisten-Kongresses findet in Hamburg in der Woche vom 7. bis 13. September 1930 statt. Im Vordergrund der Erörterung stehen folgende Themen:

I. Die amerikanischen Eingebornen und ihre verwandtschaftlichen Beziehungen zu den übrigen Völkern.
II. Die archäologischen Funde in Amerika und ihre Datierung.
III. Sitten und Gebräuche der Indianer, ihr Ursprung und ihre Verbreitung in der Alten und Neuen Welt.
IV. Amerikanische Eingebornensprachen.

[35] Auch die „Riesentöpfe", Erosionsformen, die C. F. Parona (4) von der Küste und gehobenen Terrassen bei Mergheb Docla (Tagiura) und aus dem Bett des Wadi Megenin beschreibt und die oft auffallend regelmäßig angeordnet sind, weil der Felsboden wahrscheinlich an Kreuzungen von Spalten im Gestein besonders wenig widerstandsfähig gegen die Wirkung der Brandung oder des fließenden Wassers war, stimmen in ihrer viel unregelmäßigeren Form nicht mit den oben genannten Marken überein, noch weniger die viel größeren Zugänge zu Gräbern oder die seit alter Zeit noch gewohnheitsmäßig gegrabenen Vorratsgruben für Gerste u. ä. der Araber (5).

V. Anfänge der Geschichte Amerikas, mit besonderer Berücksichtigung des Zeitalters der Entdeckung und ersten Besiedlung.

VI. Geographische und geologische Probleme in Verbindung mit der Arbeit des Menschen.

Als Thema einer Hauptsitzung ist in Aussicht genommen: „Der Kulturzustand der Indianer vor der Berührung mit den Europäern und in der Gegenwart." (Referent: Herr Prof. Dr. SAPPER, Würzburg.)

Allgemeine Themen werden in den Plenarsitzungen, Spezialthemen in den Fachsitzungen behandelt. Die Redezeit beträgt 20 Minuten, sofern der geschäftsführende Ausschuß nicht auf Grund besonderer Vereinbarung eine längere Redezeit bewilligt. Für den einzelnen Redner in der Diskussion stehen fünf Minuten zur Verfügung.

Vorträge, die auf dem Kongreß gehalten werden sollen, sind bis spätestens 1. Juni 1930 unter Beifügung einer auf zwei bis drei Druckzeilen beschränkten Inhaltsangabe anzumelden. Das endgültige Programm wird Mitte Juni versandt werden.

Wer dem Kongreß als ordentliches oder außerordentliches Mitglied beizuwohnen wünscht, wird gebeten, bis spätestens 1. April 1930 sich beim Ausschuß der Tagung zu melden. Die Mitgliedschaft beginnt mit dem Eingang des Mitgliedsbeitrages, der durch Scheck oder Überweisung an das Konto „Internationaler Amerikanisten-Kongreß" bei dem Bankhaus M. M. WARBURG & Co., Hamburg, einzusenden ist. Einzelpersonen, Bibliotheken und Körperschaften, welche den gedruckten Sitzungsbericht zu erhalten wünschen, müssen dem Kongreß als ordentliche Mitglieder beitreten.

Der geschäftsführende Ausschuß der Tagung für 1930:

GEORG THILENIUS, Präsident. — RUD. GROSSMANN, Sekretär.

Deutsche Anthropologische Gesellschaft. — Die 51. allgemeine Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft findet vom 4. bis 7. August 1930 in Mainz statt, wo sie vor 60 Jahren gegründet wurde. Die Tagung wird eine Eröffnungssitzung, eine Hauptsitzung und mehrere Fachsitzungen umfassen; anschließend sind Besichtigungen vorgesehen. In der Hauptsitzung wird das Thema „Die wissenschaftlichen Museen und ihre Aufgaben" behandelt werden. Referate sind von Vertretern der Völkerkunde, der Volkskunde und der Vorgeschichte zugesagt. — Die Anmeldung von Vorträgen nehmen entgegen: für Anthropologie: Prof. Dr. O. AICHEL, Anthropologisches Institut der Universität Kiel; für Ethnologie: Prof. Dr. G. THILENIUS, Museum für Völkerkunde, Hamburg 13, Binderstraße 14; für Urgeschichte: Prof. Dr. H. SEGER, Schlesisches Museum für Kunstgewerbe und Altertümer, Breslau I, Graupenstraße 14.

Die allgemeine Geschäftsleitung führt das Museum für Völkerkunde, Hamburg 13, Binderstraße 14, die örtliche das Römisch-Germanische Zentralmuseum in Mainz.

Der Vorstand bittet um Weitergabe dieser Mitteilung an die Mitglieder der angeschlossenen Vereine und Institute sowie um Abdruck in den Fachzeitschriften.

Hamburg, den 1. November 1929.

Der erste Vorsitzende: THILENIUS.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Über das Alter des Menschengeschlechtes vom geologischen Standpunkt aus schreibt der Geophysiker P. Stephan Richarz, S. V. D. Der Verfasser stützt sich vor allem auf die Forschungsergebnisse und Methoden von Prof. Gérard, Baron de Geer und kommt abschließend zu folgendem Urteil: Die Menschheit ist in Europa unzweifelhaft wenigstens 30.000 Jahre alt. In dieser Zahl ist die erste Hälfte aus einer exakten Methode durchaus gesichert, die zweite Hälfte aus den gegebenen geologischen Verhältnissen als Minimum gefordert. Größere Zahlen, die von einigen Gelehrten angegeben werden, entbehren nicht einer gewissen Berechtigung, doch läßt sich bei dem heutigen Stande unseres Wissens etwas Bestimmtes darüber nicht sagen. Der Verfasser will in seiner Arbeit nur die Grenze nach unten (wenigstens 30.000 Jahre) festlegen. (Publ. of the Catholic Anthropological Conference, I [1929], 99—115. With 4 figures.)

H. Michna beschreibt die Formen von Erziehung und Unterricht innerhalb der primitiven Welt. Die Stammeserziehung der totemistischen Menschen stellt den Prototyp aller späteren Staats- und Gemeinschaftserziehung dar: sie ist der Nachhall jener urzeitlichen Jugendweihe, die im Kreise der totemistischen Stammesentwicklung von der sie ergänzenden familiaren Erziehung sich losriß und den Weg zur alleinigen Stammeserziehung eröffnete; sie ist aber zugleich, auf dem Boden der totemistischen Kultur, man kann sagen, eine Antizipation jener großen Schöpfungen des Erziehungs- und Unterrichtswesens, die sich viel später auf den Gipfelpunkten der Kulturentwicklung vollzogen! Die von W. Schmidt und W. Koppers erschlossenen kulturhistorischen Quellen enthalten bereits eine so eingehende kulturkreismäßige Darstellung wie auch ein so reiches Material, daß es Michna möglich war, ein ziemlich klares Bild der primitiven Erziehungsfor-

Europe et Généralités.

L'âge du genre humain est étudié par le P. Stephan Richarz, S. V. D., du point de vue géologique. Il se base surtout sur les méthodes et les résultats scientifiques de M. le prof. Gérard Baron de Geer et en arrive aux conclusions que voici. L'âge de l'homme en Europe est d'au moins 30.000 ans. Sur ce chiffre, la première moitié est absolument garantie par une méthode exacte, la seconde moitié est exigée comme minimum, à la suite des données géologiques. Les chiffres plus élevés donnés par certains savants ne sont pas dénués de tout fondement, mais ne sauraient être établis avec certitude en raison de l'état actuel de nos connaissances. Dans ce travail l'auteur n'a d'autre intention que de fixer la limite inférieure (au moins trente mille ans). (Publ. of the Catholic Anthropological Conference, I [1929], 99—115. With 4 figures.)

M. Michna nous décrit les formes d'éducation et d'enseignement dans le monde primitif. L'éducation tribale chez les populations totémistiques représente le prototype de toute éducation ultérieure donnée par l'Etat ou la communauté. Elle est l'écho de cette initiation de la jeunesse aux temps primitifs qui, dans la sphère de l'évolution tribale totémistique, se sépara violemment de l'éducation familiale, son complément, pour frayer le chemin à l'éducation tribale exclusive. Mais elle est aussi, dans tout le domaine de la culture totémistique, une espèce d'anticipation des grandes œuvres d'éducation et d'instruction qui se sont développées beaucoup plus tard sur les sommets de l'évolution culturelle. Les sources historico-culturelles qu'ont fait couler les PP. W. Schmidt et W. Koppers contiennent déjà un exposé si détaillé semblable aux cercles culturels et des données si nombreuses, que M. Michna a été à même de reproduire

men wiederzugeben. (Der Erdball, I [1926/27], 334—340; [1929] 91—98, III., 3.)

Die Anfänge und Unterschiede des Flechtens und Webens behandelt A. Krämer (Zeitschrift für Ethnologie, 59, 3/6). Die Arbeit ist eine Ergänzung und teilweise Verbesserung zu den Darstellungen, welche bisher über dieses Thema erschienen waren. Als die wichtigste dieser Verbesserungen muß die Neueinteilung der Weberei in 1. Trennstabweberei, 2. Brettchenweberei, 3. Litzenweberei bezeichnet werden. Leider liegt einstweilen nur aus der Völkerkunde ein einigermaßen genügendes und umfangreiches Material vor, um die einzelnen Techniken und ihre kulturverwandtschaftlichen Beziehungen erkennen zu können. Für die prähistorische Archäologie beschränkt sich die Kenntnis auf sehr spärliche und vielfach unzureichende Funde von Tonkegel und durchbohrten Steinen, weshalb hier die Auffindung von neuem und besserem Material und vor allem die sorgfältigere Beachtung der die Funde begleitenden Holzindustrie dringend erwünscht wäre.

Die „Sudeta" (V, 1929, Heft 1) veröffentlicht eine bemerkenswerte Skizze von R. Pittioni über den Ursprung der zweirädrigen Streitwagen. In kritischer Sichtung sucht der Verfasser die Gründe darzulegen, welche — entgegen der Ansicht Mötefindt's — für die Herkunft des nordischen Streitwagens aus dem Orient sprechen. Pittioni kann dabei die grundlegend wichtige Feststellung machen, daß der Norden zweimal mit dem Streitwagen bekannt wurde; einmal nahm er den Weg über Griechenland, Ungarn nach Schweden, das anderemal vermittelten ihn anscheinend die Etrusker den Kelten. — Als volle Bestätigung der von Pittioni vorgetragenen Ansicht von der Zugehörigkeit des Streitwagens zu einer orientalischen, bereits das Pferd domestizierenden Kultur darf man es auffassen, daß wir nun in den Königsgräbern von Ur (um 3200), in welchen Woolley auf einer Stele die älteste Darstellung eines Streitwagens fand, bereits gezähmte Equiden (wahrscheinlich einen Hemion, vielleicht auch das Pferd) nachweisen können.

un tableau assez clair des formes primitives d'éducation. (Der Erdball, I [1926/27], 334—340; [1929] 91—98, III., 3.)

C'est des origines et des différences de l'art de tresser et de tisser que nous entretient M. A. Krämer (Zeitschrift für Ethnologie, 59, 3/6). Cette étude forme un supplément aux articles publiés jusqu'ici sur cette matière et les corrige en partie. L'une de corrections les plus importantes est la nouvelle division de la tissuterie en: 1^0 tissuterie à baguettes séparatives, 2^0 tissuterie à planchettes, 3^0 tissuterie à cordons. Ce n'est pour le moment malheureusement que l'ethnologie qui nous offre des données quelque peu suffisantes et nombreuses pour nous permettre de reconnaître les différentes techniques et leurs relations de parenté culturelle. Pour l'archéologie préhistorique les données se réduisent à quelques trouvailles de cônes en argile et de pierres perforées. C'est ici surtout qu'on désirerait de nouvelles trouvailles plus importantes et surtout une étude plus sérieuse de l'industrie du bois qui les accompagne.

La «Sudeta» (V, 1929, cachier 1) publie une esquisse remarquable de M. R. Pittioni sur l'origine des chars de guerre à deux roues. L'auteur s'efforce, en les triant avec un esprit critique, à exposer les raisons qui — contrairement à l'opinion de M. Mötffindt — militent en faveur de la provenance orientale du char de guerre du Nord, M. Pittioni peut faire ici l'importante constatation que le Nord a par deux fois appris à connaître le char de guerre. La première fois il a passé par la Grèce et la Hongrie pour arriver en Suède, l'autre fois il paraît avoir été transmis aux Celtes par les Etrusques. Ce qui semble entièrement confirmer cette opinion de M. Pittioni que le char de guerre appartiendrait à une civilisation orientale qui aurait déjà domestiqué le cheval, ce sont les Objets trouvés dans les sépultures royales d'Ur (vers 3200), où M. Woolley a découvert sur une stèle la représentation la plus ancienne d'un char de guerre, et où nous pouvons déjà relever la présence d'équides domestiques (peut-être l'hémione, peut-être aussi le cheval).

Gösta Berg berichtet über den Ursprung der europäischen Kornfegemaschine. Leser hatte in der Schmidt-Festschrift auf Grund der Formähnlichkeit der chinesischen mit der europäischen Fegemaschine die Vermutung ausgesprochen, sie gehöre zu den zahlreichen landwirtschaftlichen Geräten, die Europa von Ostasien im 18. Jahrhundert entlehnt hat. Berg bringt jetzt für die Richtigkeit dieser Vermutung den aktenmäßigen Nachweis. Es war ein Pfarrer Hjortberg, der 1747, 1749 und 1751 als Schiffspfarrer Reisen nach dem fernen Osten machte und von einer dieser Reisen eine chinesische Kornfege, vermutlich aus Kanton, nach Schweden heimbrachte. Auch andere schwedische Geistliche und Forscher interessierten sich im 18. Jahrhundert, wie Berg zeigt, für die chinesische Kornfegemaschine, die sich wohl sicherlich von Schweden aus über das übrige Europa verbreitet hat — eine ausgezeichnete Illustration zu der von Leser aufgezeigten Abhängigkeit der modernen europäischen Landwirtschaft von Ostasien. Jedenfalls kann nach Berg's Ausführungen kein Zweifel mehr daran sein, daß die europäische Kornfege „direkt von Ostasien importiert wurde". (Nordiskt folkminne, Studier tillägnade C. N. von Sydow, Stockholm 1928, 19—24.)

Über die europäischen Venusstatuetten sind in den letzten Jahren häufiger Untersuchungen angestellt worden; in letzter Zeit von Paolo Grazioni, zugleich auch einem gewiegten Kunstkenner, und zwar über die Venus von Savignano und ihre stilverwandtschaftlichen Beziehungen zu den übrigen jungpaläolithischen Frauenidolen. Die Venus von Savignano ist auch eine wichtige Zeugin für die Verbreitung des Aurignacien in Italien. (Archivio per l'Antropologia e la Etnologia, LV [1925] 1—4.)

Asien.

Die Ausgrabungen und Untersuchungen der letzten Jahre auf dem Boden Chinas und der westlich angrenzenden Gebiete haben eine Fülle neuer Tatsachen archäologischer Art erschlossen, die es notwendig machen, die ältesten Wech-

M. Gösta Berg parle de l'origine de l'émondoir à blé en Europe. Dans la publication d'hommage en l'honneur du P. W. Schmidt, M. Leser, se basant sur la ressemblance extérieure entre l'émondoir à blé en Chine et en Europe, avait fait la supposition qu'il faisait partie des nombreux instruments agricoles que l'Europe a empruntés à l'Asie orientale au 18e siècle. Or M. Berg vient corroborer cette hypothèse par la preuve documentaire. En 1747, 1749 et 1751 un pasteur Hjortberg s'était embarqué pour l'Extrême-Orient en qualité d'aumônier du bateau, et de l'un de ces voyages il avait remporté en Suède un émondoir à blé Chinois, probablement de Canton. Au 18e siècle, d'autres pasteurs et savants suédois s'intéressèrent également, comme M. Berg le démontre, à l'émondoir à blé Chinois qui, très probablement, s'est répandu de la Suède dans le reste de l'Europe — fait qui vient illustrer d'une façon excellente la dépendance de l'agriculture européenne de nos jours de l'Asie orientale, telle que M. Leser l'avait fait entrevoir. En tout cas, il ne peut plus y avoir de doute après les explications de M. Berg que l'émondoir à blé européen «a directement été importé de l'Asie orientale». (Nordiskt folkminne, Studier tillägnade C. N. von Sydow, Stockholm 1928, 19—24.)

Les statuettes de Venus en Europe ont été l'objet de nombreuses recherches ces dernières années. Tout récemment, M. Paolo Grazioni, connaisseur expérimenté en matière d'art, a étudié la Vénus de Savignano et ses relations de parenté quant au style avec les autres idoles féminines du néo-paléolithique. La Vénus de Savignano est de plus un témoin important de la diffusion de l'aurignacien en Italie. (Archivio per l'Antropologia e la Etnologia, LV [1925], 1—4.)

Asie.

Les fouilles et recherches de dernières années sur le territoire de la Chine et des contrées voisines à l'Ouest ont fait découvrir une foule de faits archéologiques nouveaux qui nous obligent à reculer les plus anciennes relations ré-

selbeziehungen und Kulturverwandtschaften zwischen Europa und Ostasien bis ins dritte vorchristliche Jahrtausend hinaufzuverlegen. Solche zerbröckelte Relikte und letzte Reste alter Kulturbeziehungen sind uns in der bemalten Keramik in Honan erhalten, die sich von gewissen Formen der Töpferei in Europa kaum unterscheidet. Beinahe noch charakteristischer sind dann die Beziehungen, die in Chinas bedeutungsvollster Epoche, der Zeit der Ch'in und Han, zwischen Osten und Westen sich wieder anbahnen. (Otto Kümmel in „Deutsche Forschung"; Bericht, herausgegeben von der Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft, Heft 5 [1928], 112—121.)

Eine Überschau über Philologie, Geschichte und Archäologie in Indien (ZDMG., NF., VIII, 1) hat H. Lüders angestellt. Der klassische und heimische Wissenschaftsbetrieb wird dabei ebenso herangezogen wie die modernen, durch westlichen Einfluß angeregten Studienzweige. Der Fortschritt aller Wissenschaften ist dennoch ein auffallend einheitlicher. Auch die verschütteten Schatzkammern der indischen Geschichte sind durch Ausgrabungen im Gebiet des alten Sravasti, zu Sarnath und Bitha usw. wieder freigelegt worden. „In jüngster Zeit haben dann die Grabungen von Mohenjo Daro und Harappa ungeahntes Licht über die indische Vorzeit bis 3000 v. Chr. hinauf verbreitet und überraschende Aufschlüsse über Kulturzusammenhänge mit dem Euphratlande gebracht."

Robert Heine-Geldern schreibt in seiner Untersuchung Orissa und die Mundavölker: „Die Erwähnung eines Volkes im ‚Periplus des Erythräischen Meeres', das sowohl durch das hervorgehobene Merkmal der eingedrückten Nasen als durch seinen Namen Kirradai *(kirāta)* als mongolid gekennzeichnet wird, im Westen der Gangesmündung, hat zu mannigfachen Deutungen Anlaß gegeben. Heute ist die richtige Deutung nicht mehr schwer. Den genauen Angaben des Periplus nach können die Kirraden nur zu den bei Balasore nahe ans Meer herantretenden Mundavölkern gehören. Die Nachricht des Periplus zeigt, daß jene allmähliche Auflockerung des mongolischen

ciproques et parentés culturelles entre l'Europe et l'Asie orientale jusqu'au 3e millénaire avant J.-Chr. De petits fragments et derniers restes de vieilles relations culturelles se retrouvent dans la céramique peinte du Honan qui se distingue à peine de certaines formes de celle de l'Europe. Ce qu'il y a encore de plus caractéristique peut-être, ce sont les relations qui recommencent entre l'Est et l'Ouest à l'époque la plus importante de la Chine, celle des Ch'in et des Han. (M. Otto Kümmel dans «Deutsche Forschung»; rapport publié par la Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft, Heft 5 [1928], 112—121.)

Un tableau de la philologie, de l'histoire et de l'archéologie aux Indes a été dressé par M. H. Lüders (ZMDG., NF., VIII, 1). Le mouvement scientifique classique et indigène y a été mis à contribution aussi bien que les branches modernes introduits sous l'influence de l'Occident. Et néanmoins les progrès de toutes les sciences sont remarquablement uniformes. Les trésors ensevelis de l'histoire de l'Inde ont également été dégagés par des fouilles sur le territoire de l'ancienne Sravasti, à Sarnath et Bitha etc. «Tout récemment, les fouilles de Mohenjo Daro et de Harappa ont répandu une clarté inattendue sur la haute antiquité aux Indes jusqu'en 3000 a. J.-Chr. et ont procuré des renseignements étonnants sur les relations culturelles avec les contrées de l'Euphrate.»

Dans son étude sur l'Orissa et les peuples mundas M. Robert Heine-Geldern écrit ceci: «Dans le «Périple de la Mer Erythréenne» il est fait mention d'un peuple habitant à l'Ouest de l'embouchure du Gange et caractérisé comme mongoloïde tant par la particularité des nez écrasés que par son nom de Kirradai *(kirāta)*, mention qui a donné lieu à des interprétations diverses. Aujourd'hui la vraie n'est plus si difficile à trouver. D'après les indications exactes du Périple, les Kirrades ne peuvent plus faire partie que des peuples mundas qui s'avancent vers la mer près de Balasore. La communication du Périple montre que le fléchissement graduel du type mongol par suite du

Typus durch Mischung mit arischen, dravidischen und vordravidischen Elementen, wie sie Eickstedt gegenwärtig bei den Sora beobachten konnte, bei den Mundavölkern des nördlichen Orissa und der angrenzenden Gebiete im ersten Jahrhundert n. Chr. noch sehr wenig vorgeschritten war." (Beiträge z. histor. Geogr., Kulturgeogr., Ethnogr. und Kartographie, vornehmlich des Orients. Herausgegeben von Hans Mžik. 157—171. Leipzig 1929.)

Im Anschluß an ein Buch von Rai Bahadur Sarat Chandra Roy „Oraon Religion and Customs" zeigt I. H. Hutton kulturelle Verwandtschaft zwischen den Oraon und bestimmten Völkern in Assam. Die Dravida sprechenden Oraon haben nicht nur mit den Mundavölkern viel Kulturgut gemeinsam, wie Roy nachgewiesen hat, sondern auch mit manchen Stämmen in Assam, die weder Munda noch Dravida sprechen, und ebenso mit Völkerstämmen in Assam und Burma, die zwar mit dem Munda, aber nicht mit dem Dravida sprachliche Verwandtschaft haben. Der Verfasser bringt für seine These eine Anzahl interessanter Einzelheiten. (Man in India, IX [1929], 1—6.)

In seinem Artikel Some Bengali kinship usages will Atul K. Sur zwar die Berechtigung des besonderen Studiums primitiver Naturvölker nicht bestreiten, doch soll das Studium nicht so ausschließlich sein, daß man nicht auch, und zwar mehr als bisher, die sogenannten Kulturvölker untersuche, da sich bei ihnen noch viele primitive Elemente finden. Der Verfasser behandelt dann selbst einige dieser primitiven Elemente bei den Bengalen, vor allem *the elder-brother-in-law taboo, the younger-brother-in-law licence* und *the wife's younger sister licence.* Nach einer sehr interessanten Darstellung dieser Gebräuche glaubt der Verfasser, sie mit Wahrscheinlichkeit auf ein ursprüngliches Levirat bzw. Sororat zurückführen zu können. (Man in India, IX [1929], 72—79.)

Ṭaliketṭu kalyānam ist ein allgemeiner Brauch der Malabaren, der wörtlich „Heirat durch Umbinden des *tali*" bedeutet, inhaltlich aber eine Sitte bezeichnet, der jedes Mädchen vor der Geschlechtsreife sich unterziehen muß. *tali* ist ein auf einer

mélange avec des éléments ariens, dravidiens et prédravidiens, tel que M. Eickstedt a pu l'observer actuellement chez les Soras, n'était encore que très peu avancé au première siècle après J.-Chr. chez les peuples mundas de l'Orissa septentional et des contrées avoisinantes.» (Beiträge z. histor. Geogr., Kulturgeogr., Ethnogr. und Kartographie, vornehmlich des Orients. Herausgegeben von Hans Mžik. 157—171. Leipzig 1929.)

A propos d'un livre de Rai Bahadur Sarat Chandra Roy «Oraon Religion and Customs» M. I. H. Hutton démontre une parenté culturelle entre les Oraons et certains peuples dans l'Assam. Les Oraons de langue dravida partagent beaucoup d'éléments culturels non seulement avec les peuples mundas, comme l'a démontré M. Roy, mais encore avec maintes tribes dans l'Assam qui ne parlent ni le munda ni le dravida et même avec des peuplades de l'Assam et du Burma dont l'idiome présente une parenté linguistique avec le munda, mais non pas avec le dravida. L'auteur appuie sa thèse d'un certain nombre de détails intéressants. (Man in India, IX [1929], 1—6.)

Dans son article Some Bengali kinship usages M. Atul K. Sur n'entend pas contester la raison d'être d'une étude plus approfondie des peuples primitifs, mais cette étude ne doit pas être exclusive à tel point qu'on doive en exclure les peuples qu'on appelle civilisés, puisqu'on trouve entre eux pas mal d'éléments primitifs. L'auteur examine ensuite quelques uns de ces éléments primitifs chez les Bengales, notamment *the elder-brother-in-law taboo, the younger-brother-in-law licence* et *the wife's younger sister licence.* A la suite d'un exposé très intéressant de ces coutumes l'auteur croit pouvoir les déduire avec probabilité d'un lévirat, resp. d'un sororat primitifs. (Man in India, IX [1929], 72—79.)

Le *ṭaliketṭu kalyānam* est une coutume universellement répandue chez les Malabares. Le mot signifie littéralement «mariage en se mettant le *tali*» et désigne une coutume à laquelle toute jeune fille doit se soumettre avant la puberté. Le *tali* est une

Schnur aufgereihtes, an jeder Seite von einer Goldperle eingefaßtes goldenes Ornament, das dem Mädchen umgehängt wird. Wenn man bislang diese Zeremonie als eine inhaltlose Kastenrite gedeutet hat, kann jetzt M. D. RAGHAVAN aus alten Gesängen nachweisen, daß diese Zeremonie ursprünglich die eigentliche und wesentliche Hochzeitszeremonie gewesen ist. (Man in India, IX [1929], 116—130.)

Auch wenn man der Urteilsbegründung SARAT CHANDRA MITRA's von der „psychischen Gleichartigkeit" der Individuen verschiedener Völker nicht beistimmen kann, bleiben doch seine Angaben über einen bemerkenswerten Parallelismus in indischen und japanischen Mythen wertvoll. Wir haben es hier sicher mit kultureller Beeinflussung zu tun, und zwar, da die genannte japanische Mythe verhältnismäßig jung ist, wahrscheinlich auf buddhistischer Grundlage. (Man in India, IX [1929], 164—170.)

Das so weit verbreitete Witwenopfer nimmt in den einzelnen Ländern sehr verschiedene Formen an. In Indien opfert sich die Witwe „freiwillig", bei den Schoschorenstämmen wird sie von einem Verwandten des Gatten erschlagen. Auch die Männer fallen hier häufig der Sitte zum Opfer, gewöhnlich sterben sie aber durch Selbstmord. (W. C MACLEOD, Journ. de la Soc. des Am. de Paris, XX [1928], 107—120.)

garniture en or enfilée sur un cordon et encadrée des deux côtés d'une perle en or, ornement dont on revêt la jeune fille. Jusqu'ici on a regardé cette cérémonie comme un rite de caste sans portée; mais M. D. RAGHAVAN peut démontrer à présent par de vieux chants qu'elle a été à l'origine la cérémonie propre et essentielle du mariage. (Man in India, IX [1929], 116—130.)

Même si l'opinion de M. SARAT CHANDRA MITRA et ses arguments au sujet de l'homogénéité psychique des individus de peuples différents ne trouvent pas notre approbation, ses indications sur un parallélisme remarquable entre les mythes indiens et japonais sont toutefois d'une certaine valeur. Il s'agit sans doute ici d'une influence culturelle, probablement à base bouddhique, attendu que le mythe japonais en question est relativement récent. (Man in India, IX [1929], 164—170.)

L'usage si répandu de la mise à mort de la veuve offerte en sacrifice prend des formes très diverses selon les pays. Aux Indes la veuve offre sa vie «de sou propre gré», chez les tribus Schoschoren elle est massacrée par un parent du mari. Chez eux, même les hommes paient leur tribut à la coutume, mais d'ordinaire ils meurent par suicide. (M. W. C. MACLEOD dans Journ. de la Soc. des Am. de Paris, XX [1928], 107—120.)

Afrika.

Eine biographisch-bibliographische Skizze Authors of the Southern Sudan schrieb G. O. WHITEHEAD. Diese Art von Untersuchungen sind nicht nur allgemein interessant, sondern ein wirkliches Desideratum der modernen Völkerkunde, die es mit Recht ablehnt, jeden Autor als gleichwertige Quelle anzusehen. Die Kenntnis von der persönlichen, inneren und äußeren Einstellung eines Forschers gibt seinen Berichten erst das richtige Gewicht. So hat die vorliegende Studie neben der gewollt speziellen auch eine grundsätzliche Bedeutung. Nach der Methode der Beobachtung und Wiedergabe rechnet der Verfasser die Autoren PETHERICK, BAKER und STANLEY zu den „Intuitionisten",

Afrique.

M. G. O. WHITEHEAD nous donne une esquisse biographique et bibliographique sur les Authors of the Southern Sudan. Ces espèces d'exposés n'offrent pas seulement un intérêt général, mais correspondent aussi à un vrai desideratum de l'ethnologie moderne qui refuse avec raison de regarder les différents auteurs comme sources de la même valeur. Ce n'est que la connaissance de la tournure d'esprit et de l'attitude personnelle de chaque savant qui donne à ses travaux leur véritable mesure. C'est pourquoi l'exposé en question a non seulement un but particulier voulu par l'auteur, mais encore une importance pour la question de principe. Selon leur méthode d'observation et de

Schweinfurth, Emin und Junker zu den Gelehrten. (Sudan Notes and Records, XI [1928], 83—101.)

Das Meidop-Gebirge liegt in der Nordwestecke von Darfur. Dort wohnen die Stämme Schelkota, Urrti, Turrti und Wirdato, von denen E. Lampen in seinem Aufsatz A short account of Meidop notizenhaft vielerlei ethnologische Einzelheiten bringt. (Sudan Notes and Records, XI [1928], 55—67.)

C. A. Willis schreibt in seinem Aufsatz Cult of *deng:* „Das Wort *deng* hat bei den Dinka eine vielfache Bedeutung. Es ist der Name des Göttersohnes, des Mittlers zwischen der Menschheit und dem All-Geist. Es steht aber auch für Firmament, Sterne, Regen und Weltall. Ein Wahnsinniger hat *deng* und ein Magier hat *deng*. In dem Sinne von Göttersohn ist der *deng*-Kult die Religion der Dinka, verbunden mit Stammesbrauch und Organisation." Der Verfasser gibt dann eine kurze Übersicht über den *deng*-Kult und zeigt einige Parallelen zwischen diesem und dem Christentum. „Der All-Geist, der alle Dinge umfaßt, ist dem Menschengeist unfaßbar. Er hat sich aber den Menschen durch seinen Sohn *deng* geoffenbart. *deng* war mit *aciek* verheiratet, ein Wort, das einfach ‚Weib' bedeutet und die All-Mutter bezeichnet, die demnach älter ist als *deng*. *deng* hatte Söhne (mit ihr), die als kleine Geister angesehen werden. Deren Führer sind *atem* und *awol*." (Sudan Notes and Records, XI [1928], 195—208.)

Bernhard Struck veröffentlichte eine Bibliographie der südlichen Sudansprachen: Dinka, Nuer, Schilluk, Luo, Bangala, Ascholi, Bari, Latuko, Madi, Moru, Zande und Sudan-Arabtsch. (Sudan Notes and Records, XI [1928], 217—226.)

W. D. van Wijngaarden hat eines der interessantesten ägyptischen Denkmäler des Reichsmuseums in Leiden neu bestimmt. Es war der Sockel einer kleinen Kapelle für den Gott Min-Hor-Necht, die Sebekhotep IV. entweder im Tempel von Koptos oder von Achmîm errichtet hat. In diesen

reproduction, M. Whitehead compte les auteurs Petherick, Baker et Stanley parmi les «intuitionistes», Schweinfurth, Emin et Junker parmi les savants. (Sudan Notes and Records, XI [1928], 83—101.)

Le massif de Meidop est situé dans le coin Nord-Ouest du Darpur. Il est habité par les tribus des Schelkota, des Urrti, des Turrti et des Wirdato, au sujet desquels M. E. Lampen donne dans son article A short account of Meidop de nombreux détails mythologiques sous forme de notices. (Sudan Notes and Records, XI [1928], 55—67.)

Dans son article Cult of *deng,* M. C. A. Willis donne les explications suivantes: «Le mot *deng* a chez les Dinka une signification multiple. C'est le nom du fils des dieux, du médiateur entre l'humanité et l'Esprit universel. Ce terme est encore employé pour désigner le firmament, les étoiles, la pluie et l'univers. Un homme fou a le *deng,* un magicien l'a de même. Le culte du *deng* pris dans le sens de fils des Dieux est la religion des Dinka ainsi que la tradition et l'organisation tribale.» L'auteur donne ensuite un bref aperçu sur le culte du *deng* et note quelques parallèles entre celui-ci et le christianisme. «L'esprit universel, qui comprend tout, est insaisissable à l'esprit de l'homme, mais il s'est révélé aux hommes par son fils *deng*. Celui-ci avait épousé *aciek,* mot signifiant simplement «femme» et désignant la mère universelle qui est donc plus âgée que *deng*. Elle lui avait donné des fils qui sont regardés comme de petits esprits. Leurs chefs sont *atem* et *awol*.» (Sudan Notes and Records, XI [1928], 195—208.)

M. Bernhard Struck a publié une Bibliographie des idiomes du Soudan méridional: le dinka, le nuer, le schilluk, le luo, le bangala, l'ascholi, le bari, le latuko, le madi, le moru, le zande et l'arabe du Soudan. (Sudan Notes and Records, XI [1928], 217—226.)

M. W. D. van Wijngaarden a déterminé à nouveau un des monuments égyptiens les plus intéressants du musée national à Leyde. C'était le piédestal d'une petite chapelle en l'honneur du dieu Min-Hor-Necht que Sebekhotep IV avait érigée dans le temple soit de Koptos soit d'Ach-

beiden Städten war der genannte Gott die Hauptgottheit, nicht in Abydos, wie man bisher vermutet hatte. (Intern. Arch. f. Ethnographie, XXIX [1928], XIV—XXI.)

mîm. Dans ces deux villes le dieu en question était le dieu principal, non pas à Abydos, comme on l'avait supposé jusqu'ici. (Intern. Arch. f. Ethnographie, XXIX [1928], XIV—XXI.)

Amerika.

W. H. R. Rivers konnte seinerzeit die soziologisch interessante Erscheinung der Cross-Cousin-Heirat bei einigen nördlichen Stämmen der Athabasken und Algonkin nur vermuten, aber nicht stichhaltig belegen. Neuestens kann William Duncan Strong in seinem Artikel Cross-Cousin Marriage of the North-eastern Algonkian auf Grund seiner Expeditionsergebnisse (Juli 1927 bis August 1928) diese Heiratsform als noch heute bestehend bei einigen nordöstlichen Stämmen der Algonkin nachweisen. Es sind die drei Gebiete der nordöstlichen Algonkin-Gruppen: Barren Ground, White Whale River und Ungava-Stämme der Naskapi. Naskapi ist der Name, mit dem sich die Indianer hier selbst benennen. Der Verfasser glaubt, daß die nordöstlichen Naskapi einen sehr einfachen und vermutlich alten Typ der Algonkin-Kultur darstellen. (American Anthropologist, XXXI [1929], 277—288.)

Ein altes Komanschen-Dokument, ein „Tally Sheet", veröffentlicht Alfred B. Thomas in Photo-Faksimile mit Übersetzung. Es handelt sich um die spanische Kopie eines Berichtes über den Kriegszug, den die Komanschen als Hilfstruppen der Spanier in Neu-Mexiko im Jahre 1786 gegen die Apaschen unternahmen. Geschichtlich ist das Dokument von Interesse, weil es uns positive Angaben bringt über die spanische Eingebornen-Miliz im 18. Jahrhundert, ethnologisch, weil wir hier vielleicht den ältesten Beleg über Einzelheiten der Kriegsorganisation der Komanschen haben. (American Anthropologist, XXXI [1929], 289—298. With 2 Plates.)

Ein sehr augenfälliger Bestandteil der südamerikanischen Felsbildnerei sind die chilenischen Felsbilder. Da sind

Amérique.

M. W. H. R. Rivers n'a pu de son temps que soupçonner l'existence du phénomène sociologique intéressant du mariage Cross-Cousin chez quelques tribus septentrionales des Athabasques et des Algonquins, sans toutefois le prouver de façon peremptoire. Dans son article Cross-Cousin Mariage of the Northeastern Algonkian, M. William Duncan Strong a pu récemment, en se basant sur les résultats de son expédition (juillet 1927 à août 1928), prouver que cette forme de mariage existe encore de nos jours chez quelques tribus d'Algonquins du Nord-Est. Il s'agit des trois territoires des groupes d'Algonquins établis le plus au Nord-Erst: Barren Ground, White Whale River et tribus Ungava des Naskapi. Le nom de Naskapi est celui que les Indiens emploient ici pour se désigner eux-mêmes. L'auteur croit que les Naskapi du Nord-Est représentent un type très simple et probablement très vieux de la culture des Algonquins. (American Anthropologist, XXXI [1929], 277—288.)

Un vieux document des Comanches, un «Tally-Sheet» a été publié par M. Alfred B. Thomas en fac-similé photographique avec traduction. Il s'agit de la copie espagnole d'un rapport sur l'expédition militaire entreprise en 1786 par les Comanches comme troupes auxiliaires des Espagnols au Nouveau-Mexique contre les Apaches. Le document est intéressant au point de vue historique parce qu'il nous fournit des données positives sur la milice indigène des Espagnols au 18e siècle, et au point de vue ethnologique parce que nous avons ici la pièce justificative peut-être la plus ancienne sur les détails de l'organisation guerrière des Comanches. (American Anthropologist, XXXI [1929], 289—298. With 2 Plates.)

Une partie très en vue des peintures sur roc dans l'Amérique du Sud est formée par celles du Chili. Il faut

zunächst drei große Formenkreise zu unterscheiden: 1. die Felsbilder am Nordrand der Atacama-Wüste; 2. die der Provinz Coquimbo; 3. die südliche Petroglyptik in der Provinz Colchagua. In starker Geschlossenheit steht den mannigfachen Schichtungen der chilenischen Kultur die sogenannte Chincho-Kultur gegenüber. Sie beherrscht vor allem die Felsbilder der Provinz Coquimbo, besonders charakterisiert durch die Darstellung der sogenannten „hieratischen Gesichter" (eigentlich Gesichtsmasken). Die in Granit gearbeiteten Näpfchensteine, beispielsweise in Quito, zeugen von der Verwendung dieser hervorragenden Orte als Opferstätten. Nach Norden, ins Inkareich, weisen die Tierdarstellungen (Tiger, Lama) der erwähnten ersten Gruppe. Hier unterscheiden sich wieder: *a)* die sensorische Darstellungsweise (ähnlich dem „spanisch-afrikanischen Paläolithikum"; *b)* die geradlinig-schematische Darstellung. Manche Teile der südlichen Kunst mit ihren typischen Verschlingungen, Schraffierungen haben ihren Weg, wenn auch mit abnehmender Häufigkeit, noch weiter nach Süden genommen, wie denn auch der Einfluß dieses Formenkreises in Patagonien und im Diaguita-Gebiet noch deutlich spürbar ist. (L. Stuwe im „Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst, Ipek", 1928.)

E. W. Gifford legt folgende Studie vor: Pottery-Making in the Southwest. Ein wesentliches Kriterium zur Differenzierung von zwei grundverschiedenen Methoden in der Töpferei ist der Gebrauch oder Nichtgebrauch von „paddle" und „anvil". Die „non-paddle"-Methode überwiegt bei den Pueblo-Völkern und Navaho, die „paddle-and-anvil"-Methode bei den Yuman, Schoschonen und Piman-Völkern. Die Töpferei bei den Pueblo hat sich höchstwahrscheinlich unabhängig vom Middle-Gila-Gebiet entwickelt. Mehr und mehr zeigt sich die Kluft zwischen der Pueblo-Kultur und der Kultur von West-Arizona, West-Sonora und Süd-Kalifornien. In der Technik der Töpferei (non-paddle-Methode) besteht eine Verwandtschaft zwischen Pueblo, Südwest-Kultur, Mittel- und Südamerika. Abschließend sagt der Autor: Die Töpferei nach der non-paddle-Me-

d'abord y distinguer trois grands cycles de formes: 1° les dessins sur roc au bord septentrional du désert l'Atacama; 2° ceux de la province de Coquimbo; 3° la pétroglyptique méridionale dans la province de Colchagua. Aux différentes couches de la culture chilienne s'oppose comme un ensemble bien à part celle qu'on appelle la culture Chincho. Elle domine avant tout les peintures sur roc de la province de Coquimbo, caractérisée surtout par la représentation de ce qu'on appelle les «faces hiératiques» (proprement des masques de visage). Les petites écuelles taillées dans le granit, p. ex. à Quito, témoignent de l'emploi de ces endroits éminents comme lieux de sacrifices. C'est vers le Nord, vers l'empire des Incas, que renvoient les reproductions d'animaux (tigre, lama) dans le premier groupe cité ci-devant. Et ici il faut de nouveau distinguer: *a)* la représentation sensorielle (analogue au paléolithique hispano-africain); *b)* la représentation schématique en ligne droite. Certaines parties de l'art méridional avec ses enlacements et ses hachures typiques se sont acheminées plus loin vers le Sud, bien que de moins en moins nombreuses, et en effet l'influence de ce cycle de formes est encore facile à reconnaître en Patagonie et dans la région de Liaguita. (L. Stuwe dans «Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst, Ipek», 1928.)

M. E. W. Gifford présente une étude sur Pottery-Making in the Southwest. Un critère important pour distinguer entre elles deux méthodes essentiellement différentes dans la poterie, c'est l'emploi ou l'absence de «paddle» et «anvil». La méthode de «non-paddle» prédomine chez les Puéblos et Navahos, la méthode «paddle-and-anvil» chez les Yumans, Schoschonen et Pimans. Chez les Puéblos la poterie s'est probablement développée indépendamment du teritoire de Middle-Gila. De plus en plus on remarque le goufre entre la culture des Puéblos et celle de l'Ouest de l'Arizona, de l'Ouest de Sonora et de la Californie méridionale. Au point de vue de la technique de la poterie (méthode non-paddle), il existe une parenté entre los Puéblos, la culture du Sud-Ouest, l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud. Pour conclure, l'auteur s'exprime de la fa-

thode ist so einfach, daß sie wahrscheinlich mehrfach erfunden wurde, zumal in Afrika, Eurasien und Amerika. Die paddle-Methode wurde zweimal erfunden: in Asien und Amerika, aber nicht in Afrika. (Univ. of California Publ. in Am. Archaeology and Ethnology, XXIII [1928], 353—373.)

çon suivante. La poterie d'après la méthode non-paddle est si simple qu'elle a probablement été inventée plusieurs fois, surtout en Afrique, en Eurasie et en Amérique. La méthode paddle a été inventée deux fois: en Asie et en Amérique, mais pas en Afrique. (Univ. of California Publ. in Am. Archaeology and Ethnology, XXIII [1928], 353—373.)

Die von K. Sapper zuerst vermessenen Ruinen von San Clemente in Guatemala (Peten) sind von Fr. Blom in kleinen Teilen ausgegraben worden. Die ganze ehemalige Siedlung kann wieder rekonstruiert werden, das macht ihren Hauptwert aus. Zwei kleine Tempel sind vorhanden; sie stehen auf steilen, künstlichen Hügeln und gleichen völlig den Tempeln von Tikal. Über einen Stufenweg waren sie zugänglich. Die vollständige Ausgrabung würde keinen großen Schwierigkeiten begegnen. (Journ. de la Soc. des Am. de Paris, XX [1928], 93—102.)

Les ruines de San Clemente au Guatemala (Peten), mesurées d'abord par M. K. Sapper, ont été déterrées par petites parties par M. Fr. Blom. Toute l'ancienne colonie peut être reconstruite, et c'est ce qui fait sa valeur. Deux petits temples sont restés; ils s'élèvent sur des hauteurs artificielles escarpées et ressemblent entièrement aux temples de Tikal. On pouvait y arriver par un chemin en degrés. Le déterrement complet pourrait se faire sans grandes difficultés. (Journ. de la Soc. des Am. de Paris, XX [1928], 93—102.)

Die Herkunft des Wortes „Gaucho" hat R. Lehmann-Nitsche genügend aufgeklärt. „Am Ende des 18. Jahrhunderts bezeichnete man, zuerst in Andalusien, später in La Plata und im südlichen Brasilien vagabundierende Individuen mit einem bei den Zigeunern gebräuchlichen Worte (gauderio)." Bald darauf wurde dieses Wort aus unbekannten Gründen durch „gaucho" ersetzt. Erst zur Zeit der Unabhängigkeitserklärung gewann das Wort einen weniger beleidigenden, ja fast heroenhaften Sinn und stieg als Romanfigur „Martin Fierro" zu Weltberühmtheit empor. (Journ. de la Soc. des Am. de Paris, XX [1928], 103—105.)

L'origine du terme «gaucho» a été suffisamment expliquée par M. R. Lehmann-Nitsche. «A la fin de 18e siècle, dit-il, les individus menant une vie vagabonde étaient désignés, d'abord dans l'Andalousie, plus tart au La Plata et au Sud du Brésil, d'un nom en usage chez les tziganes (gauderio).» Peu après, ce mot a été remplacé pour des motifs inconnus par le mot «gaucho». Ce n'est qu'à l'époque de la déclaration d'indépendance que ce terme a pris une signification moins injurieuse et même presque héroïque, et qu'il est devenu célèbre dans le monde entier comme désignant la figure de roman «Martin Fierro». (Journ. de la Soc. des Am. de Paris, XX [1928], 103—105.)

Eine wahrscheinlich von den Arowaken erfundene, aber heute in Südamerika weit verbreitete Kunst besteht in der völligen Umfärbung des Gefieders, gewöhnlich von Papageien, durch physiologische Eingriffe oder durch Verabreichung gewisser Nährstoffe. Oft werden die Federn ausgerissen und die Wundlöcher mit einem von Fröschen, Kröten oder bestimmten Fischen gewonnenen Fett behandelt, oder man gibt den Vögeln diese Stoffe mit dem Futter. (A. Métraux, Journ. de la Soc. des Am. de Paris, XX [1928], 181—192.)

Un procédé inventé probablement par les Arowaques, mais très répandu de nos jours dans l'Amérique du Sud consiste à modifier complètement la couleur du plumage, surtout chez les perroquets, par une intervention physiologique ou en leur donnant certains aliments. Souvent on leur arrache les plumes et on enduit les blessures d'une graisse tirée de grenouilles, de crapauds ou de certains poissons, on bien l'on donne aux oiseaux cette graisse avec leur mangeaille. (A. Métraux, Journ. de la Soc. des Am. de Paris, XX [1928], 181—192.)

1925 machte das „American Museum of Natural History" zu archäologischen Zwecken eine Expedition in das Unter-Gila-Gebiet in Arizona. Die wissenschaftliche Verarbeitung der Ergebnisse bringt Erich F. Schmidt in seiner Studie Relative Zeitbestimmung der prähistorischen Töpferwarentypen in Süd-Arizona. Von früheren Forschern ist darüber nur wenig publiziert. Die Töpferei ist das hauptsächlichste Mittel, um in diesem Gebiet die Ausdehnung gewisser Kulturen sowie die Kulturmischungen und kulturellen Verwandtschaften der alten Bevölkerung zu erkennen. Der Verfasser hat seine Untersuchung ausgiebig mit Abbildungen, Zeichnungen und Diagrammen illustriert, was bei der notwendigen lokalen Benennung der Kulturtypen das Verständnis sehr erleichtert. (Anthr. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., XXX, Part. 5 [New York 1928], 247—302.)

E. H. Morris gibt eine ganz ausführliche Beschreibung seiner Ausgrabungen in der „Aztec Ruin" mit ihren so zahlreichen Räumen, die bisher zu drei Viertel untersucht sind. Er kann schon jetzt eine Skizze der Geschichte des Baues und der Kultur seiner Bewohner entwerfen. Die Zeremonienräume, besonders die Kivas, sind einer besonderen Veröffentlichung vorbehalten. Die Räume waren nacheinander von zwei Gruppen von Pueblos bewohnt. Die Gründer der Niederlassung scheinen sich in einer Zeit der Gefahr aus der ganzen Umgebung hier gesammelt zu haben. Nach ihren Töpferwaren zu urteilen, gehörten sie demselben Zweige des Volkes an wie die Erbauer von Chaco Cañon. Wie diese, waren sie geschickte Handwerker, vor allem gute Maurer und Töpfer. Sie bewohnten den Ort lange Zeit und zogen langsam aus unbekannten Gründen von da weg. Ihre Gräber sind noch unbekannt. Nachdem der Bau viele Jahre leergestanden, kam eine Gruppe von Pueblos hierher mit Töpferei der Mesa-Verte-Kultur. Diese arbeitete sich rasch zu ziemlichem Wohlstand empor, dann verarmten sie allmählich, ihre Kunst verfiel, und zuletzt wurde ein großer Teil der Wohnungen durch

En 1925 l'«American Museum of Natural History» a entrepris dans un but archéologique une expédition dans le territoire du Gila Inférieur dans l'Arizona. M. Erich F. Schmidt en offre l'élaboration scientifique des résultats dans son article «Relative Zeitbestimmung der prähistorischen Töpferwarensystem in Süd-Arizona» (Détermination chronologique relative des types préhistoriques d'ouvrage de poterie dans le Sud de l'Arizona). Les explorateurs d'autrefois n'ont publié que peu de chose à ce sujet. La poterie est le principal moyen pour reconnaître dans ces contrées l'extension de certaines cultures ainsi que les mélanges de civilisations et les parentés culturelles de l'ancienne population. L'auteur a abondamment pourvu son étude de figures, de dessins et de diagrammes, ce qui aide beaucoup à comprendre le texte en raison de la nécessité de la dénomination locale des types de culture. (Anthr. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., XXX, Part 5 [New-York 1928], 247—302.)

M. E. H. Morris donne une description très détaillée de ses fouilles dans les «Aztec-Ruin» avec leurs nombreux locaux, dont trois quarts ont été examinées jusqu'ici. L'auteur peut dès à présent exquisser l'histoire de cette construction et de la civilisation de ses habitants. Les salles de cérémonies, notamment les Kivas, sont réservés pour une publication ultérieure. Les locaux ont été habités successivement par deux groupes de Pueblos. Il semble que les fondateurs de cette colonie sont accourus ici de tout le voisinage pour s'y rassembler au moment du danger. A en juger d'après leurs poteries, ils appartenaient à la même branche de peuple que les fondateurs de Chaco Cañon. Comme ceux-ci ,ils étaient d'habiles artisans, surtout d'excellent maçons et potiers. Après avoir longtemps habité ici, ils quittèrent l'endroit pour des raisons que nous ignorons. Leurs tombes nous sont encore inconnues. Le monument resta désert de longues années. Plus tard un groupe de Pueblos s'y fixa avec de la poterie de la culture de Mesa-Verte. Cette colonie s'y enrichit rapidement, mais s'appauvrit dans la suite. Leur art commença à désérir, et finalement une grande partie des demeures fut détruite par

Brandlegung zerstört. Es läßt sich nicht entscheiden, ob die Katastrophe durch Feinde verursacht war oder durch die freiwillig abziehenden letzten Bewohner. Von da an war der Ort für immer verlassen. (Notes on excavations in the Aztec Ruins. Anthr. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., XXV, Part 5 [New York 1928], 261—420.)

Ozeanien.

In den „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel" (XXXIX [1927—1928], 79—166) behandelt Fr Speiser in einer größeren Arbeit seine Ergebnisse aus anthropologischen Untersuchungen auf Espiritu Santo. Er ist der Meinung, daß die Kleinwüchsigen auf den Neuen Hebriden keine eigenen Rassenformen darstellen, vielmehr eine Varietät der Großen sind, und zwar in dem Sinne, daß sie bei Erlangen der vollen Geschlechtsreife, gleichsam als partiell neotene Menschenformen, doch einen „infantilen" Typ der Großwüchsigen" darstellen. Die Kleinwüchsigkeit ist mithin als Modifikation, nicht aber als Mutation aufzufassen. Der Autor selbst weist darauf hin, daß die Ursache für dieses körperliche Zurückbleiben vor allem in dem Ausfall eines für die körperliche Entwicklung lebenswichtigen Stoffes gelegen sein dürfte.

Schon Rouffaer hatte sich eingehend mit dem Tumpal-Problem beschäftigt, ohne über Vermutungen hinausgekommen zu sein. J. W. van Nouhuys untersucht nun den Ursprung der Tumpal-Figuren auf dem javanischen Batikrock. Der Verfasser lehnt die Auffassung Loeber's ab, daß die Tumpal-Figur ein indonesisches Phallus-Motiv sei, er glaubt vielmehr, daß ihr Ursprung liege „in dem wahrscheinlich primitivsten Ausdruck des Verzierens: in der Profilierung von Gegenständen im Raume *(profileering van voorwerpen in de ruimte)*." Schon die wörtliche Übersetzung des Wortes (Tumpal = Zacke oder Karbe) spricht dafür. Mit vielen trefflich gewählten Abbildungen zeigt der Autor dann die fernere Entwicklung der tumpalischen Dreieckmotive bis zu deren Entartung. (Nederlandsch Indië, XIV, Afl. 7 [1929], 195—208.)

le feu, sans qu'on puisse dire si la catastrophe fut causée par des ennemis ou bien par les derniers habitants partant de leur propre gré. Depuis ce temps, l'endroit a été abandonné pour toujours. (Notes on excavations in the Aztec Ruins. Anthr. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., XXV, Part 5 [New York 1928], 261—420.)

Océanie.

Dans les «Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel» (XXXIX [1927—1928], 79—166) se trouve un article assez étendu de M. Fr. Speiser, où il expose les résultats de ses recherches anthropologiques dans l'île d'Espirtu Santo». Il est d'avis que les hommes de petite taille aux Nouvelles-Hébrides ne représentent pas des formes de races à part, mais qu'ils sont plutôt une variété des hommes de grande taille, dans ce sens qu'après avoir atteint la pleine puberté, ils représentent néanmoins, comme formes humaines pour ainsi dire partiellement néotènes, un «type infantile des hommes de taille élevée». La petite taille serait donc à considérer comme modification, non pas comme mutation. L'auteur lui- même signale comme cause possible de ce manque de choissance corporelle l'absence d'un élément vital nécessaire au développement physique.

Rouffaer déjà s'était occupé en détail du problème Tumpal, sans être arrivé à autre chose qu'à des suppositions. M. J. W. van Nouhuys examine de son côté l'origine des figures tumpaliennes sur le Batikrock de Java. L'auteur rejette l'interprétation de M. Loeber qui regardait la figure tumpalienne comme motif de phallus indonésien et croit plutôt en voir l'origine dans «l'expression probablement la plus primitive de l'ornementation: l'art de profiler les objets dans l'espace *(profileering van voorwerpen in de ruimte)*». Rien que la traduction littérale du terme (tumpal = pointe ou entaille) en serait un indice. A l'aide de représentations très bien choisies l'auteur fait ensuite saisir le développement ultérieur des motifs triangulaires tumpalien jusqu'au moment de leur dégénération. (Nederlandsch Indië, XIV, Afl. 7 [1929], 195—208.)

Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis untersuchte die psychologische Bedeutung der Inzesterscheinungen in Australien und faßt das Ergebnis in folgende acht Punkte zusammen: 1. Die psychologische Bedeutung der Inzesterscheinungen läßt sich unter den Australiern am einfachsten untersuchen, weil keine religiösen Regungen mit ihnen verbunden sind. 2. Die Inzesterscheinungen kommen unter allen Stämmen in Australien vor und geben zu den heftigsten Ausbrüchen der Volkswut Veranlassung. 3. Bei den ursprünglichen Kurnai waren wegen der Verschwägerung der konnubialen Gruppen fast alle Ehen inzestös, wurden vom Volk auch derartig aufgefaßt und schwer gerächt, obwohl ökonomischer Nachteil für keinen der Beteiligten damit verbunden war. 4. Die Wutausbrüche der Kurnai waren beim Inzest Äußerungen der subjektiven Angst vor der öffentlichen Meinung. 5. Die Australier müssen als rohe, aber empfindsame und zu Ausbrüchen geneigte, moralische Menschen angesehen werden, die durch strenge Stammesgesetze in Schach gehalten wurden. 6. Bei den sozial anders wie die Kurnai organisierten Stämmen im übrigen Australien sind die Inzesterscheinungen ganz ähnlich, obwohl dort die Kinderverlobung materiellen Nachteil der Beteiligten verursacht und von der Sitte genehmigte Inzeste vorkommen. 7. Der Inzest an sich veranlaßt also keine Wutausbrüche, wohl aber durch Verletzung des Rechts, der Sitte. 8. Auch bei diesen westlicheren Stämmen der Mitte und des Nordens zwingt uns die Beschreibung der Inzeste, als weitaus wichtigste Ursache der Verwandtenrache bei dieser Rechtverletzung, die subjektive Angst vor der öffentlichen Meinung anzunehmen, besonders weil sie sich auf sexuellem Gebiete abspielte. (Intern. Archiv f. Ethnogr., XXX [1929], 1—52.)

H. Kunike erzählt eine interessante Tierfabel der Dayak auf Borneo. Da solche Fabeln immer einzelne Seiten des Volkslebens spiegeln, so kann man daraus Typen jenes Volkes kennen lernen. Drei „Vettern“ spielen sich gegenseitig bedenkliche Streiche, die mit Lebensgefahr verbunden sind; jeder setzt aber voraus, daß der andere genügend Schlau-

M. le professeur Dr. A. W. Nieuwenhuis a étudié la signification psychologique des faits incestueux en Australie et résume les résultats de son enquête dans les huit points que voici: 1° C'est chez les Australiens que l'examen de la signification psychologique des faits incestueux se fait le plus simplement, parce que ces faits ne sont pas compliqués de mouvements religieux. 2° Les faits incestueux se produisent chez toutes les tribus australiennes et donnent lieu aux plus violents transports de la rage populaire. 3° Chez les Kurnaïs primitifs, la presque totalité des mariages étaient incestueux à cause de la parenté par alliance des groupes connubiaux; ils étaient considérés comme tels par le peuple et cruellement vengés, bien que sans désavantage économique pour aucun des intéressés. 4° Les transports de rage des Kurnaïs à l'occasion de l'inceste étaient l'expression de la peur de l'opinion publique. 5° Les Australiens doivent être regardés comme des gens d'une certaine moralité, gens incultes mais sensibles et portés aux transports et qui étaient tenus en échec par des lois tribales sévères. 6° Chez les tribus du reste de l'Australie d'une autre organisation que les Kurnaïs, les faits incestueux sont tout-à-fait semblables, bien que les fiançailles des enfants causent aux intéressés des dommages matériels et qu'il y arrive des faits incestueux admis par la coutume. 7° Ce n'est donc pas le fait incestueux comme tel qui cause des transports de rage, mais l'infraction à la loi, à la coutume. 8° Même chez ces tribus habitant plus à l'Ouest du centre et du Nord la description des faits incestueux nous oblige à admettre comme motif de beaucoup le plus important de la vengeance de la famille à l'occasion de cette violation de la loi la crainte subjective de l'opinion publique, d'autant plus que cette violation a en un caractère sexuel. (Intern. Archiv f. Ethnogr., XXX [1929], 1—52.)

M. H. Kunike nous raconte un intéressant apoloque des Dayaks dans l'île de Bornéo. Comme de telles fables reflètent toujours l'un ou l'autre côté de la vie populaire, on peut en profiter pour apprendre à connaître des types de cette peuplade. Trois «cousins» se jouent mutuellement des tours méchants et où il y a danger de mort, mais où chacun suppose

heit besitzt und heil daraus hervorgeht. Trotz der rohen Streiche bleiben aber alle verträgliche Vettern, die zuletzt ein gemeinsames Mahl veranstalten, bei dem ein vierter, der dümmste unter ihnen, gebraten und aufgezehrt wird. (Der Erdball, III [1929], 341—345.)

M. P. Rivet hat Ähnlichkeiten in den Sprachen der feuerländischen Ona und der Patagonier mit denen Australiens gefunden. Zur Erklärung weist er darauf hin, daß in der Vorzeit das Klima des Südpolarmeeres zwischen Australien und Amerika zeitweise milder war als heute. Er schätzt die seither verflossene Zeit auf 6000 Jahre. (Proc. of the III. Pan-Pacific Science Congress, Tokyo 1926.)

l'autre assez rusé pour en sortir sain et sauf. Malgré ces tours brutaux, ils restent des cousins traitables et finissent par organiser un régal en commun, où le quatrième, le plus borné de tous, est rôti et dévoré. (Der Erdball, III [1929], 341—345.)

M. P. Rivet a découvert des analogies entre les langues des Ona de la Terre-de-feu et des Patagoniens et celles de l'Australie. Il essaie d'en donner l'explication en signalant le fait qu'aux temps les plus reculés le climat de la mer boréale du Sud entre l'Australie et l'Amérique était temporairement plus doux que de nos jours. Le temps qui s'est écoulé depuis est évalué à 6000 ans. (Proc. of the III. Pan-Pacific Science Congress, Tokyo 1926.)

Bibliographie.

Festschrift für P. W. Schmidt. 76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien. Herausgeber: W. Koppers. Mit 41 Taf., 158 Textillustr., 2 Karten. Wien 1928. 977 SS.

Wenn sich die ethnologische Wissenschaft anschickt, einem ihrer hervorragendsten Führer im Geiste und in der Tat zu seinem sechzigsten Geburtstag einen über das übliche Maß weit hinausgehenden, fast 1000 Seiten umfassenden Band als Festgabe darzubringen, so liegt schon allein in dieser Tatsache der Beweis für den eindringenden und befruchtenden Einfluß, den der Jubilar auf die moderne Ethnologie ausgeübt hat. Dieser Einfluß ist zuletzt wohl bedingt durch seine gleich große Meisterlichkeit der analytischen und synthetischen Forschung. Neben seinen großen zusammenfassenden Werken, wie „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde", „Der Ursprung der Gottesidee", „Völker und Kulturen", treten zahlreiche Spezialuntersuchungen, besonders auf dem Gebiet der ethnologischen Linguistik, der ja nach seinem eigenen Ausspruch „seine erste Liebe gehörte". Ich kenne kaum ein Gebiet der Völkerkunde, das nicht durch die Forschungen von Schmidt beeinflußt worden ist oder bei dem sich die einzelnen Forscher nicht mit seinen Arbeiten auseinandersetzen müßten. Wenn auch manche ihm auf seinen Wegen mitunter nicht bis zu den letzten Konsequenzen zu folgen vermochten oder vermögen, so sind diese Abweichungen doch relativ geringer Art, die nie das Bleibende, das er der völkerkundlichen Wissenschaft gegeben hat, überschatten können. In Fr. Graebner's Beitrag zur Festschrift wird gesagt, daß P. Schmidt das musikalische Gebiet in der Ethnologie nicht kultiviert habe. Das ist nicht richtig, denn auch das Gebiet der Musik, und zwar sowohl das der persönlich-schöpferischen als auch das des musikvergleichenden Studiums gehört zu seiner Domäne [1].

Daß dieser universelle Geist ein Deutscher ist, darauf kann die deutsche Völkerkunde stolz sein. Möge es ihm vergönnt sein, noch viele Jahre mit gleicher Kraft zu wirken und zu schaffen im Dienste einer Wissenschaft, der er sich vorgenommen hat, sein Denken und Können zu widmen!

Die Fülle der Beiträge gibt ein fast lückenloses Spiegelbild der Problematik der heutigen Völkerkunde und ihrer durch P. Schmidt stärkst beeinflußten und immer erfolgreicher werdenden historischen Orientierung. Die Arbeiten selbst sind in drei Gruppen eingeteilt, I. Sprachwissenschaft, II. Ethnologie und Religionswissenschaft, III. Prähistorie, physische Anthropologie, Soziologie etc., und alphabetisch geordnet. Es kann selbstverständlich nicht die Aufgabe eines Referates sein, zu allen Arbeiten kritisch Stellung zu nehmen, das ist die Aufgabe späterer Forschung, es kann hier nur in knappster Form eine Übersicht gegeben werden.

Die Sprachwissenschaft als ursprüngliches Forschungsgebiet von Schmidt ist durch siebzehn Beiträge vertreten, sie behandeln fast durchweg Einzelprobleme der völkerkundlichen Linguistik. Bleichsteiner (Wien) behandelt ein Problem der japhetitischen Sprachforschung: „Die Subaräer des alten Orients im Lichte der Japhetiten-

[1] Von W. Schmidt als geschätztem und bewährtem Komponisten berichtet Näheres W. Koppers „Das Lebenswerk Wilh. Schmidt's", Jahrbuch der Österr. Leo-Gesellschaft, Wien 1928, S. 133. Daß Schmidt auch musikvergleichend gearbeitet hat, dafür vergleiche man z. B. W. Schmidt, „W. Wundt's Völkerpsychologie", Mitt. der Anthrop. Ges. Wien, XXXIII, 1903, 361—389.

forschung", bei dem es ihm gelingt, Beziehungen zwischen den Subaräernamen und den heutigen südkaukasischen Familiennamen wahrscheinlich zu machen und Klarheit in die Keilschriftsprache des Reiches von Mitani zu bringen. P. Bröring, S. V. D., weist in seiner Untersuchung mit Nachdruck auf die Bedeutung hin, die die experimentelle Phonetik, insonderheit für die wissenschaftliche Erforschung der sogenannten Tonsprachen hat. Czermak (Wien) untersucht den konsonantischen Anlautwechsel in den sogenannten „Sudansprachen" und glaubt in diesem eine Handhabe zu sehen, Zusammenhänge von Sprachen feststellen zu können, die sonst getrennte Wege eingeschlagen haben. Drexel (Innsbruck) setzt in einer vornehmlich gegen Meinhof polemisierenden Studie „Kann das Ful als hamitische Sprache gelten?" seine Arbeiten zur Gliederung der afrikanischen Sprachen fort. Er kommt zu dem einleuchtenden Schluß, daß das Ful zu der Pulah-Gruppe der bantuiden Sprachen gehört und nicht hamitischen Ursprungs sein kann. Graebner (Köln), leider durch schwere Krankheit behindert, konnte nur einen kurzen Beitrag über „Ein Teil des melanesischen Sprachtypus und seine Träger" beisteuern, in dem er versucht nachzuweisen, daß in der Sprachengeschichte Melanesiens auch der der Zweiklassenkultur analoge mutterrechtliche Sprachkreis vorhanden ist, der wieder starke Beziehungen zu den Bantusprachen einerseits, dem Chinesischen anderseits hat. P. Haberl, S. V. D., untersucht den Lautwechsel in der Sprache der Yamana und kommt zu dem Schluß seiner Gesetzmäßigkeit, weil er sich beharrlich in dem gesamten Sprachmaterial der Yamana vorfindet. Hommel (München) erläutert in einem überzeugenden, scharfsinnigen Beitrag die Verwandtschaftsverhältnisse des Sumerischen und zeigt Beziehungen zu dem Bornu (Kanuri) (vielleicht zu den Bantusprachen), vor allem aber zu dem Altaischen auf. Mullie (Ch'eng-tse-Fu) gibt einen Beitrag zur nordchinesischen Umgangssprache, und P. Nekes (Limburg) untersucht, angeregt durch die Arbeiten von Schmidt, die Tonologie der Bantusprachen. In einer gegen Trombetti polemisierenden Arbeit erweist Oehl (Freiburg, Schweiz) den lautmalenden Ursprung der indogermanischen Sippe von Fuß und glaubt Elementarparallelen in dieser Hinsicht auch außerhalb der indogermanischen Sprachfamilie feststellen zu können. Einen historischen Beitrag zum Urbantu steuert Planert (Berlin) bei, und Ray (Thorpe Bay, Essex) untersucht, fußend auf den Arbeiten Codrington's und Schmidt's „The Non-Melanesian Languages of the Solomon Islands". Der holländische Sprachforscher P. Royen, ein Schüler Uhlenbeck's, nähert sich in seiner Studie „De konzonantiese Intermutatie in het Ful" der Auffassung Drexel's über den Ursprung des Ful und lehnt ebenfalls die Meinhof'schen Erklärungen ab. Von kühner, umfassender Synthese zeugt die Arbeit des berühmten Bologneser Sprachforschers Trombetti, „I numerali africani e mundapolinesiaci". Der Beitrag Uhlenbeck's (Nijmwegen) beschäftigt sich mit der Sprache der Schwarzfußindianer, in der er den emphatischen Charakter relativpronomischer Endungen nachweist. Wanger (Gaimersheim) gibt Beispiele gemeinschaftlichen Sprachgutes im Sumer und Ntu und zeigt damit Kulturbeziehungen auf, die die Forschungen Drexel's und Hommel's weiterführen und ergänzen. Mit einem Beitrag von Wölfel (Wien), der Vorschläge zu einer Klärung der Terminologie in linguistischer Beziehung macht, schließt die Gruppe der Arbeiten ab.

Die meisten Aufsätze der Festschrift (45) sind in ihrem zweiten Teil enthalten, der das Gesamtgebiet der Ethnologie und Religionswissenschaft umfaßt. Der Bonner Religionswissenschaftler Andres versucht mit Hilfe der kulturhistorischen Methode nachzuweisen, daß die griechischen Buphonia-Opfer und die Opfer im Kulte des Xipe-Totec aus der Mischung verschiedener Kulturschichten zu erklären sind, so daß auch die Unstimmigkeiten und Verschiedenheiten der Kulte in den beiden Endkomplexen eine mühelose Aufklärung erfahren. Erzeigen sich die Buphonia-Opfer und die damit verbundenen Gebräuche als die Verschmelzung zweier Kulte, die einmal auf die mutterrechtlichen Bodenbauer (Pelasger) zurückgehen, die von Nomadenviehzüchterstämmen überlagert wurden, so scheinen die Opfergebräuche im Kulte des Xipe-Totec aus einer Mischung von Totemisten und Bodenbauern hervorgegangen zu sein. Blagden (London) liefert „A passage from the Mon version of the Milindapañha" in genauem Text und Übersetzung. Brandstetter macht uns mit den Hymnen der dajakischen Toten-

feier bekannt, mit jenen Tiwah-Hymnen, die von A. HARDELAND herausgegeben worden sind. CHRISTIAN (Wien) versucht in einem Artikel „Sprach- und Kulturpsychologisches" Grundtypen für Sprache, Religion, Kunst und Gesellschaft festzustellen und diese zu psychologischen und psychiatrischen Typen des menschlichen Geistes in Beziehung zu setzen. Diese Schlüsse, die CHRISTIAN für die Kulturkreismethode, die er fälschlich Kulturkreislehre nennt, zieht, scheinen einmal in dem vorhandenen Material nicht begründet zu sein, zum mindesten erscheinen sie in ihrem allgemeinen Schematismus als verfrüht. COOPER (Washington) behandelt zwei Typen der Wahrsagung der nördlichen Algonkin. Der ausgezeichnete Kenner des Kaukasus, DIRR (München), gibt uns einen Beitrag über die Trepanation als Beweismittel im Kaukasus. In seinem Beitrag „Ginseng, die Wunderwurzel des Ostens" macht P. ECKARDT (Seoul) Beziehungen zwischen dem Fernen Osten und Indien bis nach Vorderasien hin wahrscheinlich. GAHS (Zagreb) kommt zu umfassenden kulturhistorischen Ergebnissen sowohl für die vergleichende Religionswissenschaft wie für die Prähistorie in seinem Beitrag über „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern". Es ist hier nicht der Ort, um auf einige Einwendungen ethnologischer Art, besonders was seine Annahme der Herausbildung der Viehzucht aus der Urkultur anlangt, einzugehen. Das sei an anderem Orte nachgeholt. — Der verdiente Feuerlandforscher P. GUSINDE, S. V. D. (St. Gabriel, Mödling), berichtet über das Höchste Wesen bei den Selk'nam, eine Problemstellung, deren Aufhellung sich P. SCHMIDT ganz besonders hat angelegen sein lassen. HEGER (Wien) versucht an Formen von Aderlaßgeräten die selbständige Entstehung, zum mindesten dieses Gerätes, wahrscheinlich zu machen. Ich darf ihn hiebei auf mein Fallenbuch aufmerksam machen, das vielleicht manchen Fingerzeig in der kulturhistorischen Deutung der Aderlaßgeräte geben kann. P. HÖLTKER, S. V. D., befaßt sich in einer eingehenden Studie mit „Zeit und Zahl in Nordwestafrika", während E. v. HORNBOSTEL (Berlin) in seinem Beitrag „Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel" die Einheitlichkeit des Komplexes der Hochkultur zu erweisen sucht, indem er gleiche Gesetze für das Verhältnis von Maßnorm und absoluter Tonhöhe findet. IMBELLONI (Parana) zeigt sprachliche Beziehungen zwischen Amerika und Polynesien-Melanesien auf. Er weist nach, daß der Name des Steinbeils toki sowohl in Polynesien-Melanesien wie in Südamerika (Chile) vorkommt. In seinem Beitrag behandelt KLAMETH (Olmütz) ein Beispiel für die Verarbeitung ägyptischer Motive in der christlichen Legende und gibt Hinweise zur Erforschung ägyptischer Elemente in der christlichen Legende. In einem scharfsinnigen Artikel über „Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland", tritt P. KOPPERS, S. V. D. (St. Gabriel, Mödling), mit Recht der Auffassung von der magischen Gebundenheit des Naturmenschen entgegen. Es ist mit jenem Schlagwort viel Unheil innerhalb der Völkerkunde und der Prähistorie angerichtet worden, insonderheit in der prähistorischen Kunst. Zweifellos denkt der Naturmensch — wie auch KOPPERS energisch darauf hinweist — viel rationaler, als man es bisher wahrhaben wollte, wenn auch die funktionelle Bindung zwischen Ursache und Wirkung in seinem Denken anders geartet ist. Das Individuum ist sicherlich auf keiner Stufe der Entwicklung wegzuleugnen, aber ob dieser Individualbegriff nicht doch mit anderem Inhalt gefüllt ist als der moderne Begriff Individuum? Auf jeden Fall hat KOPPERS dieses auch in Zukunft sicher noch stark umkämpfte Problem einen guten Schritt, auch durch sein detailliertes Material, weiterbefördert. P. KREICHGAUER, S. V. D., zeigt auf dem Gebiet religiöser und mythologischer Symbole eine Reihe neuartiger Beziehungen zwischen der Alten Welt (China, Cambodja, Babylonien, Griechenland) und Amerika auf, die jedoch vielleicht nicht in allen Einzelheiten ohne weiteres für einen Zusammenhang der verschiedenen Hochkulturen stichhaltig sind. — Als völlig einverstanden erklären kann man sich mit der ausgezeichneten Arbeit KRICKEBERG's (Berlin), der den Ursprung einer ganzen Anzahl peruanischer Kulturelemente nach Mexiko verlegt und sich dabei auf viele einwandfreie Belege stützt. KROEBER beschreibt im einzelnen einen Kato-Krieg. KROHN (Helsinki) vermittelt uns Bärenlieder der Finnen, und LEBZELTER gibt in seinem Artikel „Die religiösen Vorstellungen der //Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Etosha-Pfanne und des Ovambo-Landes und der Ovambo-Bantu" einen Teil seiner Feld-

forschung. In einem fleißigen, weitausholenden Beitrag führt Leser (Frankfurt) seine wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen weiter fort und kann verschiedentlich Beziehungen zwischen Europa und dem Fernen Osten an landwirtschaftlichen Geräten und Arbeitsvorgängen nachweisen. Manche seiner Schlußfolgerungen bedürfen jedoch noch eingehenderer Beweismittel. Lips (Köln) versucht, die kulturhistorische Methode auch auf die Erforschung des Rechts der Naturvölker anzuwenden durch Herausbildung von „Rechtsnormenkreisen". Er gibt ferner eine Darstellung seines Begriffs der „Erntevölker" und der Bedeutung dieser Völkergruppe für die Erfindung von Bodenbau und Viehzucht. Lowie (Berkeley) liefert einen Beitrag zur Individualforschung primitiver Kulturen, und P. Müller, S. V. D. (Buenos Aires), gibt eine Aufzählung der „Drogen und Medikamente der Guaraní- (Mbyá, Pai und Chiripá) Indianer im östlichen Waldgebiete von Paraguay". Nieuwenhuis (Leiden) versucht auf Grund des Materials von Andree und Riem die Sintflutsagen recht eindringlich und einleuchtend als kausallogische Naturschöpfungsmythen darzustellen. Im Grunde ist auch diese Diskussion eine Abkehr von dem übersteigerten Magizismus Lévy-Brühl's und anderer Forscher. Von den Krankheitsvorstellungen bei den Cuna-Indianern handelt der Beitrag Nordenskiöld's (Göteborg), während Oyarzún (Santiago de Chile) uns einen Bericht über die Ureinwohner Chiles vermittelt. Der Neu-Mecklenburger Missionar P. Peekel (Lamekot) gibt in seinem Aufsatz „Lang-Manu. Die Schlußfeier eines Malagan- (Ahnen-) Festes auf Nord-Neu-Mecklenburg" wichtige Fingerzeige, auch für den Museumsmann für eine Deutung der Schnitzereien aus Neu-Mecklenburg, die zum Teil als Sinnbilder des Mondes als des überirdischen Ahnen zu gelten haben. Über ein interessantes Problem, dem bisher in der Völkerkunde viel zu wenig Beachtung geschenkt wurde, berichtet Pinard de la Boullaye (Enghien): „La conversion d'un sorcier chinois." Preuss (Berlin) gibt uns in seinem Beitrag „Die Christusmythe und andere Sonnenmythen der Mexikano" ein lehrreiches Beispiel der Vermischung altmexikanischer religiöser Anschauungen mit übernommenen biblischen Motiven von der Geburt und dem Kreuzestod Christi, ein auch für den Psychologen interessantes Beispiel der Rezeption und Verarbeitung abendländischer religiöser Motive durch ein Naturvolk. Einen ausgezeichneten Beitrag liefert Rivet (Paris) zur Frage der vorkolumbischen Beziehungen zwischen Ozeanien und Amerika. In neuer Beweisführung und mit starken Argumenten kommt er in Fortführung seiner früheren Arbeiten zu gefestigten Schlußfolgerungen, die ebenso wie die gleichartigen Untersuchungen Friederici's wohl endgültig in die „splendid isolation" der amerikanischen Kulturen, wie sie von der Mehrzahl der amerikanischen Amerikanisten verfochten wird, Bresche schlagen. Beachtliche kulturhistorisch vergleichende Ergebnisse fördert die Arbeit Röck's (Wien) zutage. Seine Untersuchungen fügen sich klar in die Graebner's und Thoms' ein und erweitern aufs glücklichste unsere Erkenntnis der Zusammenhänge zwischen Amerika und Südostasien zum wenigsten auf einem Spezialgebiet. Sachs (Berlin) gibt einen vorläufigen Bericht seiner Untersuchungen über den Ursprung der Saiteninstrumente. Ich kann ihm in seiner Beweisführung der Abstammung des Musikbogens von der Erdzither nicht folgen, vielmehr scheint mir der Schwippgalgen sowohl der Ahne des Musikbogens wie des Jagd-, resp. Kriegsbogens zu sein. P. Schebesta, S. V. D., berichtet über den „Jenseitsglauben der Semang auf Malakka", wobei er nachweist, daß die Semang den Begriff von etwas Geistigem haben, das vom menschlichen Körper verschieden ist und ihn nach dem Tode verläßt. Schmidl (Wien) gibt uns einen Teil ihrer langjährigen Arbeiten auf dem Gebiet der afrikanischen Korbgeflechte und weist altägyptische Techniken an rezenten Spiralwulstkörben der Guineaküste nach. P. Schulien, S. V. D. (Rom), teilt aus eigener Anschauung „Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika" mit, und P. Scheumacher untersucht die Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. Einen bemerkenswerten Beitrag zum tunesischen Schattentheater vermittelt uns Spies (Bonn) von einer von ihm unternommenen Reise nach Nordafrika. P. Stegmiller (München) setzt seine langjährigen Studien über die Khasi in einem ausführlichen Artikel über das Marktleben dieses Stammes fort. Interessant und verdienstlich sind seine Angaben über das Marktrecht sowie über Preis und Maß, Kulturkomplexe, denen viel

zu wenig Aufmerksamkeit von seiten der Beobachter gewidmet wird. P. Tastevin (Paris) gibt eine sehr gut verwendbare Zusammenstellung der Flußnamen des tropischen Südamerikas, und Thomas liefert einen Beitrag zu einer Art des Zählens bei den Naturvölkern: „Counting on the fingers." Tonelli (Salesiano) berichtet über seine Beobachtungen über den Namen des Lebenden und des Toten bei den östlichen Bororo der Provinz Matto Grosso. Mit dem Beitrag „Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich" setzt Trimborn (Bonn) seine bemerkenswerten und sorgfältigen Untersuchungen über die Soziologie und das Recht der Inka fort. Äußerst beachtenswerte Ausführungen über die methodische psychologische Erforschung der Geisteseinstellung der Primitiven macht Wunderle (Würzburg) in seinem Artikel „Über Wesen und Aufgabe der psychologischen Forschung unter den Primitiven". Man wird an anderem Orte auf seine Darlegungen noch zurückkommen müssen.

Der dritte Teil der Festschrift umfaßt die Sachgebiete der Prähistorie, Anthropologie und Soziologie, Wissenschaften, die ebenfalls von P. Schmidt oder seiner Schule Anregungen und Befruchtungen erfahren haben. Bégouen (Toulouse) und Breuil (Paris) machen uns zum erstenmal mit den „Ours déguisés de la caverne des Trois Frères" (Ariège), der von Bégouen entdeckten Höhle, bekannt, und Breuil (Paris) beschreibt ausführlich in einem besonderen Aufsatz: „Les roches peintes schématiques d'Helechal (Badajoz) Estremadure". Franz (Wien) untersucht auf vergleichender Grundlage die alteuropäischen Wurfhölzer und findet auch auf diesem Gebiet der kulturhistorischen Archäologie grundlegende Übereinstimmungen mit den Ergebnissen der ethnologischen Kulturkreise. Eine auch für die ethnologische Wissenschaft äußerst bedeutsame Fragestellung versucht Heine-Geldern (Wien) in seinem „Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südostasien" der Lösung näherzubringen. Ausgehend von der Verbreitung der Schulterbeile in Verbindung mit den austroasiatischen Sprachen gelingt es ihm, wenigstens Annäherungsdaten für das südostasiatische Neolithikum festzustellen. Hönigsheim (Köln) zeichnet in einem umfassenden Artikel „Die geistesgeschichtliche Stellung der Anthropologie, Ethnologie, Urgeschichte und ihrer Hauptrichtungen". Mit der Entwicklung der vorgeschichtlichen Kultur in Ägypten beschäftigt sich ein Beitrag von Junker (Wien), der der Prähistorie Afrikas zweifellos manche Anregung geben wird. Mir selbst scheint die Tatsache der Auffindung paläolithischer Artefakte neben denselben in Metall nachgebildeten Formen aus den Gräbern der ersten Dynastie (Musée du Cinquantenaire) darauf hinzudeuten, daß das Neolithikum in Ägypten zum mindesten nur sehr sporadisch zu belegen ist. Kern (Bonn) gibt beachtenswerte grundsätzliche Gedanken „Zur Methode der Rassengeschichte", und Maarschalkerweerd (Rom) berichtet uns über „Die Akkomodation der Franziskanermissionare an einheimische Sprachen und Gebräuche in Mexiko im 16. Jahrhundert". Der Wiener Prähistoriker Menghin bringt in seiner ausführlichen Abhandlung „Zur Steinzeit Ostasiens" die für eine kulturgeschichtliche Analyse Ostasiens und Ozeaniens außerordentlich wichtige Frage einer gesicherten Chronologie der indochinesischen Steinzeit ein gewaltiges Stück weiter. Durch die Beziehungssetzung von gefundenen prähistorischen Kulturkreisen mit den ethnologischen Kulturkreisen, besonders durch den Nachweis der engen Beziehungen zwischen jungpaläolithischer Faustkeil- und mutterrechtlicher Zweiklassenkultur gelingt es ihm, zum wenigsten einen Hebelpunkt zur Chronologie auch der ethnologischen Kulturkreise beizusteuern. Obermaier (Madrid) liefert einen interessanten Beitrag zur „Leichennagelung in Altspanien" und Strelius berichtigt auf Grund der Untersuchung Kaj Donner's in seiner Darlegung: „Zur Geschichte des prähistorischen Schlittens" seine Auffassung, daß schon Rentiere in der Steinzeit zum Ziehen von Schlitten benutzt wurden. Der Wiener Soziologe Spann skizziert in der ihm eigenen Eindringlichkeit den Unterschied zwischen naturalistischer und idealistischer Gesellschaftslehre. P. Thauren, S. V. D. (St. Gabriel), widmet der Museumstätigkeit Schmidt's und der „Frage der missionarischen Anpassung unter besonderer Berücksichtigung des Museo missionario ethnologico in Rom" einen Bericht, während Walk in einer Auseinandersetzung mit Spann den Kausalitätsbegriff bei Schmidt-Koppers zu klären versucht, den er mit dem Spann's grundsätzlich übereinstimmend findet.

Die gewaltige Arbeit der Herausgabe und Redaktion der Festschrift lag in den Händen von W. Koppers. Er hat seinem Lehrer und Freund durch die gelungene Festgabe ein bleibendes Denkmal gesetzt. Julius Lips — Köln a. Rh.

Rattray R. S. Capt., M. B. E., B. Sc. (Oxon). *Ashanti Law and Constitution.* XIX + 420 pp. At the Clarendon Press. Oxford 1929. Price £ 1.6.

With this book the author has brought his three volume work on the Ashanti to its conclusion. In the introduction he gives a short description of the two main trends of colonial policy; on the one hand the endeavour to put European civilisation in the place of the civilisation of the natives, on the other the tendency to maintain as far as possible the culture of the natives. According to the author's opinion, it would be the duty of missionaries to preserve the old manners and customs of the natives and to endow them with new life by instilling into them the spirit of Christianity. A thorough knowledge of indigenous culture, in this case the culture of the Ashanti is of course pre supposed. To create such a basis is the author's profoundest wish. In 38 chapters he endeavours to delineate the social, economic and legal life of the Ashanti, and likewise together with furnishes us with important data about their religions condition.

We should have liked to learn some more of the Ashanti's history, the knowledge of which is absolutely necessary for an exact appreciation of Ashanti culture. Rattray presents an interesting problem for discussion. The general opinion is that the Ashanti and the Fanti migrated from a common centre near Tekiman, where the Brong are still living to-day, which latter people are believed to be closely related to the Ashanti. The Brong clan-names, however, are fundamentally different from those of the Ashanti. The clan-names of the latter are of totemic origin, whereas the Brong seem to derive their names from streets and urban quarters. Rattray suggests two possible explanations. 1) Brong, Fanti and Ashanti have a common origin and all the three groups availed themselves originally of the same clan-names of streets in place of totemic group-designations. The Fanti and Ashanti, for some reason or other, subsequently migrated further south and obtained their actual totemic clan-organisation from a strange culture. 2) Brong and Ashanti did not originally belong together, but the former were subjugated by the Ashanti. Later on to strengthen their position, the Ashanti favoured the legend of a common origin. It remains to be seen whether all possibilities have been taken into account. After all there would be a possibility that the habit of deriving the clan-names from streets and quarters is to be considered as a later separate formation, which evidently points towards a higher urban civilisation. This could have been due to the near neighbourhood of Benin and Yoruba, but North African influence is also possible. The manifold relations with Benin and Yoruba, which can also be historically proved, are likewise to be discerned in the chronology of the Ashanti. For these data Rattray gives us valuable information on p. 109, and further information in his book: Ashanti, Oxford 1923, in which he gives a detailed description of Adae ceremonies that widely surpasses in profoundness the reports of Bowdich and Ellis. — The Ashanti divide the year into 12 months and further in periods of "40 days". But we must point out that these 40-day cycles do not, in reality, represent 40 but 42 days, i. e. 6 weeks of 7 days each. The days of these 7-day weeks are dedicated according to Rattray to the following deities: Fo-dwo Ta Kora and his children; Fo-bena Ta Kobina; Fo-wukuo Apia, Akwaba and Amenano; Fo-yao Ta-Yao; Fo-fie Ta Kofi, Fo-meme, Ta Kwame; Fo-kwesi Ta Kwesi, Kobi, Ateko, Obo Akora and Obaana. It is remarkable that Rattray does not mention the custom of naming the children after the week-days on which they were born, but this fact is so widespread and generally known, that his overlooking of it does not seem likely. The names of the week-days may have been originally derived from certain deities. We note this same custom also in case of the Egyptian, the Babylonian, the Indian and the Germanic peoples, and one can scarcely be mistaken in assigning this custom of the Ashanti to the same cycle of ideas. To consider the 7-day week as an

institution of more recent date, under the influence of Islam perhaps, is not practicable, because on the arrival of the Portuguese in 1482 the 7-day week was known and children were named, as they are to-day, after the names of the week-days. At this time already the same names seem to have been customary. From Perso-Indian influences also may be derived the numeration of the decimal system, which we still find in Africa, in Egypt, with the Wute, then with the Massai, Wadschagga, Suaheli and finally in the Zimbabwe culture, in regions, of course, which, as is demonstrable were subjected to strong Oriental influence. It would have been of the greatest interest, if RATTRAY had turned his attention to such matters and we could thus have learnt some details as to the astronomical knowledge of the Ashanti. In the same way the 40-day cycles also seem to represent material derived from a foreign sphere of culture, which has subsequently formed a closer connection with the 7-day week. GRAEBNER has already drawn attention to the problem of the forty-day periods. Unfortunately it is impossible to go more into detail on these questions here, but these brief indications will not have failed to show how important are the froms of chronology for the proof of historical cultural connections.

In this book RATTRAY's too, a capious wealth material has again been accumulated, which will be of great value to all who are concerned in African research and which they certainly cannot afford to disregard.

Dr. WALTER HIRSCHBERG — Wien.

Breuil Henry, Burkitt M. C., Pollock Montagu. *Rock Paintings of Southern Andalusia, a description of a neolithic and copper age art group.* XII + 88 pp. with 32 tables, 54 figures in the text and 7 maps. Oxford 1929. At the Clarendon Press.

BREUIL's book the French original text of which has been translated into English and supplied with explanations by M. C. BURKITT signifies a further contribution towards the knowledge of South European art in the stone age. In a short preface the three groups of prehistoric rock painting are characterised in a few words, on which occasion three groups are differentiated; group I includes the Spanish caveart of the Altamira style, group II is the naturalistic Capsian art with scenic representations and group III represents the late palaeolithic and neolithic geometrical drawings and paintings. The chief region of distribution of the IIIrd group, to which belong — we mention it in advance — the greatest part of the material dealt with, is Andalusia or roughly speaking the area extending to the North of the line Malaga-Cadiz.

Now follows a synthesis of chematic human figures in eleven series, whereby homogeneous subjects are treated in one series; in the same way series *K* shows a set of schematic reproductions of animals. H. OBERMAIER obtained a similar set of figures according to the pictographic signs appearing on Azilin flints (Compare El hombre fosil, table XIX), which is remarkable in so far as it is able to render good service for the dating of Spanish rock-painting.

The rich contents of the book may be illustrated by the list of caves containing paintings and treated in BREUIL's book: 1) the Las-Figuras cave; 2) caves in the Sierra Momia (Pretina I—IV, Levante, Hoyuelo, Negra di las Predillas, Tajo Amarillo, Luis Lazaro, Negra, Paja, Pilones, Cochinos, Arco); 3) caves in the Sierra Zanona (Sauces, Pajarraco, Garganta de la Culebra, Pajarito, Rosa, Libreros, Mujeres, Toro, Canada Honda, Carboneros [Canuto Ciaque], Canuto Ciaque II, III); 4) caves in the Sierra Pedregosa (Obispo I, Obispo II, Avellano, Palomas I—IV); 5) caves in the Sierras between Tarifa and Bolonia (Penon de la Torre de la Peña, cave in the southern end of Sierra de Enmedio, Desollacabras, Saladavieja, Betin, Barranco del Arca, Ranchiles, Mesa del Helechoso, Sumidero); 6) caves in the valley of the Rio Palmones (Carrahola, Pajarraco, Alisos, Peñon de la Cueva, Pilones, Bacinete I—VI, the great *abris* of Bacinete, Magro, Ladrones, Cochinos [near Rincón], Mediano, Arrieros,

Piruétano, *abris* opposite to Piruétano, Taconera, Gorrión); 7) caves in the regions of Castellar de la Frontera and San Roque (Tajos, Abejera, Cancho, Horadada); 8) caves in the region of Jimena de la Frontera (Jimena, Cinchilla I—IV, Risco del Tajo Cordo, Chorrerón del Salado I and II, Valdechuelo); 9) caves in the provinces of Malaga and Granada (Montejaque, Gato, Porqueros, Carchuna, Cantal, Chico).

In spite of a strong schematising the reproductions show in detail a certain liveliness and naturalness, that even renders it possible to recognize a few species in the reproductions. Thus it is not difficult and does not require any imagination to find flamingoes, ducks, geese, &c. among the birds. As mentioned before a terminus a quo is given for the dating of the drawings by their resemblance to drawings of flints from the Azilian, even though several reproductions as e. g. a's horsé head by Palomas I (compare table XVII) could be included in the younger palaeolithic age. Most of the drawings, however, as correctly demonstrated by Breuil and Burkitt, belong to the end of the neolithic and the cuprolithic age. A copper age vase from Ciempozuelos (fig. 50, 51) provided with representations of figures is cited as the most important piece of evidence; this vase shows both the eye-design typical for this period and also animals, which are strikingly similar to those of the rock-paintings. This and other remarkable details render it probable that as the terminus ad quem of the production of the drawings the developed copper age is to be taken into consideration. All in all it is a valuable book, the text of which is obviously supported by its numerous coloured and photographic plates.

Dr. Rich. Pittioni — Wien.

Krämer, Prof. Dr. Augustin. *Palau.* 4. Teilband, Abt. VII: Geschichten und Gesänge. Abt. VIII: Botanischer, zoologischer und Palauwörter-Index. — 5. Teilband (Schluß), Abt. IX: Zierkunst und Kulturvergleich. Abt. X: Baiverzeichnis. Hamburg, Friederichsen, de Gruyter & Co., 1929. Jeder Teilband Mk. 55.—.

Die Palauer haben keine Schrift in unserem Sinne. Alle ihre Sagen und Geschichten sind vielmehr festgehalten durch Malereien und Zeichnungen. Wer in ein Palaudorf kommt, lernt sofort beim Dorfeingang diese Klub- und Gemeindehäuser kennen, an denen jeder Balken und besonders die hohen Giebelfelder durch ihre prächtigen Ziermalereien in die Augen fallen. Der künstlerische Wert dieser Malereien liegt vor allem in der maßvollen Farbengebung und in der Ornamentik. Die Zeichnung der Figuren, besonders auch der Menschengestalt, ist schon sehr primitiv, um nicht zu sagen unbeholfen. Wer sich dann intensiver damit befaßt, der findet, daß diese Malereien doch den Namen Kunst verdienen. Freilich, es ist eine ganz eigenartige und für uns ganz fremdartige Kunst. Aber darin liegt gerade der Reiz und das Interesse.

Prof. Krämer hat in staunenerregender Geduldsarbeit fast alle diese Bilder und Zeichnungen und Ornamente an den verschiedenen „Bai" in den vielen, vielen Dörfern gesammelt und durch Photographie oder Handzeichnungen festgehalten. Welch ungeheure Arbeit das war, versteht nur derjenige, der mit den dortigen Verhältnissen bekannt ist.

Ebenso mühsam war sicher auch die Erklärung der einzelnen Bilder. Fast jeder Balken und jedes Brett bringt eine eigene Geschichte oder Sage. Diese Erzählungen der Palau-Naturkinder charakterisieren ganz gut die Palauer Mentalität. Der Palauer verfügt über eine lebhafte produktive Phantasie neben einer staunenswerten Kenntnis der Natur und scharfen Beobachtungsgabe. Dann besitzt er auch einen starken Zug zum Mystizismus und spiritistischen Okkultismus. Daneben wiederum neigt er sehr zur Geldgier und unersättlichen Habsucht, so daß ihm jedes Ding zum Gelderwerb dienen muß.

Obwohl die öffentliche Moral die denkbar strengste ist, neigt er dann, wenn es niemand sieht und merkt, zum schrecklichsten Laxismus, den man sich denken kann. Trotzdem verraten diese Bilder und die Erzählungen einerseits maßvollste Selbstbeherrschung neben der naivsten Offenheit, mit der gewisse Zustände und Vorgänge unverblümt

gesagt und behandelt werden, daß sie manchmal unseren Ekel und Unwillen erregen. Die Jugend von Palau versteht von diesen *lochukl* wenig oder gar nichts. Fragt man Jugendliche nach deren Bedeutung, dann bekommt man die Antwort, man solle sich an einen alten Häuptling wenden.

Die heutigen Herren von Palau, die Japaner, haben wenig oder gar kein Interesse für diese Palaukunst. Darum ist sie dem Untergang geweiht. Um so dankenswerter ist daher die Mühe KRÄMER's, der in den beiden Teilbänden uns sowohl die Bilder wie auch deren Inhalt und Deutung für immer erhalten hat.

P. PLAZIDUS MÜLLER, O. M. Cap. in Zell a. H.

Densmore Frances. *Chippewa Customs.* XII + 204 pp. 8°. With 90 Plates and 27 Text Figures. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 86.) Washington 1929.

Die Chippewa nennen sich selbst Ojibway. Unter diesem Namen (Odjibwa) sind sie auch zumeist in der Literatur bekannt. Chippewa ist ein moderner Name, den das Gouvernement in seinen amtlichen Schriftstücken gebraucht. Die alten Indianer nennen sich nie so. Die Chippewa gehören zur Zentralgruppe der Algonkin.

In der vorliegenden Monographie hat die Verfasserin, die selbst Studien an Ort und Stelle gemacht hat, eine große Anzahl interessanter Einzelheiten aus dem Leben der Chippewa veröffentlicht. Die Einzelheiten sind nur äußerlich gruppiert, doch erleichtert ein Wortindex das Auffinden im Buche. Man könnte bedauern, daß das Werk nicht wie „aus einem Guß" ist. Manches wird ungebührlich lang, anderes zu kurz behandelt. Zudem hat die Verfasserin besonders immer das berücksichtigt, was über das Frauenleben zu sagen ist. Die grundsätzliche Einstellung des Buches kennend und respektierend, wird man weder das erste noch das zweite verurteilen. Als Materialsammlung begrüßen wir das Buch. Es bringt viel Ergänzungen zu dem, was man sonst schon irgendwoher kennt. Den reichen Inhalt auch nur in Stichwörtern anzugeben, würde zu weit führen. Es werden alle Seiten des sozialen, familiaren und religiösen Lebens wenigstens flüchtig gestreift, so daß das aus Einzelsteinchen zusammengesetzte Mosaik doch eine gewisse einheitliche Vorstellung vermittelt. Gut und zahlreich sind die Abbildungen.

Da es noch keine wissenschaftliche Grammatik der Chippewa-Sprache gibt, begrüßt man besonders das recht brauchbare Vokabularium der Verfasserin. Aus demselben Grunde hätte man aber auch gern die längeren Erzählungen der Chippewa-Weiber in der Originalsprache mit Interlinearübersetzung im Buche gefunden. Wir können nicht oft genug auf die grundsätzliche Bedeutung der publizierten Originaltexte mit wörtlicher Übersetzung hinweisen.

Auf S. 187 schreibt die Verfasserin: „The floral desings originated by certain women are found to have the same characteristics as the women themselves. Thus the patterns created by Mrs. ROY and her sister are upspringing in their lightness, and even the conventional patterns show a certain freedom. These women are cheerful in disposition, with a ready pleasantness of manner. Mrs. FRANK RAZER is a different temperament; serious, steady, and always industrious. Her original patterns are more constrained, a larger proportion are strictly conventional, and there is evidence of painstaking care throughout her work." Das ist interessant und für die Individualforschung bei den Naturvölkern wie für die Beurteilung primitiver Kunst von einiger Bedeutung. Man kann es nicht genug betonen, wie sehr auch bei den Naturvölkern das Kunstwerk ein Produkt des Individuums ist und infolgedessen psychische und somatische Eigentümlichkeiten des Künstlers widerspiegelt. Im Bereich der abendländischen Kunst war man — wenigstens in neuerer Zeit — auf diese Eigentümlichkeit der Übereinstimmungen aufmerksam geworden. Man vergleiche PAUL SCHULTZE-NAUMBURG, Kunst und Rasse (München 1928, S. 28 ff.). Es wird notwendig sein, in Zukunft bei der formalen und inhaltlichen Beurteilung primitiver Kunst auch auf diese allmenschlichen Gesetze achtzuhaben.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Bossert, Dr. H. Th. *Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker;* in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten herausgegeben. Bd. I. Verlag E. WASMUTH, A.-G. Berlin 1928.

Dieses Buch gereicht, trotz mancher Einseitigkeiten, der deutschen populärwissenschaftlichen Literatur zur Zierde, sowohl wegen seines gediegenen Inhaltes wie wegen seiner technisch vollendeten und gut ausgewählten Abbildungen. Am meisten Anerkennung werden wohl die Abschnitte über die Skythen und über den ägäischen Kulturkreis finden.

Zuerst stellt H. KÜHN in kurzen, aber markigen Linien das Kunstgewerbe der Eiszeit dar. Unter den vielen guten Bemerkungen über den Charakter der ältesten Kunst vermißt man solche über zwei auffallende Merkmale der in der Vorzeit dargestellten Objekte. Der Verfasser hätte nämlich erwähnen können, daß auf die häufige, technisch unmotivierte Durchbohrung von Schmuck und Werkzeugen aus späteren Kulturen Licht fällt, worin solche Öffnungen viel häufiger vorkommen und wo sie offenbar mythologische oder magische Bedeutung besitzen. Ferner hätten die allerdings hier sehr selten auftretenden Symbole, z. B. die Raute, besonders die auf den Gelenken der Schenkel vorkommenden Zeichen (S. 13, Nr. 1), Erwähnung verdient, denn auch diese finden sich von den vorgeschichtlichen Zeiten an bis auf den heutigen Tag.

A. VAN SCHELTEMA mußte sich in seinen Ausführungen über die jüngere Steinzeit bis zur Eisenzeit kurz fassen; da fiel es ihm schwer, unter den fast unendlich vielen Formen das Passendste zu treffen. Am bemerkenswertesten sind seine Studien über die Bandkeramik. Wie für die vorhergehende Zeit, „so sehen wir auch jetzt, daß die Maltechnik nach Westen und Norden immer entschiedener von der primär-ornamentalen, den Gegenstand nur bezeichnenden Ritztechnik ersetzt wird. Führen schon diese Erwägungen dazu, die Lösung des gesamten bandkeramischen Rätsels im außereuropäischen Südosten zu vermuten, so kommt hinzu, daß wir immer mehr Anweisungen von der überraschend weitreichenden Ausstrahlung der orientalischen Kultur in das neolithische Europa besitzen, und zwar auf den beiden Wegen über Südrußland und den Balkan... Dazu gehören die Stierstatuetten und Stierköpfchen, die sich bis nach Böhmen verfolgen lassen; die schon erwähnten echten plektogenen Muster, aber auch die charakteristisch elamischen Tier- und Menschenfigürchen in der Vasenmalerei Südrußland-Galiziens; die weite Verbreitung der in Europa fremden Fußschale, von Tonstempeln, von Hakenkreuzmotiven, von Muscheln aus dem Mittelmeer oder des Roten Meeres, die bis in die westliche und nördliche Peripherie — Worms, Bernburg — angetroffen wurden."

In dem anschließend behandelten Hallstattstil, der nur schwache Einheitlichkeit zeigt, finden sich Elemente, die fast international waren oder es später geworden sind. Ein Hinweis darauf wäre nützlich gewesen. Das Schachbrettmuster, das Spitzoval, das Hakenkreuz, der Punktring, die flache, innen bemalte Schale finden sich nämlich auch in Asien und in Amerika.

Die Hervorhebung der Gelenke wie in Hallstatt und Latène ist noch weiter verbreitet. Sie hat bei den Skythen, in Hinterindien und in Mittelamerika riesige Dimensionen angenommen, war aber auch in Skandinavien (S. 98), in Mitteleuropa (Tf. VI, Nr. 1; Tf. VII, Nr. 3), in Kreta, bei den Etruskern (S. 219, Nr. 4) und in Vorderindien bekannt.

Der Völkerwanderungszeit (H. KÜHN) ist ein eigener Abschnitt zugewiesen. „Diese Kunst ist nur zu verstehen aus der Geisteshaltung des germanischen Menschen der Völkerwanderungszeit, aus dem Rätsel der Götter, aus den Stabreimen der Heldendichtung, aus dem Unruhvollen der Edda mit ihren Fragen, Aufgaben, Geheimnissen... In der Mehrschichtigkeit, in der Vielflächigkeit, in dem Hintereinander der Formen liegt ihr stärkster Gegensatz zu der Antike. Der andere Gegensatz liegt in der Flächenfüllung."

Unter den nicht gerade starken Anklängen an die innerasiatische (und die amerikanische) Kunst mögen auch hier die Raute, das Spitzoval, die Spirale und das Netzsymbol (Tf. VII, 8) erwähnt werden. Sie stellen das Ungermanische in der Völkerwanderungskunst dar. Den Gipfel dieser Richtung nehmen die Bilder der Kopftrophäen ein aus einem Schmucke der Wikingerzeit (S. 99).

Das Kunstgewerbe der Skythen ist würdig in Wort und Bild vertreten. Es fällt durch seine Einheitlichkeit auf, aber auch durch das Ungewohnte seiner Formen. „Alles, was die Skythen an darstellender Kunst geschaffen haben, ist so oder anders Verzierung von Gebrauchsgegenständen. Ja, es erweckt den Anschein, als wenn ihnen die Bestrebung, mit der Darstellung irgend etwas zu sagen, irgendeinen seelischen oder gedanklichen Inhalt zum Ausdruck zu bringen, ferngelegen hat... Sie erkennen nur einem Material und einer Technik bestimmende Bedeutung zu: der Schnitzerei in Knochen und Holz.“ G. Boroffka entwickelt ein klares Bild dieser vorzugsweise asiatischen Kunst. Wenn er gleich im Anfang auf den besonderen Wert hinweist, den man den Gelenken beimaß, so hätte er hinzufügen können, daß auch der Rachen eine bevorzugte Stellung besitzt. Beide sind nicht selten durch Symbole ausgezeichnet, die Gelenke auch noch durch ihre oft stark abgebeugte Lage und durch übertriebene Zuschärfung ihrer winkligen Umrisse, die Schnäbel durch starke Einrollung (S. 111, 121, 131, Tf. X). Selbst die griechisch gebildeten skythischen Künstler verleugneten ihre Eigenart nicht ganz (S. 107, Nr. 1). — Der Verfasser schildert die Entwicklung des Stiles in Zentralasien und die fremden Einflüsse von Iran und den Völkern des Schwarzmeergebietes her in anschaulicher Weise, auch vom geschichtlichen Standpunkt aus. „In Zentralsibirien können wir die ‚skythische‘ Bronzekultur bis in ihre Anfänge zurückverfolgen und finden, daß sie bis auf primitive Vorstufen zurückgeht, die sich noch mit der Steinzeit berühren... Wir haben Grund zu vermuten, daß die ersten Sprößlinge einer später zu so üppiger Entfaltung gelangenden Kultur aus dem Schoße einer primitiven und wenig differenzierten steinzeitlichen Kultur hervorgegangen ist, deren Verbreitungsgebiet sich über die Waldgegenden des europäischen Ostens und Sibiriens erstreckt, wo sie wohl in den entlegeneren Gegenden noch lange fortbestanden hat, nachdem sie aus ihrer Mitte heraus entwickeltere Ableger vorgeschoben hatte.“ In beiden Kulturen findet sich die sprechende Lebendigkeit der Tierdarstellung, und in beiden spielen Elch und Bär die erste Rolle.

Die allerdings sehr schwachen Beziehungen der skythischen Kunst zur ägäischen beruhen nach Boroffka auf Zufall. Wenn er sie alle berücksichtigt hätte, wäre er wohl zu einem anderen Urteil gekommen. Die skythische Kunst ist allem Anschein nach älter, als vorläufig bewiesen werden kann.

Eine merkwürdige Renaissance des skythischen Stiles aus dem 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr. hat man in Ungarn gefunden. „Nicht nur die Motive sind skythisch, sondern auch der Stil, der wiederum ganz ausgesprochen in der Schnitztechnik gehalten ist.“ Die Erscheinung kann nicht durch Übertragung aus dem pontischen Gebiet erklärt werden, dort war beides mehr wie ein halbes Jahrtausend ausgestorben. „Wir müssen annehmen, daß dieses Aufleben des alten skythischen Stiles sich durch eine Übertragung aus zentralasiatischen Gebieten erklärt.“

Dem ältesten Kunstgewerbe in Iberien, Italien und der Ägäis ist je ein eigener Abschnitt gewidmet. Spanien ist von P. Bosch-Gimpera bearbeitet. Das Land hat nicht gerade reiche Ausbeute geliefert, dafür sind aber manche Objekte, wie die aus Numantia, von ausgesprochener Originalität. Der Silberreichtum des Landes lockte zu allen Zeiten fremde Unternehmer an, und so wundert man sich nicht, daß die verschiedensten Stile ihren Einfluß ausgeübt haben, auch nicht über internationale Symbole, die von Amerika über Asien bis hieher zum Atlantischen Ozean beliebt waren, wie das Schachbrettmuster, das Hakenkreuz, das Sonnenrad auf den Gelenken usw.

E. Baumgärtel schreibt einige Seiten über das prähistorische Kunstgewerbe Nordafrikas. „Von der Zeit des Capsien an setzt in Nordafrika eine fortlaufende Kulturentwicklung ein, die sich wohl regional ein wenig differenziert, aber doch in den Hauptzügen einheitlich vom Atlantischen Ozean bis nach Ägypten, von der Nordsahara, die damals noch wasserreich war... bis zur Küste des Mittelmeeres ausbreitete.“

Der nächste Abschnitt, von Fr. Matz geschrieben, handelt über das Kunstgewerbe Alt-Italiens. Dieses Land war im frühesten Altertum wegen seiner damals noch ungünstigen Grenzbedingungen ziemlich isoliert, die größeren Völkerbewegungen erreichten

es nicht. Daraus erklärt es sich, „daß die Kunstübung der vorgeschichtlichen Zeit in technischer und stilistischer Hinsicht erstaunlich lange, nämlich bis nahe an die Grenze der geschichtlichen Zeit hinan, einen im Vergleich zu anderen Gebieten des europäischen Kontinentes äußerst primitiven Zustand nicht überschreitet". Den ersten Anstoß zum Aufschwung gab ein rasch vordringendes Volk mit Pfahlbauten. Verfasser rechnet es zu den Indogermanen, daran ist aber gar nicht zu denken. Die Pfahlbaukultur ist im Süden zu Hause und sie ist in fast allem anders gerichtet als die nordische der Indogermanen, am meisten in der Struktur der Familie. Letzteres Volk kam erst mit dem Beginn der Eisenzeit; es wohnte friedlich mit seinen Vorgängern zusammen, so daß sich die beiden Kulturen durchdrangen und eine ziemliche Höhe erreichten. Die friedlichen Zustände sollten aber nicht lange dauern. Ein neuer Ankömmling aus dem Osten, die Etrusker, okkupierte den Boden, „auf den etwa gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts, also nicht wesentlich später als im griechischen Gebiet, die ersten Strahlen des Lichtes aus dem Osten fallen, und auf dem sich dann in überraschend kurzem Zeitraum ein künstlerisches Leben entfaltet, dessen üppiger Reichtum und prachtvolle Blüte uns mit Bewunderung erfüllt". Anfangs „sehen wir die Kräfte und die Ideen weiter am Werk, deren Ansätze und früheste Äußerungen bereits in den älteren Perioden sich mit Nachdruck geltend machen... Die Lösung kann nur in einer Richtung gesucht werden: die aristokratische Organisation der etruskischen Gemeinwesen und der etruskischen Gesellschaft ist genugsam bekannt. Daß unter diesen Umständen die Ausübung der Künste und Gewerbe der hörigen, alteingesessenen Bevölkerung zufiel, ist nur selbstverständlich". Der Verfasser hat diese Periode in Wort und Bild vorzüglich dargestellt. Er hebt dabei das Bronzegeschirr hervor, „das die Werkstätten Etruriens in feinster technischer Vollendung und mit erlesenem Geschmack herstellten".

„Neben Ägypten und Vorderasien ist es vor allen Dingen der donauländische Kulturkreis, dessen Wichtigkeit für das Mittelmeergebiet immer deutlicher wird, dessen Bedeutung jedoch noch längst nicht genügend bekannt ist. Ebenbürtig neben die alten Kulturen Vorderasiens und Ägyptens tritt dieser donauländische Kulturkreis und zeigt eine Expansionskraft, die von keiner der beiden besser bekannten Kulturen nur entfernt erreicht wird. Ausstrahlungen finden sich im Süden bis nach Malta und den Kykladen, im Norden bis nach der Mongolei, nach Japan und vielleicht nach Nordamerika." Th. Bossert hat seinen wichtigsten Brennpunkt vom Künstlerstandpunkte aus meisterhaft dargestellt: das Gebiet des Ägäischen Meeres, besonders die Insel Kreta. Der Reichtum seiner handeltreibenden Bewohner unterstützte die Entfaltung der künstlerischen Anlagen dieses so begabten Volkes. „Ganz allgemein hat man die mittelkretische Periode als die des Naturalismus bezeichnet und damit sagen wollen, daß in dieser Zeit eine Annäherung an die Vorbilder der Natur erfolgte, wie sie den ägyptischen und vorderasiatischen Kulturen versagt blieb... Die Kühnheit seiner Vorwürfe und die Eleganz seines Stiles hatten die Bewunderung aller Nachbarvölker erregt und deren Nachahmungstrieb geweckt." Die Kunst war allerdings einseitig. Die Frau hatte die Kultur und die Kunst stark beeinflußt und ihr „jenen, man möchte sagen unmännlichen Charakter aufgedrückt, der sich in dem Fehlen aller monumentalen Äußerungen ausspricht".

Die künstlerische Kultur des griechischen Festlandes war von Kreta aus stark beeinflußt, sie schlug aber langsam neue Wege ein, wahrscheinlich durch eine anfangs noch ganz dünne Herrenschicht geleitet. Auch diese erläutert der Verfasser an der Hand zahlreicher, gut ausgewählter Bilder. Ferner behandelt er noch das Kunstgewerbe der Kykladen und das der Insel Cypern, von denen das letztere von nicht geringer Bedeutung war. „Wer mitunter die selbständige künstlerische Leistung auf Cypern vermißt, die ja nicht selten in so vielen fremden Einflüssen zu ersticken drohte, darf doch die ungemein wichtige kulturelle Aufgabe Cyperns nicht unterschätzen: die eines großen Vermittlers und Anregers."

Die Darlegungen Bossert's werden wohl die Historiker veranlassen, die Kunst des ägäischen Kreises mehr in den Vordergrund ihrer Forschungen zu stellen; sie kann mehr Aufschlüsse bieten als alle anderen Zweige der Altertumswissenschaft.

Die Abschnitte über Australien, die Südsee, Indonesien und Indien sind wohl nur

aus technischen Gründen dem ersten Bande beigegeben worden. Abgesehen von den Ethnologen werden die Leser überrascht sein von dem Kunstverständnis jener mehr oder weniger „Wilden". In den drei letzteren Gebieten tritt besonders die Schnitzerei und Weberei vorteilhaft hervor.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Neugebauer, Prof. Dr. P. V. *Astronomische Chronologie.* 2 Bde. XII + 190 und 136 SS. WALTER DE GRUYTER & Co. Berlin 1929.

Die Chronologie bildet den vom Nichtfachmann am meisten benutzten Teil der Astronomie. Es gibt auch schon manche Hilfsmittel auf diesem Gebiete für verschiedene Ansprüche an die Genauigkeit; unter ihnen nehmen NEUGEBAUER's unvergleichliche „Tafeln zur astronomischen Chronologie" (1912—1925) den ersten Rang ein. Das Geschick dieses Astronomen, Interessenten jeder Vorbildungsstufe in die an sich so verwickelten Gänge astronomischer Rechnung fast mechanisch einzuführen, hat ihn veranlaßt, seine früher publizierten Tafeln in diesem Werke zu erweitern. „Es wendet sich in erster Linie an Historiker und Orientalisten und stellt sich die Aufgabe, alle modernen Hilfsmittel zur Berechnung von Himmelserscheinungen lückenlos nachzuweisen und ihren Gebrauch in so elementarer Form zu erläutern, daß der Nichtastronom auf die bisher in vielen Fällen immer noch erforderliche Hilfe eines Fachmannes vollständig verzichten kann... Damit ist heute der Historiker tatsächlich imstande, alle Aufgaben der astronomischen Chronologie ohne Ausnahme selbständig zu behandeln und das auch ohne größere astronomische Vorkenntnisse. Die Notwendigkeit, dies nun wirklich tun zu können, wird sich in Kürze zwingend offenbaren. Die nächsten Jahrzehnte werden den Orientalisten eine Fülle neuen astronomisch auszuwertenden Materiales bringen; in der Astronomie aber wendet sich das Interesse immer schärfer der Astrophysik und der reinen Physik zu, so daß die Zeit nicht mehr fern ist, in der es an Astronomen mangeln wird, die für die doch recht elementaren Aufgaben der astronomischen Chronologie noch das erforderliche Interesse aufbringen."

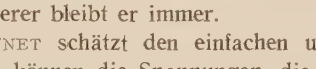
Wer sich mit der Astronomie etwas eingehender beschäftigt hat, für den ist der zweite Teil der oben genannten „Tafeln" schon ausreichend, wenn er noch eine der leicht zugänglichen Tabellen über die Ortsveränderungen der helleren Fixsterne benützt. Aber auch dieser wird gern zu dem nun erschienenen Werke greifen, das ihm recht mühsame Operationen erspart und das auch die für einzelne Fälle unentbehrlichen Verbesserungen mancher Angaben des älteren Buches bringt. Das neue Werk teilt auch den ganzen Stoff nach verschiedenen Graden der im einzelnen Falle gewünschten Genauigkeit, so daß oft die Arbeit auf ein Minimum reduziert wird. Selbst der Astronom wird das so praktisch angelegte Buch oft und gern benützen, denn auch er bedarf in vielen Fällen nur angenäherter Werte. — „Die wertvollste Bereicherung bilden die SCHRAM'schen Tafeln zur Berechnung der Finsternisse, die hier in verbesserter und teilweise umgearbeiteter Form gegeben sind." Im Buchhandel sind letztere heute nicht mehr vorhanden.

Alle Bibliotheken höherer Lehranstalten sollten das NEUGEBAUER'sche Werk besitzen; es dürfte neben seinem nächsten Ziel auch noch das erreichen, daß unter dem Lehrpersonal neue Kräfte für einen wichtigen Zweig der Astronomie gewonnen werden.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Bonnet Hans. *Die Waffen der Völker des alten Orients.* Mit 107 Abb. IV + 223 SS. J. C. HINRICHS, Leipzig 1926.

Der Verfasser hat ein umfangreiches und wertvolles Material zusammengetragen und manche wichtige Schlüsse daraus gezogen, z. B. über die Zusammenhänge zwischen den Waffen in Ägypten und in Vorderasien. Besprochen sind: Schlagstock und Keule, Streitaxt, Dolch, Schwert, Speer, Wurfholz, Schleuder, Bogen und Pfeil, Köcher und Bogentasche, Schild, Helm, Panzer. Den bei weitem größten Raum nimmt selbstverständlich die vollkommenste Waffe ein: Bogen und Pfeil. Für diese letzteren ist zu großes Gewicht auf die sehr verschiedenen Formen gelegt, dabei ist das Wesentliche dieser Waffe nicht ganz

scharf gefaßt. Es gibt ja nur vier Gesichtspunkte, die, abgesehen von jeder Form, den Wert des Bogens charakterisieren: 1. Die Zugkraft des Armes im ersten Fünftel seines Weges muß schon groß sein, damit er auch da Arbeit leiste. Das kann z. B. erreicht werden, wenn die Verbiegung des Bogens in der Anfangslage nur nahe der Mitte, wo er am stärksten ist, einen merklichen Betrag besitzt, während die schwachen Enden ungebogen bleiben, indem die Sehne dort tangential angreift. 2. Bei Beginn des Zuges soll die ziehende Rechte nicht weit von der haltenden Linken entfernt sein. Dann wird der volle Weg des arbeitenden Armes groß. Die Energie des fliegenden Pfeiles hängt ja nur ab von dem Produkt: Kraft mal Weg. 3. Auf dem ganzen Weg des Armes soll die Zugkraft keinen großen Schwankungen unterliegen. Diese Bedingung ist am schwersten zu erfüllen. Der in Nr. 1 beschriebene Bogen ist auch hier vorteilhaft. 4. Im gespannten Zustande soll die Änderung der Krümmung gegenüber jener der Anfangslage, von der Mitte gegen die Enden hin zunehmen. So wird das Material des Bogens geschont und eine Überschreitung der Elastizitätsgrenze verhütet. Es gibt allerdings einen guten, einfachen Bogen, bei dem die Änderung der Krümmung überall gleich groß sein kann. Das wäre ein Bogen aus dickerem Stahlblech von dieser Form:  , von der Sehne aus gesehen.

Natürlich können auch im vollkommensten Bogen nicht alle Bedingungen ganz erfüllt sein. Die zweite Bedingung wird man zuweilen absichtlich unvollkommen einhalten, wenn man den Schutz der linken Hand gegen den Sehnenschlag vermeiden und die Zielsicherheit vergrößern will.

Der zusammengesetzte und zugleich reflexe Bogen kommt dem Ideal am nächsten; der einfache Bogen kann aber doch dem zusammengesetzten in der Wirkung nahestehen. Dann muß er etwas reflex sein, eine große Länge und ein sehr elastisches Material besitzen. Je länger er ist, desto weniger werden die einzelnen Stellen überanstrengt und desto gleichmäßiger ist die Kraft beim Auszuge verteilt. Wie es so häufig beim einfachen Bogen der Naturvölker der Fall ist, muß der Querschnitt des Bogenholzes auf der Zielseite stark, auf der Schützenseite weniger stark abgeflacht werden, dann wirkt er auch ohne „Verstärkung" gut. Schwerer bleibt er immer.

Bonnet schätzt den einfachen und zugleich reflexen Bogen viel zu niedrig ein. „Jedenfalls können die Spannungen, die sie zulassen, nur gering sein, da schon im Ruhezustande ein Teil der bei einem einfachen Holzbogen an sich nicht allzu großen Spannkraft in Anspruch genommen wird." Bei manchen Hölzern ist die Elastizität ganz bedeutend und für den Bogen ausreichend. Der einfache Bogen wird allerdings früher unbrauchbar, das ist aber kein so großer Nachteil.

Abgesehen von solchen rein technischen Erwägungen werden die Entwicklungen des Verfassers vielen Anklang finden, sowohl bei den Ethnologen, wie bei den Historikern.

P. D. Kreichgauer, S. V. D.

Wolf Walter. *Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres.* Mit 71 Abb. im Text und 22 Taf. VII + 108 SS. Geb. Mk. 9.50. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1926.

Das Buch setzt sich als Ziel, zu zeigen, „wie das ägyptische Heer hinsichtlich seiner Bewaffnung in den einzelnen Epochen der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis zum Ende des Neuen Reiches ausgesehen hat, anderseits die einzelnen während dieses Zeitraumes getragenen Waffen typengeschichtlich zu verfolgen". Der Verfasser hat seine Aufgabe mit Geschick gelöst. „Die Hauptwaffe der Vorzeit ist die anfangs teller-, dann birnenförmige Keule, die mit dem Beginn der Frühzeit durch das Kriegsbeil ersetzt wird. Das viereckig-längliche Kupferbeil entwickelt sich schnell zum runden Beil. Der Dolch aus Feuerstein wird bald in Kupfer übersetzt... Als Bogen findet der Hornbogen Verwendung... Der aus Tierfell entstandene Schild ist rechteckig oder quadratisch." Der Fortschritt im Alten Reich war nicht bedeutend. „Den Kern des Heeres, die Schwerbewaffneten, bildeten Lanzen- und Beilträger, die sich mit einem anfangs rechteckigen, in der Übergangszeit spitzbogigen Schilde deckten. Das Beil hatte gewöhnlich die halbrunde Form... Die Bogentruppen,

von denen einen großen Teil nubische Söldner stellten, bedienten sich des einfachen Bogens ... Der Dolch wird von Vornehm und Gering gelegentlich im Gürtel getragen." Besser ausgerüstet war der Soldat des Mittleren Reiches. „Neben dem Beil sind Lanzen, Speere und Knüppel in ständigem Gebrauch. Von den Bogenformen überwiegt der Gebrauch des einfachen Bogens bei weitem, während der zusammengesetzte als kostbare Waffe nur in vereinzelten Exemplaren Eingang gefunden hat ... Der Charakter dieser Waffen ist in den meisten Fällen ein rein ägyptischer." Im Neuen Reich kommt der Streitwagen dazu und das Schwert, auch wird der zusammengesetzte Bogen allgemein eingeführt. Für diesen Zeitabschnitt ist das vom Verfasser zusammengetragene Material am reichsten.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Mjöberg Eric. *Durch die Insel der Kopfjäger.* Abenteuer im Innern von Borneo. 331 SS. Mit 100 Abb. und einer Karte. F. A. BROCKHAUS, Leipzig 1929. Preis: geh. Mk. 8.—, Ganzleinen Mk. 10.—.

Borneo und seine Wunderwelt wird uns in diesem Bande von einem Naturwissenschaftler, der jahrelang in diesem Lande tätig gewesen, in vortrefflicher Art und Weise geschildert, aber auch dem Ethnologen bietet dieses Buch manch Interessantes über die Inlandsstämme und deren Eigenleben.

Wir erfahren von dem ehemaligen Direktor des Sarawak-Museums eine kurze Geschichte dieser Insel und gewinnen dadurch ein Verständnis der rassischen und kulturellen Eigenart ihrer Bewohner.

MJÖBERG unterscheidet fünf große Bevölkerungsgruppen, und zwar die Punan-Gruppe, die Kalamanten-Gruppe, die Kayan und Kenyah, die Ibanen oder Seedajaken und schließlich die Murud-Gruppe, welche er alle sowohl anthropologisch als auch ethnologisch kurz charakterisiert.

In trefflicher Weise wird der Animismus der Borneaner behandelt.

Der Reisbau wird mit Ausnahme der Kalabiten in ganz Borneo als Trockenbau betrieben, bloß die ersteren kennen Bewässerungsanlagen, und besonders interessant ist es, daß bei ihnen nicht die Hacke zum Auflockern des Bodens verwendet wird, sondern der Wasserbüffel diese Arbeit besorgt.

Mit dem Ackerbau ist innig die Zeitrechnung verknüpft.

Die Verehrung des Krokodils erfährt nur aus Rachebedürfnis eine Unterbrechung.

Sehr lehrreich sind die Ausführungen über die Kopfjagd, welche ein alter Brauch ist, der aus der Skalpreliquie hervorgegangen ist und außer soziologischer Bedeutung auch kultischen Anforderungen gerecht werden muß. Eine ebenso wertvolle Schilderung ist dem Amoklaufen — der Auswirkung von *dementi apraecox malayana* — gewidmet.

Unter den Verstümmlungen der Borneaner zeichnet sich besonders die Kopfdeformation der Milanau, die der Autor beschreibt, als auffällig aus.

Auch dem Blasrohr und dem Pflanzengifte widmet Dr. MJÖBERG einen recht bemerkenswerten Abschnitt seiner Studie.

Als Abschluß des Werkes werden einige Daten über das Familienleben, insbesondere aber über Geburt und Tod des Borneaners gebracht.

Dr. R. ROUTIL — Wien.

Bernatzik Hugo Adolf. *Zwischen weißem Nil und Belgisch-Kongo.* Mit Beiträgen von Univ.-Prof. Dr. OTTO RECHE, Leipzig, Univ.-Prof. Dr. BERNHARD STRUCK, Direktor des Museums für Völkerkunde, Dresden, und Dr. HELLMUT ANTONIUS, Direktor des zoologischen Gartens in Wien. Mit 204 Bildern auf 140 Lichtdrucktafeln und einer Übersichtskarte. Verlag von L. W. SEIDEL & SOHN in Wien, I. 139 SS. 4° in Leinen geb. S. 143.—.

Dem prächtigen Tafelwerk sind anschließend an den Reisebericht des Wiener Forschungsreisenden Hugo Adolf Bernatzik drei wertvolle wissenschaftliche Arbeiten beigegeben, und zwar: 1. Prof. Dr. Otto Reche, Zur Rassenkunde einiger Völker am oberen Nil; 2. Prof. Dr. Bernhard Struck, Systematik der nilotischen Völker und ihrer Abteilungen; 3. Dir. Dr. H. Antonius, Zoologische Bemerkungen über die von H. A. Bernatzik beobachteten Tiere und über die Ausbildung der afrikanischen Großtierfauna im allgemeinen.

Das gerade in letzter Zeit aktuell gewordene Nilotenproblem erhält durch dieses Werk eine beachtenswerte Bereicherung, vielleicht gerade durch die völlig objektive Darstellung des Tatsachenmaterials. Besonders aber die hervorragenden Bildaufnahmen, die vielfach Erstaufnahmen sind, erscheinen als Quellen von besonderer Bedeutung.

Prof. Reche entwirft in kurzen Zügen eine Darstellung der anthropologischen Verhältnisse der von Bernatzik besuchten Stämme. Sich stützend auf die trefflichen, wenn auch nicht nach anthropologischen Richtlinien aufgenommenen Bilder und auf einige bisher über diese Gebiete veröffentlichten anthropologischen Arbeiten, gelangt Reche zur Aufstellung von fünf Gruppen: Aulad-Hamid (Araber), Eliri (Mischvolk), Nuba (Kordofanneger), Niloten im engeren Sinne (Nuer, Dinka, Mandari, Schilluk), Südnilstämme (Djur [?], Niambara, Niamusa, Moru). Besonders interessant scheinen uns die Körperproportionen dieser Stämme zu sein, die uns stets ein gutes Abbild der Lebensweise und der Lebensbedingungen, vorzüglich der Landschaft, geben. So sind die Steppen- und Sumpfmenschen mit vorwiegend viehzüchterischer und jagdlicher Tätigkeit schlanker und graziöser gebaut, während die Körperbauformen der hackbautreibenden Stämme plumper und gedrungener erscheinen. Wir können ja auch in der Steppenfauna stets schlankere Formen beobachten [2].

Prof. Struck teilt in seiner Systematik die Niloten folgendermaßen ein: *A.* Ältere Niloten (Burun). *B.* Mittlere Niloten (Luo- oder Schillukfamilie). *C.* Jüngere Niloten (Dinka, Atwot, Nuer). *D.* Niloten mit nilotohamitischer Sprache (Bari-Familie). *E.* Von den Niloten assimilierte Spuren der Vorbevölkerung. Die Bezeichnung „nilotohamitisch" zeigt allein schon den großen Mischcharakter des genannten Gebietes. Tatsächlich ist man auch bereits daran, in großen Zügen eine Reihe von Schichten abheben zu können, worunter besonders eine Reihe von sehr altertümlichen Kulturelementen bei den Niloten von großem Interesse sind, die vielleicht in Zukunft zur Klärung eines sehr wichtigen Problems, und zwar der „Bumerangkultur", mithelfen werden. Da die Niloten in Rückzugsgebiete abgedrängt sind, hat sich eine Reihe urtümliches Kulturgut erhalten können, aber dennoch finden wir altes und neues Kulturgut bunt nebeneinander gewürfelt, worunter besonders die auf Indien hinweisenden Kulturelemente von großer Bedeutung sind. Jedenfalls stehen wir am Anfang einer fruchtverheißenden Forschung. Ich möchte nur noch auf zwei in diesem Problem richtunggebende Arbeiten verweisen, die allerdings als vorläufige Arbeitshypothesen aufgefaßt werden mögen [3]. Vorsicht sei jedoch geboten bei Ausdeutung des kalendarischen Materials! Es handelt sich hier wahrscheinlich um sehr junge und rezente Kultureinwirkungen, wie wir sie besonders von der Ostküste her verfolgen können. Ich gedenke noch an anderer Stelle darauf zurück zu kommen.

Den dritten Beitrag zu dem vortrefflichen Werke Bernatzik's liefert der bekannte Direktor des Wiener zoologischen Gartens Dr. Antonius. Er ist gleichsam, wie die beiden vorhergehenden Arbeiten, eine Illustration zu den photographischen Aufnahmen. Wir erfahren eine Reihe höchst interessanter Mitteilungen über die Tierwelt des betreffenden Gebietes.

Alles in allem: ein sehr wertvolles Buch, in dem die Wiedergabe der photographischen Aufnahmen in geradezu vollendeter Weise vom Verlage besorgt wurde.

Dr. Walter Hirschberg — Wien.

---

[2] Vgl. meine Arbeit: Kultur und Körperbau, Mitt. d. anthropolog. Ges. in Wien 1930, H. 1.

[3] Schilde, Plauen i. Vogtland, Beiträge zur Hamitenfrage, Tagungsber. der Deutschen Anthrop. Ges. Augsburg 1926. — Dominik Josef Wölfel, Einige afrikanische Axiome und ihre Grundlagen. Bibliotheca Africana, Vol. III, Heft 2/3, 1929.

Nyèssen D. J. H., Dr. *The Races of Java.* 122 + VII pp. With 25 sketches and 9 maps. (Indisch Comité voor Wetenschappelijke Onderzoekingen IV.) Printed by G. Kolff & Co. at Weltevreden, D. E. J. 1929.

Der Verfasser hat in verschiedenen Teilen Javas kleinere Reihen Eingeborner anthropologisch untersucht und kommt auf Grund des Vergleiches der Resultate zu folgendem Ergebnis:

In den vom Verkehr abgelegeneren Teilen der Insel läßt sich die Bevölkerung auch morphologisch in kleinere Gruppen zerlegen, die vielfach mit den Dörfern zusammenfallen, so daß die relative Engzucht ziemlich groß sein muß. Folgende Rassen werden unterschieden:

A. Die Malella-Rasse mit niedrigem, breitem, flachem Gesicht, flacher, konkaver Nase, hoher Nasenwurzel und gelbbrauner Haut. Lissotrich. Von mehr pyknischem Habitus. Sie ist als eine südmongolische Rasse zu betrachten.

B. Die Kentja-Rasse mit langen, schmalen Extremitäten, langem, prognathem Gesicht, konvexem Nasenrücken, kymotrich mit dunklerer Haut. Sie ist wohl der dravidoaustralischen Rassengruppe anzureihen.

C. Das dritte Rassenlement ist charakterisiert durch geringe Körperlänge, kurze Extremitäten, breites Gesicht, steile Stirn, konkaven Nasenrücken und stark krauses Haar. Die Physiognomien erinnern bald an Semang, bald aber auch an Buschmänner oder Hottentotten.

Der Verfasser glaubt, daß sich die Menschheit letztlich in drei große Gruppen wird einteilen lassen, in eine östliche mongoloide, eine westliche europäide und eine südliche australoid-negroide. Für die anthropometrischen Details muß auf das Werk selbst verwiesen werden.

Dr. Viktor Lebzelter — Wien.

Jenny Wilhelm A. *Verzierte Bronzespiegel aus nordkaukasischen Gräbern.* Sonderabdruck aus: „Prähistorische Zeitschrift", XIX, 1928, Heft 3/4, Berlin.

An eine kurze Beschreibung der Fundstücke knüpft der Verfasser eine eingehende kunstgeschichtliche Betrachtung, die besonders für die Sinologen von Interesse sein dürfte. Im Zuge dieser Arbeit wird von Jenny der Beweis erbracht, daß die Verzierung der im Kaukasus gefundenen Spiegel mit dem Dekor von *han*-zeitlichen Erzeugnissen große Ähnlichkeiten aufweisen, ja die Beziehungen sind so stark, „daß von einer unbedingten Abhängigkeit gesprochen werden muß". Das Ergebnis der kunstgeschichtlichen Erörterungen wird noch durch die chronologischen Verhältnisse gestützt, nach denen die kaukasischen Spiegel gegen 100 n. Chr. das erstemal auftreten, während sich die chinesischen Stücke auf die letzten zwei vor- und zwei ersten nachchristlichen Jahrhunderte verteilen. Das verhältnismäßig späte Auftreten solcher Spiegel (zwischen 400 und 700) auch in Mitteleuropa zeigt, daß dieser Typ von Osten gekommen sein muß. Neben solchen, von chinesischer Kunst abhängigen Formen, lassen sich jedoch auch andere Einzelheiten erkennen, die mit größter Wahrscheinlichkeit von skythischen Erzeugnissen abzuleiten sind. — Für den Fernerstehenden bedeutet Jenny's Arbeit trefflichen Unterricht, für den Fachmann aber wird sie sicherlich eine willkommene Ergänzung und Anregung sein.

Dr. Richard Pittioni — Wien.

Trauwitz-Hellwig Joachim v. *Urmensch und Totenglaube.* Druck und Verlag: Bayerische Druckerei und Verlagsanstalt, G. m. b. H., München, Müllerstraße 27/29.

Der ohne Zweifel richtige Gedanke von der Beeinflussung des Menschen und seiner Kultur durch diejenigen Faktoren, die unter dem Sammelbegriff „Geographie" zusammengefaßt werden, wird vom Verfasser in einseitiger Weise überspannt, und zwar in dem Bestreben, die letzten Gründe des Totenglaubens des vorgeschichtlichen Menschen

zu erforschen. Der Endzweck des Buches ist, um es vorwegzunehmen, eine richtige Erklärung für den Unterschied von Gestreckt- und Hockerbestattung zu geben. Hiezu ist nach der Meinung v. Trauwitz-Hellwig die Hilfe der Geographie unerläßlich. Indessen scheitert der ganze Versuch an der falschen Voraussetzung, daß sich eine geistige Einstellung über zahlreiche Menschengruppen verbreitet habe, die bezüglich ihrer materiellen Kultur völlig verschieden sind. Wer aber weiß, daß bei „Natur"völkern, zu denen ohne Zweifel der paläolithische Mensch, von dem in dem Buche die Rede ist, gehört, geistige, also soziale oder religiöse Anschauungen in besonderem Maße von der materiellen Kultur abhängig sind, der wird dem Versuch v. Trauwitz-Hellwig keinen allzu großen Glauben schenken können!

Das Buch setzt sich aus vier Teilen zusammen; von diesen behandelt der erste kurz die paläolithischen Rassen, an die sich ein knappgehaltener Fundbericht über die meisten der bis jetzt bekannten paläolithischen Bestattungen und ein unvollständiges Verzeichnis der verschiedenen Schädelbecher anschließen.

Der zweite Teil des Buches ist dem erwähnten Erklärungsversuch gewidmet, zu dessen Lösung von v. Trauwitz-Hellwig neue Kulturbegriffe gebildet werden. Er stellt nämlich die „mährische Kultur" oder die „Kultur des Lößmenschen" der „südeuropäischen Kultur" oder der „Kultur der Cro-Magnonrasse" entgegen, zu deren Erläuterung er folgendes ausführt (S. 67 ff.): „Drücken die verschiedenen landschaftlichen Formen einschließlich des Klimas dem Menschen schon ein ganz bestimmtes körperliches Gepräge auf, wie es die Anthropologie und die Geographie erwiesen hat, so wird die Kultur durch den landschaftlichen Charakter noch bedeutend mehr beeinflußt. Es ist daher sicher, daß bei den beiden zu besprechenden Kulturen sehr erhebliche Verschiedenheiten vorhanden waren. Man betrachte doch nur einmal die beiden unter so grundverschiedenen Verhältnissen heranreifenden Kulturen. Die eine muß sich in der mährischen Steppe herangebildet haben, weil die Hauptfunde des Lößmenschen hier sich fanden ... Der Lößmensch wird aber anfangs Träger einer reinen Kultur, nämlich der mährischen, gewesen sein. Die andere hat sich, nach den Funden der Cro-Magnonrasse zu urteilen, in dem Höhlengebiet der Dordogne und Norditaliens herausgebildet... Die Menschen der Dordogne und der Küste Norditaliens (südeuropäische Kultur)... bedurften keiner besonderen geistigen Anspannung, um sich vor dem Klima zu schützen; einmal war die Dordogne und Küste Norditaliens in der Eiszeit eine recht geschützte Landschaft mit verhältnismäßig mildem Klima, dann waren ja die Höhlen da (unter Höhlen sind hier und weiterhin auch die Grotten und Felsschutzdächer verstanden) und luden geradezu zum Aufenthalt ein. Auch die Erlegung der Jagdtiere bedurfte keiner besonderen Erfindungstätigkeit; die Wechsel der Jagdtiere mußten in diesem Gebiet fast immer dieselben bleiben, da die vielen Täler und Nebentäler in der Dordogne und die Küste Norditaliens ein Ausweichen des Wildes erschwerten. Es bedurfte also lediglich des Aushubs von Fanggruben.... auf den zum Wasser führenden Wechseln. Wurde das Fleisch doch einmal knapp, so lieferten die Gewässer der Dordogne und des Meeres Norditaliens reichlichen Ersatz. Trat aber doch ernstlicher Mangel ein, so versuchte diese Kultur nicht durch Erfinden neuer Jagdmethoden Beute zu gewinnen, sondern durch „Jagdzauber" ..., ein Gedanke, der in dem unübersichtlichen Höhlengelände leicht, in freier Steppe kaum je gefaßt werden konnte..."

„Ganz anders war die Lage des mährischen Jägers...: Das rauhe, fast höhlenlose Gebiet zwang zur äußersten Anstrengung der Geistestätigkeit; die Stämme mußten sich selbst Wohnungen schaffen, „erfinden", und so mag die Not zu immer verbessertem Wohnungsbau in jeder Form (Zelt-, Erdbau usw.) getrieben haben. Auch die Erlegung des Wildes bot Schwierigkeiten: in der Steppe vermochten die Jagdtiere den Fanggruben und sonstigen Listen des Jägers auszuweichen. Einkesselung des Wildes und Treibjagden... mußten erfunden werden, um den nötigen täglichen Bedarf an Wild für die Stämme liefern zu können."

Und weiter dann S. 70: „Zwei grundverschiedene Bestattungsbräuche kommen in der durch die beiden Kulturen entstandenen Mischkultur vor: das gestreckte Skelett und der Hocker = das gefesselte Skelett. Eine Bestattungsform wie der Hocker kann sich nur bei

Stämmen ausgebildet haben, die unter Gespensterfurcht standen. Diese Furcht vor dem Toten und Angst vor Unholden und Gespenstern kann sich, wenn man einen Einfluß der Landschaftsformen auf die Kulturen annimmt, nur bilden in engem, unruhigem Gelände, wo leicht Überfälle hinterrücks erfolgen können, wo man Verrat bei jeder Biegung des Weges befürchten muß, ferner besonders an Stätten, die auch tagsüber dunkel und unübersichtlich sind. Ein solches Gebiet stellt nun die Dordogne... mit ihren vielen Tälern und Nebentälern und vor allem ihren Höhlen dar..."

Eine Ausbildung von Gespensterfurcht in einer offenen Gegend, einer Steppenlandschaft, wie sie Mähren zur Eiszeit darstellte, ist nach Ansicht des Verfassers gänzlich ausgeschlossen. Wo sollten sich denn in einem solchen offenen Gelände derartige Gedanken, wie Furcht vor dem Toten oder Angst vor unheimlichen Mächten, bilden? Hier in der Steppe hatte man weiten Ausblick; an Überfall und Verrat war nicht zu denken. Düstere Grotten gab es kaum.

„Man ist also einigermaßen berechtigt, den Stämmen der Dordogne und der Küste Norditaliens ... die Hockerbestattung (Furcht vor den Toten), den Stämmen Mährens... die Gestrecktbestattung (Nichtfurcht vor den Toten) zuzuschreiben. Es sei gestattet, diesen Gedanken vorläufig als feststehend anzusehen."

Aus dem vorher Zitierten schließt dann v. Trauwitz-Hellwig (S. 69), „daß die mährische Kultur (Steppe!) Freilandstationen, die südeuropäische dagegen Höhlen, Grotten und Felsüberhänge als Wohnplätze und Totenbestattungsorte bevorzugt haben muß. Findet man also in der Mischkultur Wohnplätze oder Gräber, die sich in freier Erde, z. B. im Löß, befinden, so darf man annehmen, daß es sich um einen Einfluß der mährischen Kultur handelt; stößt man dagegen auf Gräber in Höhlen, so darf daraus geschlossen werden, daß die südeuropäische Kultur hier eingewirkt hat"...

Für „Ausnahmen" von dieser Regel sind natürlich genügend Erklärungen vorhanden, so daß an der Richtigkeit der Ansicht des Verfassers keine Zweifel laut zu werden brauchen, um so mehr, als sogar ein vollgültiger Beleg für v. Trauwitz-Hellwig vorhanden ist! Nach ihm sind die beiden Kulturen, wie schon ersichtlich war, in Mischung getreten, bei der die Steppenkultur die einheimische südeuropäische Kultur überlagert hat. Wenn dies nun stimmen soll, so müssen also bei in Schichten angeordneten Bestattungen, die sich im Gebiete der ehemaligen südeuropäischen Kultur finden, zuerst Hocker, dann gestreckte Skelette und Hocker und schließlich nur gestreckte Skelette erscheinen. Wenn nun eine solche Lagerung in der Kindergrotte bei Mentone festgestellt werden konnte, so kann man sich nicht leicht des Gedankens erwehren, ob nicht in vorhandene Tatsachen etwas hineingesehen wurde!? Wenn sich aber v. Trauwitz-Hellwig darauf beruft, daß seine Aufstellungen mit denen J. Bayer's in auffallender Weise übereinstimmen (vgl. Anm. 238), so wird man nach der Zurückweisung, die Bayer bezüglich seiner Theorien (und im besonderen der „Askalonkultur") erfahren hat, diesen Übereinstimmungen keinen besonderen Wert beilegen. Im allgemeinen ist dieser zweite Teil des Buches als eine feine Spekulation zu werten, bei der aber, wie der Verfasser selbst zugibt, fast alles... hypothetisch ist! (Man vergleiche die Zusammenstellung auf S. 112—113.)

Im dritten Teil des Buches setzt sich v. Trauwitz-Hellwig mit der Hockerfrage auseinander, wobei er in verdienstvoller Weise die bisher aufgetauchten diesbezüglichen Meinungen zusammenstellt. Seiner ganzen Einstellung nach kann der Verfasser nur die Fesselung der Leiche als einzig richtige Erklärung gelten lassen, so daß auch in dieser Hinsicht starke Einseitigkeit die Folge ist. Durch ethnographische Belege ist das Fesseln der Leiche zur Genüge bekannt, und trotzdem braucht nicht jeder Hocker gefesselt gewesen zu sein. Es deutet vielmehr gar manches darauf hin, daß wir im sogenannten liegenden Hocker nur die gewöhnliche Schlafstellung zu erblicken haben, in die der Tote, dem Gedanken des Fortlebens nach dem Tode entsprechend, gebracht wurde. So kann ohne weiteres die Lage des Homo Mousteriensis Hauseri gedeutet werden und so zeigt es uns mit aller Deutlichkeit die letzte Ausgrabung von Prof. Junker in Ägypten, wo in gewöhnlicher Schlafstellung befindliche, mit dem Gesicht zum Herd gewandte Skelette aufgedeckt werden konnten!

Der vierte Teil des Buches beschäftigt sich mit den Ausdrucksformen der Steppenkultur im Paläolithikum, Neolithikum und der späteren Zeit; für das Neolithikum sollen besonders sitzende Leichen die kennzeichnende Ausdrucksform sein, während für spätere Perioden regelrecht sitzend bestattete Leichen und Beigabe von Stühlen in diesen Kreis zu stellen sind. Als Schlußabsatz in diesem Kapitel erscheint eine zusammenfassende Darstellung der Entwicklung des Totenkultes der „Steppenkultur" von der jüngeren Steinzeit bis zum Ende der germanischen Eisenzeit, die als spekulative Leistung anerkannt werden muß.

Auch derjenige, der sich mit dem Gedankengang des Verfassers einverstanden erklärt, muß trotzdem noch Fehler feststellen, die eigentlich nicht vorkommen sollten. So wird z. B. das Moustérien als zu den altpaläolithischen Faustkeilkulturen gehörig bezeichnet, obwohl schon seit geraumer Zeit gerade das Gegenteil von maßgebender Seite erkannt worden ist! Der unausgeglichene Charakter des Buches kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Schreibweise ein und desselben Wortes wechselt; so wird auf S. 15 u. a. „Azilien" und auf S. 41 „Azylien" geschrieben. Alles in allem gleicht das Buch v. Trauwitz-Hellwig's einem gespannt geschriebenen Roman, mit dem es auch alle Vor- und Nachteile verbindet. Die Probleme aber, die vom Verfasser in seinem Buche angeschnitten worden sind, können nur dann auf Lösung hoffen, wenn sie im Verein mit den Ergebnissen der kulturhistorischen Ethnologie unter dem Gesichtswinkel der Kulturkreislehre einer genauen Untersuchung unterzogen werden!

Dr. Richard Pittioni — Wien.

Rahir E., Directeur du Service des Fouilles. *Musées Royaux du Cinquantenaire.* Service des Fouilles de l'Etat. Vingt-Cinq Années de Recherches, de Restaurations et de Reconstitutions. Bruxelles 1928.

Der „Service des fouilles de l'Etat" ist eine dem österreichischen Bundesdenkmalamte vergleichbare Einrichtung, die im Jahre 1903 auf Betreiben des damaligen Conservateur en chef Eugène van Overloop gegründet wurde, nachdem schon früher von privater Seite mit Geldern des Grafen Louis Cavens, dessen Andenken das vorliegende Buch gewidmet ist, kleinere Grabungen durchgeführt worden waren. Die Verbindung dieses staatlichen Ausgrabungsdienstes mit den Musées du Cinquantenaire verbürgt eine sachgemäße Behandlung der ausgegrabenen Gegenstände, wobei aber noch der große Vorteil zu beachten ist, daß lästige Unstimmigkeiten über die Zuteilung der Funde an Museen wegfallen.

Mit dem Jahre 1928 feierte der Service des fouilles das Jubiläum des 25jährigen Bestandes, das sein verdienstvoller Direktor E. Rahir zum Anlaß nahm, eine Art Rechenschaftsbericht über die Tätigkeit des Institutes seit seiner Gründung und die vor 1903 durchgeführten Grabungen zu geben. In der Tat ist es ein umfangreiches Material, das hier vorgelegt wird, wobei einem so recht zum Bewußtsein kommt, welch ausgedehnte und mühsame Arbeit geleistet werden mußte. An nicht weniger als rund 250 Orten wurden Untersuchungen gepflogen, die zum größten Teil von Erfolg begleitet waren. Neben der im Gelände durchgeführten Tätigkeit ging jedoch auch eine museale nebenher, die die kunstgerechte Präparation und Aufstellung der Funde zur Aufgabe hatte. Besonders aber verdient hervorgehoben zu werden, daß von den wichtigen Fundorten Modelle hergestellt wurden, die zur Unterweisung der Museumsbesucher trefflich geeignet sind.

Von dem reichen Inhalt des Buches, dessen Lektüre nur durch Druckfehler erschwert wird (so z. B. S. 58: „Betche-aux-Roches" an Stelle von „Brèche-aux-Roches" oder S. 63: „ausi" statt „aussi" u. a.), seien vor allem die reichen und beachtenswerten Funde der erst- und zweiteisenzeitlichen Töpferei von La Panne hervorgehoben (S. 243 ff. und Fig. 112—120), die uns in das Trocken- und Brennverfahren dieser Tage einen guten Einblick gewährt. Auch die beachtenswerten Funde aus dem Silexbergwerk und den Wohnstellen von Spiennes verdienen Interesse, ebenso die reichen Reste belgischer Bandkeramik aus Vaux-et-Borset (S. 138 ff. und Fig. 72). Die Brandbestattung der Michelsberger Kultur aus Boitsfort (vgl. Fig. 104) sind gleichfalls als Besonderheit zu nennen.

Belgien kann zu seinem Service des fouilles nur beglückwünscht werden; auch die Leitung dieses Institutes verdient uneingeschränktes Lob für ihre vorbildliche Tätigkeit.

Dr. RICHARD PITTIONI — Wien.

Brown William Norman. *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water.* Chicago-London. The Open Court Publishing Company, 1928. 76 pp. Price Doll. 2.—.

Die Erzählung von einem wunderbaren Wandeln auf dem Wasser bzw. Übersetzen des Wassers ist im Legendenschatz der ostasiatischen Hochkulturvölker wie auch der afrikanischen Naturvölker kein seltenes Stück. BROWN will nur den diesbezüglichen indisch-buddhistischen Sagenstoff auf eine eventuelle verwandtschaftliche Beziehung zur biblischen Erzählung vom Wandeln Petri auf dem Galiläischen Meer (Mt., XIV, 22—33) hin untersuchen; eine Untersuchung, deren Ergebnis jedenfalls von weitestragender Bedeutung für Religionsgeschichte und Dogmatik sein muß. Wir erinnern uns an ähnliche Bemühungen, eine genetische Verbindungslinie von Buddha zu Christus in Leben, Lehre und Wunderwirken zu ziehen, wissen aber auch, wie bei schärferem Zusehen dem methodisch geschulten Auge die vermeintlichen Parallelen immer weiter auseinanderliefen und die scheinbar umfangreiche Berührungsfläche immer mehr eingeengt wurde, bis sie sich schließlich auf ein Minimum, richtiger auf Null reduzieren ließ. Unser Verfasser, ein guter Kenner der buddhistischen Literatur, bemüht sich um ein objektiv-sachliches Verfahren. Er glaubt durch ein umfassendes Heranziehen des auf den einen Vergleichsgegenstand bezüglichen Materials aus dem indischen und dem nichtchristlichen Schrifttum Westasiens und Europas, durch dessen genaue zeitgeschichtliche Fixierung und sorgfältige Interpretierung das — so weit als überhaupt nur möglich — befriedigende Ergebnis herausgearbeitet zu haben: „that the Indian and Christian legends are genetically related" (61). Die Lösung der weiteren Frage, welche der beiden Erzählungen die originale ist, scheint ihm einfach zu sein: „We find walking on the water well established in the literature of India, appearing there earlier than elsewhere, and more appositely connected with Indian religious metaphysical notions than with Jewish or Christian. There is left only the matter of the theme's progress from India westward" (S. 62). Sein Resultat weicht, so will es uns scheinen, von den bei ähnlichen früheren Untersuchungen gewonnenen nicht zu weit ab; eine Gewißheit — das spricht er offen aus und das wollen wir ihm anerkennen — kann auch er nicht beibringen: „Here we must at once confess that we are not able to deal in certainties, only in possibilities and probabilities ... Our evidence is all inferential. Yet we can point to certain facts that make the ‚loan theory' plausible" (62). Das ist nicht wesentlich mehr, als man schon bisher davon wußte.

Dr. phil. et theol. L. WALK — Wien.

Franz Leonhard. *Vorgeschichtliches Leben in den Alpen.* 95 SS. Mit 23 Taf. und 9 Abb. im Text. Verlag von ANTON SCHROLL & Co. Wien 1929.

Das aus einer Vorlesung an der Wiener Universität hervorgegangene Buch stellt einen neuerlichen Versuch dar[4], die Resultate einer „toten" Wissenschaft der Fachwelt und dem gebildeten Laien „lebendig" vor die Augen zu führen. Wirkliche „Lebens"bilder fordern vom Verfasser zwei Voraussetzungen: Beherrschung des Stoffes bis ins Detail und dessen anschauliche, allgemein verständliche Wiedergabe. Beides hat L. FRANZ in seinem Buch zu einer hervorragenden Meisterleistung vereinigt.

Der Materie entsprechend gliedert der Verfasser seine Darstellung in zwei, allerdings ungleich große Teile: in die Zeit der Bärenjäger und die der Bergmänner. Im ersten Abschnitt werden wir mit den Funden aus dem Drachenloch bei Vättis, aus dem Wildkirchli, aus der Drachenhöhle bei Mixnitz u. ä. bekannt gemacht, während der zweite

[4] Der erste Versuch ist meines Wissens das schöne Buch von O. ABEL, Lebensbilder aus der Tierwelt der Vorzeit, 2. Aufl., Jena 1927.

größere Teil Kupfer-, Salz-, Eisen-, Gold- und Bleigewinnung in anschaulicher Weise schildert.

Es wäre ein müßiges Beginnen, in einer Besprechung mit wenigen Worten den reichen Inhalt von L. Franz' Buch darzustellen und so seinen Wert, der durch die gewohnte Sachlichkeit des Verfassers noch gesteigert wird, besonders zu unterstreichen. Es mag der Hinweis genügen, daß es nicht nur für den Prähistoriker, sondern auch für den Ethnologen unbedingt notwendig ist, dieses jüngste Erzeugnis einer „jungen" Wissenschaft zu kennen!

Dr. Richard Pittioni — Wien.

Roy, Sarat Chandra. *Oraon Religion and Customs.* With an introduction by T. C. Hodson. XV + 418 pp., 32 illustr. Ranchi 1928.

Nach mehr als zwölfjähriger Pause läßt der Verfasser seinem Buche „The Oraons of Chota-Nagpur", in dem er die materielle Kultur und Soziologie der Oraons behandelt, vorliegendes Werk folgen. Sarat Chandra Roy, der verdienstvolle Herausgeber des „Man in India", ist sicher einer der Berufensten, ein Buch über die Religion der Oraon zu schreiben und hiemit dieses bisher wenig bekannte Gebiet der ethnologischen Forschung zugänglich zu machen. Es verdient besondere Anerkennung, daß er dabei fast durchwegs der naheliegenden Versuchung widerstanden hat, an die Darlegungen der Tatsachen eigene Spekulationen und Theorien anzuknüpfen — was er berichtet, ist die Frucht jahrelanger Arbeit im Felde, nüchtern und sachlich dargestellt — ein gewaltiges Material mit erschöpfender Gründlichkeit verarbeitet.

Nach einigen einführenden Seiten über den allgemeinen Charakter der Religion der Oraon, handelt das zweite Kapitel von den Gottheiten, Geistern und anderen übernatürlichen Kräften. Unter diesen kann man etwa zehn Klassen unterscheiden, so die Ahnengeister, die Dorfgottheiten, die Geister der Jagd, die Schutzgeister der einzelnen Clans und die der Familien, Geister, die an bestimmte Gegenstände gebunden sind, dann die den Menschen feindlichen Geister der eines gewaltsamen Todes Gestorbenen, endlich die Kräfte des Bösen, die, ihrem Wesen nach verschieden von Geistern und Gottheiten, ihren Sitz im „bösen Blick" haben. Über allen Geistern steht aber *Dharmes,* das höchste Wesen, der Schöpfer des Universums. Er sieht alles, was Menschen und Geister tun und straft Verstöße gegen den Moralkodex oder die Exogamiegebote. Der ältere Name für *Dharmes* ist *Biri-Belas* oder Sonnenkönig, und noch heute wird die Sonne als das sichtbare Symbol *Dharmes* angesehen und bei Gebeten und Opfern an ihn wendet sich der Oraon gegen Osten. Der Verfasser betont aber, daß *Dharmes* nicht die personifizierte Sonne ist und sagt: „The Oraon thinks . . ., that God *(Dharmes)* has been known to the tribe or revealed himself to them from the very beginning of the creation of man, not as a deity but as t h e deity. And it would appear more reasonable to hold that *Dharmes* is not the personification of an element of nature nor the personified power of society, nor the Chief of the host of spirits and ghosts that infest the world. The Oraon regards him as anterior to all, the Author and Preserver, Controller and Punisher of men, gods and spirits — of all that exists in the visible and the invisible universe" (S. 23). Für diese Auffassung spricht auch folgendes Gebet beim Opfer für *Dharmes:* „Thou, *o Dharme,* art our Father. Wether we know or don't know (i. e. wether we inadvertently omitted any rite or sacrifice to any spirit) do thou make up for our omissions. Our eyes don't see (spirits). Thy eyes see. Thou art our Father; do thou control (and make up with those spirits that we know and those we don't know)" (S. 209).

Wir können in der Religion der heutigen Oraons das Zusammenwirken zweier durchaus verschiedener Kulturen erkennen, der einen ist der Glaube an *Dharmes* eigen, dem nur das böse Prinzip in Gestalt des „bösen Blicks" entgegensteht, während die andere ein ganzes Pantheon von Göttern und Geistern kennt. Träger ersterer waren die Oraons, die von den Mundas deren Religion, die Verehrung der verschiedenen Geister und Lokalgottheiten, übernahmen, ohne deshalb ihren eigenen Glauben aufzugeben. Ein deutlicher Beweis dafür ist, daß den einzigen Ritus, bei dem *Dharmes* allein

angerufen wird — die Zeremonie des Zahnausschlagens —, der *Panch,* der Dorfälteste leitet, während die Opfer an alle übrigen Gottheiten von dem Priester, *Pahan,* der meist ein Munda ist, dargebracht werden, und zwar mit der Begründung, „daß die Munda, als die ersten Ansiedler auf dem Plateau von Chota-Nagpur, eine bessere Kenntnis der Gottheiten und Geister des Landes haben" (S. 25).

Der Totemismus hat seinen religiösen Charakter fast vollständig verloren, lebt aber in den Clans als soziologische Erscheinung weiter; nur in wenigen Clans sind die Bilder der Totems noch Gegenstand der Verehrung. Vieles deutet jedoch darauf hin, daß er früher einen nicht unwesentlichen Bestandteil der Oraon-Kultur bildete.

Unter den Dorfgottheiten und Geistern nimmt *Chala-Pachcho* oder „Die alte Frau des Haines" den ersten Platz ein; sie ist die populärste der Gottheiten und bei ihren Opfern wird das komplizierteste Rituale beobachtet. In jedem Oraon-Dorfe ist ein Gehölz von Salbäumen ihr geweiht; sie ist augenscheinlich eine Vegetationsgöttin, wird doch auch das jährliche Frühlingsfest ihr zu Ehren gefeiert. Ein anderer hervorragender Dorfgeist ist *Darha,* der das Dorf gegen Einfälle fremder Geister behütet. Er hat seinen Sitz auf einem Stück Hügelland, dem *Darha-tonka,* nahe der Grenze jedes Oraon-Dorfes; einen Teil dieses Landes läßt man brachliegen, da bei Verletzung dieser Tabu-Vorschrift die Familie des Besitzers des Grundstückes von einem schweren Unglück getroffen wird. Während die *Chala-Pachcho* durch einen Steinblock repräsentiert wird, der in dem ihr geweihten Hain liegt, ist die Verkörperung *Darha*'s ein Holzpfahl, der am *Darha-tonka* in die Erde getrieben wird. Alle sieben Jahre wird ein Büffel geopfert und der Pfahl durch einen neuen ersetzt. Das gemeinsame Auftreten von Steinblock, Holzpfahl und Büffelopfer läßt an eine Beziehung zum Megalithenkomplex denken, für den ebenfalls diese drei Kulturelemente typisch sind. Zugunsten der Annahme einer solchen Beziehung sprechen auch die Gedenksteine für hervorragende Tote, die oft eine Höhe von 3 *m* erreichen und auf einem Felde des Verstorbenen aufgestellt werden. Tatsächlich stammen die Munda ja aus Hinterindien, wo sie ohne Zweifel mit einer Megalithenkultur in Berührung gekommen sind. Damit erhöht sich auch die Wahrscheinlichkeit, daß die Geister *Chala-Pachcho* und *Darha* ursprünglich Kulturgut der Munda sind.

Es würde zu weit führen, auch auf die anderen Kapitel näher einzugehen. Das dritte handelt über die sozio-religiösen Riten, wie Geburts-, Pubertäts- und Heiratszeremonien, das vierte über religiöse Feste, das fünfte, welches von besonderem Interesse sein dürfte, endlich hat den Titel „schwarze und weiße Magie" und beschreibt die verschiedenen Formen der Geisterbeschwörung, das Hexenwesen, die Praktiken der Zauberer, daneben aber auch die hochstehende Gottesverehrung der Bhagats, die, wohl von indischen Vorbildern angeregt, durch Askese und Betrachtungen eine Offenbarung von Gott, den sie als *Mahadoe* anbeten, zu erlangen suchen.

Am Ende seines Werkes gibt der Verfasser eine Übersicht der jüngeren religiösen Bewegungen unter den Oraons, welche größtenteils auf hinduistische oder christliche Beeinflussung zurückzuführen sind.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Schebesta Paul. *Among the Forest Dwarfs of Malaya.* Translated by ARTUR CHAMBERS. 288 pp. With 142 illustrations from original photographs and sketches by the author and a map. London, HUTCHINSON & Co. Price 21/- net.

Die vorliegende englische Ausgabe des Berichtes P. SCHEBESTA's über seine Forschungen unter den Semang auf Malakka hilft einem Bedürfnisse ab, das als solches schon von C. O. BLAGDEN anläßlich der Besprechung des deutschen Originals im „Man" gekennzeichnet wurde. Das ebenso unterhaltende wie wissenschaftlich bedeutsame Werk wird sicher auch in der Englisch sprechenden Welt mit Interesse aufgenommen werden und auch über die Fachkreise hinaus seine Leser finden. Eine eingehende Würdigung erübrigt sich,

da die deutsche Ausgabe im „Anthropos", XXII (S. 674—676), von P. W. Koppers bereits ausführlich besprochen wurde. Mit der Übersetzung, die von Artur Chambers mit Geschick besorgt wurde, ist die Möglichkeit gegeben, daß das Buch auch in Malakka selbst gelesen wird und dort vielleicht unter Beamten und Missionaren manche Anregung zu neuen Untersuchungen gibt.

Die prächtige Ausstattung des Werkes steht hinter der der deutschen Ausgabe nicht zurück und macht dem Verlage alle Ehre.

Christoph Fürer-Haimendorf — Wien.

Filchner W. *Om mani padme hum.* (Meine China- und Tibetexpedition 1925—1928.) F. A. Brockhaus, Leipzig 1929.

Die dreijährige Forschungsreise W. Filchner's brachte für die Geographie Asiens ungeahnte Förderung. Bisher klaffte zwischen den drei großen Triangulationsnetzen, dem europäischen-westasiatischen, dem chinesischen und indischen eine große Kluft. In restloser unermüdlicher Arbeit hat der mutige Forscher diese drei Felder durch seine erdmagnetischen Messungen miteinander verknüpft. Wieviel Schweiß und Blut dies gekostet, wieviel Sorgen und Enttäuschungen, zeigt jedes Kapitel des fesselnden Buches. Von Pischpek und Wjernyi — Anschluß an das europäische-asiatische Netz — legte W. Filchner über Kulscha—Tihwa—Hami—Anhsi—Ping-fan—Simiig-fu—Lussar den Anschluß an das chinesische Netz. Von hier aus schuf er auf seiner ostwestlichen Route durch Tibet bis Leh in Kaschnir den Anschluß an Indien. Auf dieser gewaltigen Strecke legte er in Abständen von 50 *km* etwa 160 magnetische Stationen an. Unter den größten Strapazen und Anstrengungen, oft bei eisiger Kälte und schneidendem Wind, mit blutigen, vereiterten Fingern, führte Filchner die exakten und sorgfältigen Messungen durch. Trotzdem fand er noch Zeit für religionswissenschaftliche, ethnologische und kulturpolitische Beobachtungen. Sehr interessiert die Feststellung pygmäenartiger Bewohner in Tibet (vgl. Abb. S. 177: Tibeter aus Namru). Die ethnologischen und anthropologischen Verhältnisse Tibets und des angrenzenden Chinas sind noch allzu wenig geklärt. Die allgemeine Behauptung, Tibet sei eine Hochburg des Mutterrechtes, ist *cum grano salis* zu nehmen. Die nordöstlichen Stämme Tibets sind auf jeden Fall Nomaden und rein vaterrechtlich, monogamistisch orientiert. Das Mutterrecht scheint in den Indien benachbarten Teilen vorzuherrschen. Eine gründliche systematische religionswissenschaftliche, ethnologische und anthropologische Erforschung Tibets und Südchinas wäre dringend nötig. Sie könnte in manches bisher ungeklärte Problem Licht bringen. Auch in dieser Hinsicht sind Filchner's Forschungsergebnisse freudig zu begrüßen. Dankbar erkennt er die Unterstützung der Missionare an, die ihm allenthalben zuteil wurde.

P. M. Hermanns, S. V. D., Kansu (China).

Jenness D. *Comparative Vocabulary of the Western Eskimo Dialects.* (Report of the Canadian Arctic Expedition 1913—1918. Vol. XV, part A.) Ottawa 1928. 134 pp. 25×16½ *cm.*

Our knowledge of the Eskimo language is rather old, the first short vocabularies gathered by Frobisher and Davis dating as far back as the 16th century. About two hundred years later Poul Egede published the first Eskimo dictionary, based on his intimate knowledge of the West Greenland dialects which he had learned to speak himself as a child. Since then several Greenland dictionaries have appeared; the Moravian missionaries have also compiled a dictionary of the Labrador dialect, and the Fathers Petitot and Francis Barnum have published valuable linguistic material from the Mackenzie delta and South Alaska respectively.

The foundation of a scientifical investigation of Eskimo phonetics was created by Thalbitzer's studies of the West Greeenland dialects 1900—1901, followed up by his detailed researches concerning the language of the East Greenland natives, and the investigations of the Canadian Arctic Expedition 1913—1918 and the Danish Fifth Thule Expe-

dition 1921—1924 have now enabled us to trace the principal phonetic lines in the dialects of the Central and Western Eskimos.

The present work deals in an excellent way with the dialects of Coronation Gulf, Mackenzie, Alaska north of Kuskokwim, and East Cape (Siberia), the bulk of the material being gathered by Mr. JENNESS on the above-mentioned Canadian government expedition, but supplemented in later years during repeated contact with Alaskan natives. The vocabulary comprises a very considerable amount of linguistic material which for the greater part, especially as far as Coronation Gulf is concerned, is entirely new to science. The words are arranged alphabetically. This is a great advantage, of course, when the different stems are known beforehand; it may, however, also entail certain drawbacks, and the more because the South Alaskan dialects deviate very much from the rest. The common Eskimo stem *nanoq,* Polar bear, is, for instance, replaced by an entirly different word, *agalunaq.* In this and similar cases it would have been convenient for the reader, if there had been a reference to the other stem in question.

As it is the intention of the author to follow up the vocabulary with two other papers, one discussing the phonetic changes, the other outlining the grammar of the language as spoken by Point Barrow, he has refrained from drawing extensive conclusions. One fact, and a very important one, is, however, pointed out, viz. the occurrence of a strongly aspirated *k* and *t* in the Nunivak dialect. This is put down as due to Indian (i. e. Athapaskan) influence, similar sounds being characteristic of Athapaskan languages as far east as Hudson Bay.

I should like to call attention to two other facts that may possibly prove to be of some importance to the discussion of Eskimo phonetics. It is stated regarding the *r* at Cape Prince of Wales that "it often had a strong sibilant timbre, as though combined with *z* or *j*". Although it does not appear from the rather short vocabulary I had myself the good opportunity of gathering among the Central Eskimos I have, at rare occasions, heard a similar pronunciation among the Netsilik tribes. There is another peculiar sound, written *ƛ* by JENNESS, which "is apparently a stopped consonant, sounding very much like *dl* or *tl*... It is quite different from the voiceless *l*... but is often very difficult to distinguish from ordinary *l*". I imagine that this consonant must be identical with a peculiar sound, rather common at Hudson Bay, and in my vocabulary expressed by ^{dl}, and sometimes by *l.*

The author complains of the difficulties that always appear when anybody who is not very well trained in phonetics makes an attempt like the one in question. As is evident from the preceding remarks I fully agree with this view. The more admirable is the result of his endeavours which have contributed essentially to our knowledge of the language of the Polar North.

Dr. KAJ BIRKET-SMITH — Copenhagen.

Tucker A. N. *Suggestions for the spelling of the Transvaal Sesuto.* International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum VII.

Der Autor bringt neue Vorschläge für eine einheitliche Schreibweise des Transvaal Sesuto. Die vielen Dialekte des Sesuto bilden für diese Vereinheitlichung eine große Schwierigkeit. Das Sekukuni wird zwar von den Bapedi als das reinste Sepedi angesehen; in diesem Dialekt existiert aber noch wenig Literatur. Dazu kommt ein anderes Hindernis. Was bisher im Sepedi geschrieben worden ist, ist im Prinzip in zwei verschiedenen Schreibweisen niedergelegt: im Alphabet des Sesuto und in dem des Sechuana. Schon das gab Verwirrung. Diese wurde noch durch die Tatsache vermehrt, daß es im Sepedi Laute gibt, die weder im Sesuto noch im Sechuana existieren, wofür man also neue Zeichen erfinden mußte. Das tat dann ein jeder Praktiker nach eigenem Gutdünken und führte das neue Zeichen in seinen Schulen ein. Die wissenschaftlichen Bearbeiter des Sesuto (ENDEMANN und MEINHOF) adoptierten wieder andere Zeichen, die untereinander verschieden waren. So entstand eine buntgemischte Schreibweise, im ganzen acht verschiedene Arten. Der Autor unterzieht sie alle einer Kritik und schlägt dann eine einheitliche Schreibweise vor mit neun neuen Zeichen.

P. M. SCHULIEN, S. V. D., Rom.

Sven Hedin. *Auf großer Fahrt.* Meine Expedition mit Schweden, Deutschen und Chinesen durch die Wüste Gobi. 1927—1928. 338 SS. Leipzig 1929. F. A. Brockhaus.

Das Werk des großen Hedin, der nach Jahren wieder, und wie er selbst sagt, auf der größten Forschungsreise seines Lebens, im Herzen von Asien weilt, berichtet uns vom ersten Abschnitt der Expedition, den Hedin auf Drängen seiner Freunde schon jetzt für die breitere Öffentlichkeit zugänglich machte. Die Reise, die, wie schon der Titel des Buches verrät, mit einem großen Stabe von Gelehrten, vorwiegend Schweden, Deutschen und Chinesen unternommen wurde, hatte sich wohl mehr die Lösung geographischer, hydrographischer und meteorologischer Probleme zur Aufgabe gemacht. Der Ethnologe wird in Hedin's Reisebericht leider nicht viel antreffen. Obwohl die Anlage einer ethnographischen Sammlung beabsichtigt war, fehlte dann doch die nötige finanzielle Unterstützung, was besonders zu bedauern ist, weil die gegenwärtigen politischen und sozialen Umwälzungen in Zentralasien daran sind, Innerasien völlig umzuwandeln, und es höchst an der Zeit wäre, die Kulturgegenstände der Völker zu sammeln und aufzubewahren, bevor die neue Zeit sie entgültig vom Boden ihrer Heimat verschwinden läßt. Es war Aufgabe der Expedition, die Gobi zu durchqueren, und der Reisebericht unterrichtet über den Weg von Paoto durch Alaschan, das Gebiet der Torgoten in die große Gobi, dann weiter in die Mongolei nach Hami, von da durch die Wohnplätze der Dunganen bis Urumtschi, der Endstation der ersten Etappe der Reise. Interessant und ansprechend, wie ein Tagebuch, liest sich Hedin's Buch und man merkt es den Zeilen an, welches Glück und welche innere Befriedigung den Verfasser beseelte, als er sich an der Spitze einer so großen Karawane in seinem Lebenselement, in Asiens weiten Wüsten sah. Was über Sin-kiang und seinen gewaltigen Gouverneur Maschall Yang Tseng Hsin gesagt ist, entrollt so recht den Zug der neuen Zeit, der auch über das innerste Asien hereingebrochen ist. Nach den neuesten Nachrichten ist ja dieser tatkräftige Herrscher das Opfer eines Mordanschlages geworden.

Die feine, oft humorvolle, oft ergreifend poetische Darstellung macht das Buch zu einer genußreichen Lektüre. Ein reiches Bildermaterial, tadellos in technischer Hinsicht, ist dem Buche beigegeben.

Dr. F. Witek — Mödling.

Wendel Adolf, Dr. theol. *Das Opfer in der altisraelitischen Religion.* Leipzig 1927. Eduard Pfeiffer. 238 SS. Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Herausgegeben von Prof. Dr. Hans Haas. II. Reihe, Heft 5.

Nach dem Vorwort hat diese Arbeit ungefähr in der vorliegenden Gestalt der Heidelberger Theologischen Fakultät als Dissertation vorgelegen. Verfasser approbiert Bernhard Stade's Ansicht, die dieser im ersten Bande seines Werkes: „Biblische Theologie des Alten Testaments", niederlegt. Unter Zuhilfenahme der vergleichenden Religionswissenschaft und der Archäologie geht er über die Feststellungen Stade's hinaus. Unter Opfer versteht er „jede Hingabe von Gegenständen oder Lebewesen sowie den Verzicht auf solche zugunsten des Gottes". „Altisraelitisch" gilt für die Zeit von etwa 900 bis 600 v. Chr., wobei sehr häufig in die vorgeschichtliche Zeit Israels zurückkonstruiert wird.

Nach der Einleitung wird unter dem Titel: „Reste aus dem Animismus und Dämonenglauben", auf etwa 18 Seiten gehandelt über die Beschneidung, erste Baumfrucht, Totenopfer, eherne Schlange, Bocksgeister, Bauopfer. In dem Hauptteile des Werkes wird ein eingehender und gründlicher Versuch unternommen, die verschiedenen Opfermotive herauszuarbeiten, welche den altisraelitischen Opfern zugrunde lagen. Diese Motive können natürlich bei der gleichen Opfermaterie sehr verschieden sein, auch ist sich der Verfasser bei der naturgemäß schweren Aufgabe bewußt, daß sich nicht immer wirkliche konkrete

Motive herausstellen lassen, zumal in der Wirklichkeit die Opfer auch durch andere Grundlagen als durch „Motive" bedingt sind. Immerhin sollen wenigstens bestimmte Wurzelmotive festgestellt werden. Als solche Motive, bei denen Jahwe immer als Terminus des Opfers gilt, werden aufgestellt: Nahrung, Versöhnung, Gemeinschaft, Vergegenwärtigung, Vernichtung für Jahwe, Geschenk, Erquickung — hiebei wird an Salbung und Weihrauch gedacht — Askese, Leistung. Es folgt noch eine kurze Darstellung über Opfer an fremde Gottheiten und am Ende ein Rückblick. Besonderen Dank verdienen das Literaturverzeichnis sowie das übersichtliche Register der Namen und Sachen.

Als Theologe teilt Wendel den Standpunkt der sogenannten liberal-protestantischen Theologie. Die Entwicklung des israelitischen Jahweglaubens aus Animismus und Dämonismus scheint bei ihm vorgefaßte Meinung zu sein, zumal die diesbezüglichen Beweise durchaus nicht als durchschlagend angesehen werden können. So kann ein gesetzliches Verbot doch nicht ohne weiteres als Beweis dafür angesehen werden, daß der verbotene religiöse Brauch für die Volksreligion ein Durchgangsstadium gewesen sei, wie dies für Israel bezüglich der Totenspeisung aus Deut. 26, 14 geschlossen zu werden scheint (S. 34). Verbote können doch mancherlei andere Veranlassung haben. Insbesondere können auch Parallelerscheinungen in anderen Religionen bei der ausgeprägten Sonderstellung des israelitischen Monotheismus nicht von selber einen tragfähigen Schluß erlauben auf die religiöse Geschichte und Vorgeschichte Israels. Der unvoreingenommene Historiker muß doch mehr auf in sich begründete Tatsachen schauen und in Ermangelung dieser in seinen Schlüssen zurückhaltend sein. Dabei sei es anerkennend zugestanden, daß Verfasser sehr oft auch über Vermutungen nicht hinausgeht, wo er selber den unsicheren Boden fühlt. Grundlos wird z. B. auch auf S. 170 angenommen, daß der Ausgangspunkt für die Erstlingsopfer aus Herdenwurf und Ernte der Dämonenglaube, für das Früchte-Erstlingsopfer gar der Animismus gewesen sei. Die kulturhistorische Forschung hat zur Genüge dargetan, daß das Primitialopfer durchaus vor allen animistischen Einflüssen bestand. Verfasser bestreitet das zwar nicht, lehnt aber für Israel diese vom Animismus und Dämonismus freie Vorstufe ab, „auf der von Jagdtieren die ersten Beutestücke dargebracht worden seien, weil sie als unvollwertig nicht zum Opfer verwandt wurden". Es mag nun um die religiöse Vorgeschichte Israels stehen wie auch immer, dies durfte aber schon deshalb nicht geschrieben werden, weil gerade beim reinen Primitialopfer nicht an erster Stelle auf den Wert der Gabe geschaut wird, sondern auf die in ihm geborgene Opferidee; das Material der Gabe konnte also leicht einen Wechsel erfahren. Der Opferbegriff ist, wie eingangs angegeben, möglichst weit gefaßt; dennoch scheint es auch noch über diesen Begriff hinauszugehen, wenn S. 65 ff. die Hinrichtung der Frevler in Israel als Opfer gedeutet wird. Zunächst liegt kein äußerer Anhaltspunkt vor, die Tötung als Opfer aufzufassen, und wenn Jahwe durch die Tötung besänftigt scheint, dann ist diese Besänftigung dadurch hinreichend motiviert, daß der Gerechtigkeit in seinen Augen Genüge geleistet ist. Desgleichen geht Verfasser zu weit, indem er das Fasten in Israel so allgemein als Opfer hinstellt. Auch unter Christen hat das Fasten religiöse Bedeutung, man bezweckt auch häufig damit, etwas von Gott zu erlangen, ohne aber irgendwie an ein Opfer zu denken in dem Sinne, daß man „zugunsten" Gottes auf etwas verzichte. Man will nur durch die Bußübung auf Gott einwirken, wie sonst durch andere gute Werke. Auch ist es verfehlt, das Fasten auf der ältesten Vorstufe als eine „Art Selbsttabuierung" hinzustellen. Fasten kann auf den primitivsten Stufen religiösen Charakter haben, und hat dies z. B. auf Feuerland bei den Yamana, bevor irgendwelche tabuistische Einflüsse zu verzeichnen sind. Unter anderen Unrichtigkeiten oder ungenügend bewiesenen Behauptungen sei nur noch hingewiesen auf die Unkorrektheit im Verweisen auf katholische Gebräuche, die Verfasser offenbar nicht hinreichend kennt. So steht leider auf S. 218, daß die katholische Messe als Grundzug die Willensbeeinflussung Gottes zugunsten des Menschen aufweise. Jedes katholisch-dogmatische Handbuch würde Verfasser darüber belehrt haben, daß der eigentliche Grundzug des Meßopfers der *finis latreuticus* ist, daß es also zunächst rein dem Lobe Gottes dient; der *finis sacramentalis* kommt als ganz sekundärer Zweck hinzu.

Die Arbeit bleibt wertvoll, da sie manches Material und manchen Hinweis bietet,

der für die Opferforschung von Bedeutung ist. Eingehendere religionsvergleichende Studien nach kulturhistorischer Methode würden der Arbeit ein objektiveres und zurückhaltenderes Gepräge verliehen haben.

P. Gr. Kappenberg — St. Gabriel-Mödling bei Wien.

Reko, Prof. Viktor A. *Die Sprachen der Eingebornen Mexikos.* Eine erste Einführung in das Studium der mexikanischen Sprachwissenschaft. 59 SS. Klein Oktav. Paul Gehly-Verlag, Köln a. Rh. 1927.

In dem vorliegenden Büchlein gibt der Verfasser einen Überblick über die einheimischen Sprachen Mexikos nebst einer ersten Einführung in das Studium derselben. Durch das Büchlein sollen weitere Kreise auf ein Gebiet aufmerksam gemacht werden, das bisher sehr stiefmütterlich behandelt wurde und auf dem noch viel Arbeit geleistet werden könnte und neue Mitarbeiter auf diesem in mancher Hinsicht noch als Neuland anzusehenden Wissensgebiete angeworben werden. Mit Recht macht Reko darauf aufmerksam, daß die einheimischen Sprachen Mexikos in wenigen Jahren nacheinander verschwinden werden, wenn nicht rasch zugegriffen wird. Das Büchlein gibt einen guten Überblick über die Hauptperioden der mexikanischen Philologie, ihre Entwicklung und die für den Anfänger notwendigen Vorkenntnisse. Der Verfasser unterscheidet in der Entwicklung der mexikanischen Sprachwissenschaft drei Perioden. Die erste Periode ist die der praktischen Erlernung der einheimischen Sprachen zur Erleichterung des katholischen Unterrichts und der Seelsorge. Dieser unmittelbar nach der Eroberung einsetzenden Zeit verdanken wir die schriftliche Fixierung einer Reihe von Eingebornensprachen durch katholische Missionare. Trotz mancher Mängel in der Art der Aufzeichnung, dem Mangel an einer einheitlichen Orthographie, dem Fehlen jeder Aussprachebezeichnung und dem Fehlen der Betonungszeichen, der vielfachen Beschränkung der Aufzeichnung des Wortschatzes auf kirchliche Gegenstände und Handlungen sowie dem sprachfremden Aufbau der Grammatiken nach dem Muster der lateinischen Grammatik verdanken wir den alten Bekehrern den Umstand, daß viele unterdessen schon ausgestorbene Sprachen der Vergessenheit entrissen und ihre Kenntnis so für die Nachwelt gerettet wurde. Es wäre ungerecht, nur daran zu erinnern, was fanatischer Glaubenseifer in der Zeit der Conquista an wertvollem Kulturgute zerstört hat, ohne auch die positive Seite zu betonen. Der Verfasser erkennt denn auch dankbar an, wieviel wir den ersten katholischen Missionaren jener Zeit verdanken. In der zweiten Periode der mexikanischen Philologie verzeichnet der Verfasser ein rasches Fortschreiten der Hispanisierung, die durch die Vielsprachigkeit, welche der Christianisierung große Hindernisse entgegensetzte, mächtig begünstigt wurde. Mit dem Fortschreiten der Christianisierung und Hispanisierung verlor sich das Interesse an der Erlernung der vielen einheimischen Sprachen Mexikos mehr und mehr. Erst seit 1850 beschäftigte man sich wieder mit ihnen. Die dritte Periode der mexikanischen Philologie wurde durch das grundlegende Werk: Cuadro descriptivo y comperativo de las lenguas de Mexico von Francisco Pimentel eingeleitet, das 1862 im Drucke erschien und bereits zwölf einheimische Sprachen Mexikos behandelt. Das genannte Werk ist im Jahre 1874 in zweiter Auflage erschienen, worin nicht weniger als 106 Sprachen der indianischen Bevölkerung Mexikos und ein Versuch ihrer Klassifizierung geboten wird. Im Jahre 1864 erschien das mit bewundernswertem Fleiße, unter großen finanziellen Opfern und körperlichen Entbehrungen zustande gekommene Werk von Manuel Orozco y Berra, einem kleinen Rechtsanwalte: Geografia de las lenguas y carta etnografica de Mexico. Dieses Werk ist der erste Versuch, die gesamte Sprachenwelt Mexikos zu ordnen und zu klassifizieren. Welch ungeheure Arbeit damit geleistet wurde, erhellt schon aus der großen Zahl von Sprachen, die in diesem Werke behandelt werden. Es sind nicht weniger als elf Sprachfamilien und außerdem sechzehn selbständige Sprachen der Bundesrepublik Mexiko behandelt. Reko gibt ein alphabetisches Verzeichnis der Namen dieser Sprachen.

Zum Schlusse gibt der Verfasser praktische Winke für das Selbststudium der

Sprachen Mexikos mit einigen allgemeinen Hinweisen auf die wissenschaftliche Tätigkeit in verschiedenen Kulturzentren, über die Forscherarbeit am lebendigen Objekte, die Möglichkeit wissenschaftlicher Heimarbeit und schließt ein Verzeichnis der Bibliotheken, Museen und wissenschaftlichen Gesellschaften in der Republik Mexiko an. In dem Abschnitte über die wichtigste Literatur wären vor allem noch einige deutsche Werke anzuführen gewesen, so z. B. Walter Lehmann, Ergebnisse und Aufgaben der mexikanistischen Forschung, Braunschweig 1907, und Walter Lehmann's großes zweibändiges Werk über Zentralamerika, seine Sprachen und deren Beziehungen zu Südamerika und Mexiko, erschienen bei Dietrich Reimer, Berlin 1920.

Univ.-Doz. Dr. Fritz Röck — Wien.

Ohm Th., O. S. B. *Kulturen, Religionen und Missionen in Japan.* Dr. Benno Filser-Verlag. Augsburg 1929. 216 SS.

Ein Buch eigener Art über Japan. Eigenartig wie wenige. Der Verfasser steht nicht hinter dem Buch, sagt nicht seine Meinung, sondern referiert meistens, stellt sich neben das Buch, dessen Inhalt mit wahrem Bienenfleiß zusammengetragen und mit großer Sorgfalt geordnet ist.

Und deswegen ist das Buch ein gutes Buch über Japan geworden. Nicht etwa daß es nur Gutes über Japan berichten würde, sondern weil es sich Mühe gibt, an der Hand reichen Materials die Wahrheit zu sagen. Die Wahrheit, wie sie ist, und nicht, wie sie manche träumen oder wünschen.

Die Vielseitigkeit des Buches, welches eine religions- und missionskundliche Studie sein will, ist es, die einen japanischen Missionar zur Gegenäußerung anregt. Nicht zum Widerspruch, als vielmehr um zu ergänzen und zu begrenzen, und hie und da wohl auch einen Schlüssel zu bieten. Und so sind meine Äußerungen über dieses gute, vielleicht das beste Buch über Japan aus neuerer Zeit in dieser Richtung zu nehmen und zu verstehen.

Japan. — Verfasser leitet den Namen, wie viele andere, von *Jipên-kuo,* dem *Cipangu* des Marco Polo, ab. Ob das stimmt?

Nihon, besser *Nippon,* wie die Geldscheine der japanischen Bank es ausweisen, Sonnenursprungsland: klingt das nicht allzu schön, als daß es Wahrheit sein könnte? — Als die Chinesen das Land *Nippon,* das Land im „Osten" (Österreich) benannten, dachten sie gar nicht an *Amateratsu,* die heutige Sonnengöttin, welche damals noch nicht die überragende Stellung von heute hatte. Die Poesie um dieses Wort haben erst spätere Geschlechter geschaffen, und mit Japan hat *Nippon* nichts zu tun.

Ich bin den Verballhornungen des *Cipangu* von Marco Polo nachgegangen: *Zipangu, Zipango, Chipangu, Sypangu, Cipingu, Cimpangu, Zipangri, Cyampagu, Sapangu...* Von keinem dieser Worte führt eine Brücke zu Japan. Diese Brücke ist später vom grünen Tisch der „grauen" Theorie geschlagen worden. Das Wort Japan ist aber historisch entstanden. Und wie?

Japan ist von portugiesischen Kaufleuten, die keine Literaten waren, mit Hilfe südchinesischer Piraten entdeckt worden. Die Südchinesen jener Zeit nannten aber das Land *Papan,* vielleicht erweicht auch *Bapan* und *Hapan.* Von da führt eine Brücke zu *Japan.* Was bedeutete aber *Papan?* — *Papan* bedeute *Hachiman,* welches die japanischen Piraten auf den Fahnen ihrer Schiffe führten. Es war der Name des damaligen japanischen Kriegsgottes, war der alte japanische Name *Yawata.* — Eine historisch-psychologische Betrachtungsweise führt dazu, daß *Japan* von dem altjapanischen *Yawata,* dem chinesischen *Hachiman* (zur Zeit der Entdeckung *Papan*) abgeleitet ist.

Kulturen Japans. — Es ist schade, daß der Verfasser nur Theologe und nicht auch Ethnologe ist, Ethnologe, der mit der ethnologischen Forschung Schritt hält. Sonst hätte er uns ganz andere Dinge über Kulturen Japans zu berichten gehabt. Er hätte uns von einer mutterrechtlichen Kultur in Japan erzählt und von einer vaterrechtlichen nichts verschwiegen, hätte uns von einer Vermischung der beiden unterrichtet und von der Vermischung dieser drei Kulturen mit der Izumo-Kultur ein großartiges Bild

entworfen. Und dann hätte er in all dieses die chinesische Kultur einbrechen lassen und uns in einem gewaltigen Gemälde die Schicksalsverbundenheit von Kultur und Religion gezeigt.

Japaner. — Verfasser sucht die Japaner zu charakterisieren, was eine Notwendigkeit ist, wenn Japans Kulturen, Religionen und Missionen verstanden werden sollen. Eine Charakteristik Japans und des Japaners ist der Schlüssel. Ist die Charakteristik gut, so hat man damit einen „passe-partout". Ist die Charakteristik weniger gut, dann mag sie ja manches erklären, im großen und ganzen bleibt das Buch doch schließlich ein „Buch mit sieben Siegeln". — Ob Insularismus wirklich der Schlüssel zu Japan und seiner Seele ist?

Mir persönlich hat immer am besten die Formel gefallen, welche Arthur Lloyd in „The Far East", 1897, Nr. 6, auf S. 251, an eine Beschreibung des japanischen Charakters von Tsuboishi anknüpfend und resumierend gibt: „Japan is at once an old and a young man." Prägen wir die Formel noch kürzer und allgemeiner: „Japan ist jung und alt zugleich."

Das heutige Japan ist es wirklich. Jung in seiner einheitlichen Form des Volkstums auf der Grundlage des von China eingeführten „Buddhismus als Shin-jo-butsu". Alt in seiner eingebildeten Geschichte, die über 1000 Jahre älter sein soll.

Illustrationen zu diesem „jung und alt zugleich" begegnen in Japan einem überall auf den Straßen. Der Student in moderner Uniform und den Geta an den nackten Füßen. Die Hochzeitsfeier in der Jinja mit altem Gewande der Braut und Frack und weißer Weste des Bräutigams, mit alten Riten und europäischen Wortformeln. Tokyo in seinem ganzen Äußern ist jung und alt zugleich, japanisch-europäisch.

Und die Seele des Japaners, die in den Schulen gebildet wird, ist sie nicht auch jung und alt zugleich, ein trauriges Bild, einem harten Schicksal in die Arme geworfen?

Weitere Bilder Japans, das „jung und alt zugleich" ist, können wir uns sparen, da sie zu allgemein sind.

Aber man muß sich im Sehen geübt haben, muß Aufrichtigkeit sich und anderen gegenüber besitzen, muß überzeugt sein, daß nur die Wahrheit befreien kann, muß den Mut haben, der „nackten Wahrheit" ins Antlitz zu sehen, um sich von dem Glanz und Rausch und schäumendem Überschwang der „Jugend" in Japan nicht blenden zu lassen. Man muß aber auch hart genug in der „Schule des Lebens" hergenommen worden sein, muß auch auf den dunkelsten Seiten des „Buches dieses Lebens" gelesen haben, um an dem „Alter" in Japan nicht zu verzweifeln.

Japan ist jung und alt zugleich. Das ist sein Wesen und sein Schicksal, sein tragisches Schicksal. Und um diesem Schicksal zu entgehen, gibt es nur eines: die Erziehung Japans zu dem, was es nicht ist, zum „Mann mit Willen und Tat". Nur eine solche Erziehung überbrückt die Kluft, welche in der japanischen Seele klafft.

Diese Erziehung kann aber das „japanische Christentum" (amerikanischer Protestantismus) nicht geben. Das kann nur eine Erziehung mit dem Ziel: „donec occurant in virum perfectum, in aetatem plenitudinis Christi." Nur eine religiöse Erziehung um den Mittelpunkt des eucharistischen Heilandes kann Japan retten. Nur sie ist die Quelle jener Kraft, welche Japan mangelt. Alles andere ist Ersatz, ist Palliativ, ist quid pro quo. Das gilt für alle Gebiete in Japan.

Politik übergehe ich, weil sie für den in Japan weilenden Missionar Glatteis ist, auf dem er unfehlbar stürzt. Für sich aber muß er das Glatteis doch beobachten und studieren.

Zum sittlich-sozialen Leben muß sich aber wohl auch der Missionar äußern. Das ist ja seine Domäne. Bevor er aber darüber spricht, soll er es vor seinem Herrn und Gott überlegen.

Was das sittlich-soziale Leben in Japan angeht, so muß man wohl sagen, daß es nicht gut damit steht, nicht gut sowohl oben wie auch unten. Ein Blick in die Tagespresse zeigt es zur Genüge. Die Jugend hält Schein für Sein, und das Alter hat die

Kraft des Widerstandes nicht mehr, sagt: *Shikats ga nai!* (da ist nichts daran zu machen) und läßt es beim Alten, indes andere glauben, daß man im neuen Fahrwasser segelt.

„Die christliche Mission hat weithin klärend und reinigend auf die ethischen Anschauungen der Japaner gewirkt. Die Sittenzustände haben sich unter seinem unmittelbaren oder mittelbaren Einflusse teilweise gebessert." — Diesem Werturteil auf S. 31 des Buches, dem wohl manche in Japan zustimmen werden, kann ich leider nicht zustimmen. Ich bin erst über acht Jahre in Japan, aber es sind die letzten acht Jahre, und für diese tritt das Urteil auf keinen Fall in Kraft. Vor acht Jahren war Japan sittlich besser.

Christentum. — Diese Münze in Japan ist leider eine sehr abgegriffene Scheidemünze geworden. Schaust du nach Bild und Umschrift, so kannst du sie kaum erkennen. In 58 oder mehr Ausgaben ist sie gang und gäbe. Ihr verwischtes Bild ist meistens nur „Christ", nicht Christus. Und die unlesbare, aber um so mehr zu hörende Umschrift: „Keinen Sake trinken! Keinen Tabak rauchen!" Oder auch „Kinogehen ist Sünde!" Hie und da gar: „Kultur, Zivilisation!" Ja sogar: „Ärzte sind nur für Heiden!" Und noch kuriosere Umschriften habe ich gehört. In dieser Richtung segelt das japanische Christentum zu wenigstens 50 Prozent.

Was noch übrig bleibt, ist nicht viel besser, bleibt es doch immer Christentum statt „Christus"tum. — Das Evangelium kennen, es verstehen, es befolgen, das sind drei ganz verschiedene Dinge.

Man gestatte mir, hier gleich im Anschluß eine Frage zu berühren, die auch im Buche behandelt wird, und auch sonst oft kommentiert wird, die Frage der Anpassung der Missionsmethode an die heidnische Umwelt. Die Frage soll nicht in extenso behandelt, sondern nur in wenigen Punkten glossiert werden.

Kirchenbau. — Ist die japanische Tera (buddhistischer Tempel) oder Jinja (shintoistischer Schrein) zur katholischen Kirche ausbaufähig? Diese Frage ist bejaht worden. Nur pekuniäre Schwierigkeiten sind erhoben worden. Ich stelle die Frage: „Darf es in Japan pekuniäre Schwierigkeiten in der Kirchenbaufrage geben, wo man doch Tausende und aber Tausende für Schulen übrig hat. Geht das Haus Gottes nicht vor den Schulen?"

Bleibt die Frage, ob Tera oder Jinja wirklich zu einer katholischen Kirche ausbaufähig sind. Um sich diese Frage zu beantworten, muß zuerst die Frage beantwortet werden, was denn eine katholische Kirche sein soll. — Ein Versammlungslokal, ein Haus des Gebetes oder ein sakraler Raum, wirklich ein Gotteshaus? Ist die Kirche für die beiden erstgenannten Zwecke oder wenigstens hauptsächlich für diese da, dann ist eine Tera oder Jinja sowie auch das japanische Haus zur Kirche, zur katholischen Kirche ausbaufähig. Soll aber die Kirche in erster Linie ein sakraler Raum, ein Haus Gottes sein, dann ist es nicht gut möglich.

Als ich nach Japan kam, fühlte ich mich von jeder japanischen Tera angezogen. Ich konnte an keiner Tera vorbeigehen, ohne sie zu besuchen, ohne mich am Eingang hinzusetzen und zu betrachten, oder besser, vor mich hinzustarren. Damals wußte ich nicht warum. Heute weiß ich es. Die Tera ist raum- und zeit- und gottlos. Ich habe mich in einer Tera nie zum Gebete angeregt gefühlt. Die Tera ist raumlos. Ihr gewaltiges Dach ruht auf Säulen, die Wände können entfernt werden, sind auch im Sommer vielfach nicht da, oder wenigstens teilweise nicht da. Die Tera ist zeitlos. Auf ihrem Altar hockt der Hotoke, ein Wesen von jenseits der tragischen Verknüpfung von Ursache und Wirkung dieser Zeit. Sie ist auch gottlos, ohne Gott, denn der Hotoke ist kein Gott, auch wenn er von manchen diesen Namen erhält. Sein Wesen ist ein anderes. Diese ihre Aufgabe, raum-, zeit- und gottlos zu sein, erfüllt eine japanische Tera vollständig.

Ein Bild des Buches nach S. 128 zeigt eine japanische Tera aus Konkret in Niigata. Als ich eintrat, als ich von allen Seiten schwer quadratisch und gar kubisch angewuchtet wurde, fühlte ich mich fremd in dieser Tera in Japan. Ich weiß nicht, ob andere auch diesen Eindruck haben. Nach meinem Gefühl kann man keine Kirche im buddhistischen Stil und keine Tera im katholischen Stil bauen. Von der Jinja ist das

gleiche zu sagen. Sie ist doch etwas zu einfach und zu pauvre, um als Haus Gottes dienen zu können. Sie mag ja für „Geister" genügen, die auf eine ganz kurze Zeit herabgerufen werden, um dann wieder verabschiedet zu werden. Für eine ständige Wohnung des Heilandes im Tabernakel ist die Jinja in ihrem Stil ungeeignet. Vielleicht für die orthodoxen Kirchen mit dem Ikonostas, wo dann aber das Presbyterium von den Aufenthaltsort der Gläubigen ganz getrennt ist. Für einen Katholiken würde dann der Heiland doch wohl nicht „unter uns" wohnen.

Es bleibt wohl für Japan nichts anderes übrig, als einen fertigen Kirchenstil nach Japan herüberzunehmen. Die große Frage ist nur, welchen? Auf keinen Fall wohl den gotischen. Der paßt für südliche Gegenden und südlich geartete Seelen nicht.

Helle, lichte, freudige, ornamentierte, mit Statuen und Bildern geschmückte, in ihrem Stil wirklich tabernakelzentrische Kirchen wären nach meiner nicht maßgebenden Meinung für Japan nötig. Wenigstens möchte ich, der ich eine Kirche notwendig habe, eine solche bauen. Für mich ist der Bau einer katholischen Kirche in Japan eine theoretisch und praktisch brennende Frage, und ich wäre jedem dankbar, der mir dabei etwas hilft.

Weitere Anpassung an die heidnische Umwelt, besonders in der Anlehnung an die heidnische Gedankenwelt. Auch da möchte ich zuerst unterscheiden in eine wirklich autochthone und eine übernommene Gedankenwelt. Hat Japan eine autochthone Gedankenwelt? Ich habe nach wirklich japanischem Kulturgut in Japan gesucht und sehr wenig gefunden. Das übrige ist ein mehr oder weniger schnell erfaßtes, mehr oder weniger tief aufgefaßtes fremdes Religions- und Kulturgut. Das „junge" Japan hat nicht die Kraft, und das „alte" verzichtet darauf, eigene Kulturwerte zu schaffen. Der Nachahmung fehlt vielfach der Geist. Japan wirft im allgemeinen sehr gern das Alte weg, um Fremdes dafür einzutauschen. Fanatiker, welche das Gegenteil tun, gibt es auch.

Man nehme doch nur die Tatsache, daß Japan eigentlich keine „japanische" Sprache redet, trotzdem es eine hat. Japan redet ein Kauderwelsch von Japanisch, Chinesisch, Englisch, in der Medizin auch Deutsch, und hie und da noch andere Sprachen. Ein kleines Beispiel: für Löffel sagt man „spoon", wo man doch ganz gut „saji" oder noch besser japanisch „kanebira" sagen könnte. Der Japaner hat im allgemeinen keine große Achtung vor seiner eigenen Sprache. Auch im allgemeinen vor seiner (von China und Indien) entlehnten Gedankenwelt. Und darum ist die Frage gar nicht einmal so wichtig, wie sie auf den ersten Blick theoretisch scheint.

Natürlich muß ein Missionar die Gedankenwelt kennenzulernen versuchen, um an der richtigen Stelle und richtig den Hebel seiner Arbeit einzusetzten. Und da darf man nicht allzuviel mit Wahrheit, dem Ziel menschlichen Sinnens und Trachtens, operieren, wo dies nicht der Fall ist. Man darf nicht einen Ewigkeitsbegriff konstruieren mit der Hilfe von Zeit, wo ein Ewigkeitsbegriff außerhalb der Zeit existiert. Man tut nicht gut von Gerechtigkeit zu reden, wenigstens viel zu reden, wo doch das Ziel des Rechtes Frieden ist. Ostasiens Gedankenwelt ist einheitlicher als die griechische Grammatik und Philosophie, in deren breiten Strom wir Europäer schwimmen. Unser Ziel ist im Denken Wahrheit, im Leben Gerechtigkeit. Der Ostasiate will Ruhe, Frieden. Die Schönheit insofern, als sie den Frieden angenehmer gestaltet.

Ob sich bei dieser doch etwas großen Distanz der Denkweise ein Umgießen unseres Inhaltes in asiatische Formen empfiehlt, das mögen Theologen von Fach entscheiden. Und dann die andere Frage, auf die hier nur hingewiesen werden soll. Sollen diese Umgießerarbeit Asiaten oder Europäer oder beide vereint besorgen? Stürzt man sich da nicht bei jedem Modus in ein Meer von Verdächtigungen wegen Fälschungen des Glaubensinhaltes?

Für Japan hätten wir eine andere Möglichkeit. Graben wir doch die alte japanische (Yamato) Sprache aus! Folgen wir dem großen Beides Motoori Norinaga. Die japanische Sprache ist so schön, so klangvoll, so ausführlich, daß sie zur Rhetorik wie geschaffen ist. Sie ist eine Sprache, die zu Herzen geht. Aber niemand spricht sie. Nur japanische Gedichte macht man in ihr. Die Sprache eines Volkes ist zum Spielzeug des Volkes

geworden. Wäre es nicht ein großer Vorteil für die Missionierung Japans, wenn man das „Wort Gottes" in der Sprache der Poesie des Landes, statt in einem fremden Kauderwelsch verkünden würde.

Ein Hindernis ist die gebildete Schicht, die kein japanisch spricht. Das zweite Hindernis ist der Missionar selbst, der „japanisch" nicht kann. Das dritte Hindernis ist unsere Literatur, die möglichst gelehrt, statt volkstümlich geschrieben ist. Ein letztes Hindernis ist wohl, daß wir uns in die Missionierung der besseren Schichten verrannt, statt an die Straßen und Gassen und Zäune zu gehen ...

Doch, ich bin ganz vom Thema abgekommen, und doch ist da noch ein Punkt, zu dem sich die katholische Mission leider nicht äußert, die Frage der Abschaffung der Prostitution. Es ist damit nicht gedient, daß man glaubt, die Frage sei in unseren Moralbüchern gelöst. Darüber sei kein Wort mehr zu verlieren.

Weil nun aber diese Frage vom katholischen Japan noch nicht ventiliert wurde, wäre es von mir sehr unbescheiden, wenn ich darüber reden wollte.

Schulwesen. — Ist es wirklich wahr, daß Japan auf sein Schulwesen stolz sein kann? Ist es nicht vielleicht mehr wahr, daß es von seinem Schulwesen alles zu fürchten hat? Ja, daß es jetzt schon vieles, vielleicht gar alles fürchtet? Man bedenke nur, daß in einer Präfektur alle Obergymnasiasten und die oberen Klassen der Untergymnasiasten, welche außerhalb der Präfektur studierten, sowie alle höher Studierenden in ihrer Ferienzeit unter polizeilicher Aufsicht standen! Kann man auf ein Schulwesen, das solche Schüler zeitigt, stolz sein?

In allen Fragen des Schulwesens ließen sich die Japaner von Europäern beraten, haben sie in die Schule als Lehrer aufgenommen, aber jeglichen pädagogischen Einfluß geschickt unterbunden. Auch das japanische Schulwesen ist jung und alt zugleich, doziert auf konfuzianistischer Grundlage die modernsten Wissenschaften, Mathematik und Astronomie, und läßt die Sonnengöttin als die Ahnin des japanischen Kaiserhauses anbetend verehren.

Weitere Folge der wie Pilze aus der Erde nach einem warmen Regen aufgeschossenen Schulen: von den Mittelschulen, eine Art Untergymnasium, kommen etwa 20 Prozent auf den Obergymnasien an. Ein guter Prozentsatz kommt zwar noch auf anderen höheren Schulen an, aber ein nicht zu übersehender Prozentsatz wandert ins geistige Proletariat. Ähnlich verhält es sich mit den Abiturienten der Obergymnasien. Die staatlichen Universitäten haben einen numerus clausus. Diesem Mangel können die privaten Universitäten nicht vollends abhelfen. Und von den Hochschulabsolventen findet vielleicht ein Drittel eine entsprechende Anstellung.

Diese wenigen Angaben zeigen, daß das japanische Schulwesen sehr ungesund ist. Bedenkt man dazu, daß auf den höheren Schulen ein Augenmerk darauf gerichtet wird, ob der Schüler ein Nachkomme der Samurai ist, so taucht die Frage auf, ob die Schulen der Mission diesen Gefahren steuern oder sie vermehren. Das gilt von den Schulen aller Missionen. Im praktischen Leben werden sie den staatlichen Schulen nachgesetzt.

Über religiöse Veranlagung der Japaner ist schon viel geschrieben worden. Nirgends habe ich aber bis jetzt eine Angabe gefunden, ob bei diesen Urteilen auch der Aberglaube (gewissen Dingen eine geheime Kraft zuschreiben, die ihnen von Gott oder von der Natur nicht verliehen ist) als Religion genommen wird. Wenn dieses der Fall ist, dann kann man die Japaner sehr religiös nennen. Ist der Aberglaube ausgenommen, dann wäre ein vorsichtiges Urteil sehr am Platze.

Bevor man über Shinto spricht, sollte man eine wissenschaftliche Kritik seiner Quellen anstellen. Diese würde so manches weitere Urteil suspendieren.

Buddhismus. — Bei seiner Darstellung habe ich in dem Buche zweierlei, eines aber besonders schmerzlich vermißt. Zuerst eine Darstellung der vorbuddhistischen und der buddhistischen Kulturen. Dann aber, und ich als Missionar besonders schmerzlich: die Missionsweise des Buddhismus in Japan. Eine gründliche Darstellung der buddhistischen Missionierung Japans würde uns heute so manchen Wink geben.

Die katholische Mission. — Auch da fehlt ein liebevolles Eingehen auf die alten Missionsmethoden. Leider hat Herr Professor Dr. Hans Haas sein Buch nicht zu Ende geschrieben. Hat heute vielleicht keine Zeit dazu. Findet sich denn unter den Katholiken niemand, der sich mit der Sichtung der zugänglichen portugiesischen, spanischen und italienischen Quellen der Jesuiten, Franziskaner, Dominikaner und Augustiner abgeben und eine Geschichte der katholischen Mission in Japan schreiben könnte?

Auch die Missionsmethode des orthodoxen Missionars Nikolai ist nicht mit voller Klarheit und Schärfe ausgearbeitet worden. Und doch hätte dieser Mann uns so viel zu sagen.

Bushido nennt Verfasser sehr treffend „Religionsersatz". Nur hätte er noch hinzufügen können, daß er um 1900 von Herrn Inazo Nitobe erfunden wurde. Früher wußte man nichts davon. Kein Lexikon vor 1900 kennt das Wort, kein Werk vor 1900 weiß uns etwas von dem Inhalt zu melden. — Ich wäre jedem dankbar, der mir Bushido in der Form der Formulierung von Nitobe vor 1900 in irgendeiner Zeit ganz allgemein in Japan, wenigstens unter den Samurai, nachweisen kann. Nicht behaupten. Ich glaube aus der Verschiedenheit der Erziehungsweise der Samurai durch Hideyoshi (die Samurai der Südclane) und durch Ieyasu (jene des Nordens) sowie aus der Verschiedenartigkeit der 18 Samurai-Schulen in Japan geschichtlich nachweisen zu können, daß eine einheitliche Erziehung des japanischen Samurai eine Unmöglichkeit ist. Vieles, wie zum Beispiel die Achtung der Frau, ist dem Japaner fremd.

Aber der Christ Inazo Nitobe ist von seinem Christentum nicht befriedigt gewesen, und hat sich einen „Religionsersatz" geschaffen. Sehr viele Elemente sind rein europäisch.

Dem Aberglauben, der leider wissenschaftlich in Japan noch nicht erfaßt ist, widmet der Verfasser einige Worte am Schluß. Leider etwas wenig, aber woher sollte er es nehmen, wenn meines Wissens nur ein einziges kleines Werk in Italienisch darüber besteht, indes China Bände über dieses Thema aufweist.

Ich habe das Buch zu Ende gelesen. Schließe es und stelle es neben die „Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur" desselben Verfassers. Aber ich werde es immer wieder hervorziehen, nicht zum Aufschlagen und Lesen, sondern zum Nachschlagen und zum Studium. Denn „Kulturen, Religionen und Missionen in Japan" sind „Things Japanese" für den Japanmissionär und den Missionsfreund. In beider Hände sollte sich das Buch finden, das noch einen viel größeren Wert hätte, wenn ihm ein Sachregister beigefügt wäre. Aber was nicht ist, kann noch werden, wenn das Buch in zweiter Auflage erscheint, die ich ihm sobald als möglich wünsche.

Und da ich das Buch beiseite gelegt, singen und klingen die Saiten meines Herzens nach, welche die Lektüre des Buches angeschlagen. „Japan, jung und alt zugleich!" Japans und der japanischen Seele Wesen und Schicksal.

Und ich höre von mancher Seite Widerspruch. „Wie hätte es dann Japan in so kurzer Zeit so weit bringen können?"

Das ist eben das Traurige, daß man dieses glaubt. Man ist ungerecht gegen die stillen, selbstlosen Männer, welche im Hintergrunde an dem Aufstieg Japans gearbeitet haben, welche die Japaner in die Bedienung der vom Ausland eingeführten Maschine eingeführt. Und als die Japaner glaubten, alles begriffen zu haben, schickten sie ihre Lehrer unbedankt davon. Und wie die Maschine dann versagte, bestellte man einen anderen Mann aus dem Ausland, der die Maschine wieder in Gang brachte und unbedankt weggesandt wurde. Oder man kaufte eine neue Maschine.

Das alles gilt nicht nur wörtlich von allen Maschinen der vielen Fabriken Japans, sondern auch bildlich von der ganzen Staatsmaschinerie Japans in politischer und sozialer Hinsicht, die Ökonomie nicht zu vergessen. Die Jugend kann die schwere Arbeit noch nicht schaffen und das Alter verzichtet darauf.

Man verzeihe einem Missionar, wenn er auf Geld zu reden kommt. Wohl keiner weiß es besser, wie Geld zu allem nötig ist. Aber auch, wie der Wohlstandindex in enger Beziehung zur Mission und ihrem Erfolge steht. Großer Reichtum tut nicht allzu gut, aber auch die Armut nicht. — Wie steht es nun mit den Finanzen in Japan von heute?

Im Weltkrieg hatte sich Japan sehr gut emporgearbeitet, hatte alle Schulden gedeckt und sich ein schönes Vermögen errafft. Bis zum Erdbeben war aber alles verwirtschaftet, trotzdem doch Deutschland jährlich eine gute Summe zahlte, welche die Bilanz hätte decken können. Nach dem Erdbeben fing Japan an Schulden zu machen. Heute beträgt die Nationalschuld 5.906,254.000 Yen, davon 1.451,291.000 Yen Anleihen im Ausland, der Rest Inlandsanleihe. Dazu kommt noch die eben gesicherte Anleihe von 100 Millionen Yen in Amerika und England. Das sind also gegen 6 Milliarden Yen Schulden. Und wenn das so weitergeht, und vorläufig ist der Kurs nicht geändert, so geht Japan einer Verarmung entgegen, welche sich auch auf die Mission auswirken wird. Aber Japan, das jung und alt zugleich ist, merkt es nicht. Die Jugend traut sich alles zu, und das Alter sagt: *Shikata ga nai!* (Daran ist halt nichts zu machen!)

Japan hat bis jetzt immer nur Fertiges übernommen. Hat die Fähigkeit zu entwickeln eingebüßt. Und doch steckt in Japan so viel Gutes, das entwickelt werden könnte. Japan mangelt Erziehung. Das Kamidana (shintoistisches Hausaltärchen) in jedem Haus, der Kaiserschrein bei jeder Schule sind wohl Zeichen von Nationalismus, aber keine erzieherischen Faktoren. Als der Buddhismus in Japan zur Herrschaft gelangte, schrieb er nicht nur für jedes Haus einen Butsudan (buddhistischer Hausaltar) vor, sondern auch für jede Familie das chinesische Moralbüchlein mit seinen berühmten moralischen Erzählungen, von denen noch heute im Volke viele lebendig sind. Für die heutige Not der Zeit und Zeit der Not genügt nicht mehr einfache Moral, die keine Sanktion hat. Da kann nur tiefe Religiosität helfen.

Und diese Religiosität muß in das Tiefste, was es in einem Volke gibt, in die Familie eingreifen. In Japan besonders. In Japan ist die Familie ein eigenartiges Gebilde. Ein ganz loser Bau. Macht aber äußerlich einen nicht üblen Eindruck. Jeder in Japan glaubt, daß der Vater Herr im Hause ist, und doch ist es die Verwandtschaft, der unverantwortliche Familienrat. Und diese Unverantwortlichkeit in der Familie geht auf das ganze Staatswesen über. Ist ein Merkmal des japanischen Lebens. Aus dieser Unverantwortlichkeit erklären sich viele Übel.

Sehr lose ist das Verhältnis der Gatten. Sehr, sehr lose in jenen Gegenden, wo jeder bessere Mann mehrere Frauen hat. Aber auch sonst, wie viele Männer gibt es nicht in Japan, deren erste Frau noch lebt, indes sie jetzt mit einer zweiten leben, und die erste mit einem anderen verheiratet ist. Ja, die Ehe ist ein trauriges Kapitel in Japan, eines der traurigsten Kapitel für den Missionar.

Japan ist äußerlich vaterrechtlich, in seinem Wesen mutterrechtlich. Die Frau hat äußerlich keine Rechte. Die hat in Wirklichkeit auch der Mann nicht. Die Rechte hat der Familienrat. Ein Überbleibsel aus der Zeit des Mutterrechtes, wo der Vater in der Familie fehlte, wo die Herrschaft in der Familie, der Sippe, in dem Stamm, durch das Avunkulat ausgeübt wurde. Das Avunkulat ist jetzt durch den Familienrat vertreten.

Ich erzähle keine Märchen. Bitte das Nihongi in die Hand zu nehmen und sich die Kaiserliche Familie seit dem Buddhismus anzusehen. Seit da ist sie ja geschichtlich. Wer herrscht? In der Asukadera-Periode die Soga, die Anverwandten der Kaiserinnen. Und dann? Seit der Mitte Nara? Die Fujiwara mit dem ausschließlichen Recht, daß die Kaiserinnen aus den Fujiwara genommen werden müssen. Und wer ist noch heute der ungekrönte Herrscher in Japan? Saionji! Alias Fujiwara. Und wenn einmal eine gründliche Geschichte Japans geschrieben werden soll, so schreibe man einfach eine Geschichte der Soga und dann der Fujiwara. Bei den letzteren erwähne man, daß jahrhundertelang das Zentrum des Shinto die Yoshindajinja bei Kyoto war, mit dem Haupte der Urabe, alias Fujiwara. Man erwähne auch, daß den Bonzen der Shinshusekte die Heirat angeraten wurde durch einen Fujiwara, und daß Shinran selbst ein Fujiwara gewesen. Ebenso seine Nachfolger und Häupter der Honganjisekte. Ein Fujiwara war auch der Gründer der politischen buddhistischen Sekte Nichiren. So sind die wirklichen Herrscher Japans, gestützt auf das praktische Mutterrecht, die Fujiwara gewesen. Heute sind es diese und das Geld. Welcher mehr Gewalt hat, ist schwer zu sagen.

Und dieses Mutterrecht mit seiner sehr losen Moral und seiner Unverantwortlichkeit

hat über Japan eine sehr entnervende, berauschende, entmannende, geistige Atmosphäre gebildet, welcher auch der Ausländer bald anheimfällt, wenn er sich nicht dagegen wehrt. Auch der Missionar wird in Japan sehr leicht „jung und alt" zugleich. Es gibt wenig unzufriedene Ausländer in Japan. Sie alle sind von dem eigenartigen Milieu berauscht, zufrieden, ja, glücklich. Und darum die viele Literatur über Japan, die nur Schmeichelhaftes über Japan zu sagen weiß. Bittere Bücher über Japan, wie KLEEMANN's „Japan, wie es ist", sind selten.

Wenn man sich auf diese volkspsychologische Tatsache und völkische Entwicklung Japans besinnen wollte, würde man die meisten Probleme von einer anderen Seite anpacken müssen. Und weil man das nicht mag, weil man nicht Unrecht haben will, wird man diese meine Erwägungen entweder leugnen und das Gegenteil behaupten, oder aber sie einfach übergehen und im alten Kurs weitersteuern. Und wohin der alte Kurs führt, videant consules!

Das vorliegende Buch bietet Material genug, ja übergenug für jeden, der seine Augen nicht verschließen will. Es hat den Vorteil, von einem unvoreingenommenen Wissenschaftler geschrieben zu sein. Von einem Mann, der zugleich auch andere Gegenden, nicht nur Japan, bereist hat. Er ist also von Vorurteilen über Japan nicht belastet. Er hat es auch nicht für Recht gehalten, Material, das er gefunden, das aber zu einer gewissen Theorie nicht passen will, auszuschalten. Und so finden wir in dem Buche so manche Widersprüche.

In der Theorie ist ein Widerspruch im selben Dinge unmöglich. Die Praxis kümmert sich nicht darum. Japan zeigt es. Es ist jung und alt zugleich.

Jeder, der sich für Völker und Völkerschicksale interessiert, greife zu dem Buch „Kulturen, Religionen und Missionen in Japan". Auch wenn er kein besonderer Freund Japans ist, wenn er nur menschlich, allgemein menschlich fühlt, wird er wohl noch öfters zu dem Buche greifen. Und das Buch wird ein Interesse für das eigenartige Volk im Fernen Osten wecken, und das geweckte beim Immerwiederlesen steigern.

P. JOS. SCHWIENTEK, S. V. D., Yonezawa, kath. Mission (Japan).

Tsuneyoshi Tsuzumi. *Die Kunst Japans.* Herausgegeben vom Japan-Institut, Berlin. Mit 8 farbigen Tafeln und 127 Abb. 341 SS. Insel-Verlag. Leipzig 1929.

Das Buch bildet eine vorzügliche Einführung in die japanische Kunst. In 13 Kapiteln sucht der Verfasser uns in das Wesen derselben einzuführen. Er behandelt die Gartenkunst, die Topfpflanzkunst, die Kunst des Blumensteckens, die Naturmalerei, das Kunstgewerbe, die Naturdichtung, die religiöse Architektur, die buddhistische Plastik, die religiöse Malerei, die Dichtkunst, die profane Malerei, Schauspielkunst und Tanz, und im letzten Kapitel die Musik. In einem Anhang sind Notenbeispiele beigefügt. Als Hauptmerkmal der japanischen Kunst bezeichnet der Verfasser die „Rahmenlosigkeit", ein Ausdruck, der ihm gleich anfangs, wie er sagt, deutsch auf die Zunge kam und für den er noch keinen japanischen Ausdruck fand. Es war eine vorzügliche Schulung für den Verfasser, daß er sich jahrelang mit den europäischen Werken über Kunst und Ästhetik befaßte. „Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiß nichts von seiner eigenen", hat einmal jemand gesagt. In ähnlicher Weise kann man ruhig behaupten: Wer fremde Kunst nicht kennt, weiß wenig von seiner eigenen. Indem der Verfasser das Wesen fremder Kunst studierte, wurde es ihm möglich, um so tiefer in die Kunst des eigenen Volkes einzudringen. Einen besseren Interpreten japanischer Kunst als den Verfasser kann sich daher der Leser gar nicht wünschen. Man staunt über das tadellose Deutsch; nur hie und da würde man vielleicht einen anderen Ausdruck wünschenswert finden. Besonders angenehm wirken auch die schönen, großen Drucktypen und die wohlgelungenen vielen Abbildungen. Wenn mich jemand fragen würde, wie er in kurzer Zeit Japan kennenlernen könne, dann würde ich ihm besonders die Lektüre von zwei Büchern empfehlen: KANOKOGI, Der Geist Japans (Verlag Asia Major), und TSUNEYOSHI TSUZUMI, Die Kunst Japans.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Wegener Georg. *China.* Eine Landes- und Volkskunde. B. G. Teubner. Leipzig-Berlin 1930. 231 SS. Oktav. Geb. Preis Mk. 12.—.

Wegener behandelt in diesem Büchlein Land und Volk und seine Beziehungen zu den Fremden im 19. und 20. Jahrhundert. Es wird manchem erwünscht sein, in knapper, gedrängter Form etwas über jenes Volk Ostasiens zu erfahren, das in letzter Zeit immer wieder von sich reden macht und gewiß in absehbarer Zeit eine große Rolle im Weltgeschehen spielen wird. 30 Abbildungen und 22 Textskizzen ergänzen in wirksamer Weise die sachlichen Ausführungen des Verfassers. Bei den chinesischen Namen kommen einige Druckfehler vor, stören aber nicht sehr. Das Büchlein kann bestens empfohlen werden.

P. Theodor Bröring, S. V. D.

Karandikar S. V. *Hindu Exogamy.* 290 pp. Printed at the „Advocate of India" Press. Bombay 1928.

Die Exogamie ist ohne Zweifel eins der wichtigsten und interessantesten Probleme der indischen Ethnologie und so verdient dieses Werk wohl besondere Aufmerksamkeit.

Der Verfasser unterscheidet zwei Arten von Exogamie: die Gruppenexogamie („sept exogamy"), welche die Heirat zwischen den Mitgliedern einer gewissen Gruppe von Menschen verhindern soll, und die Blutverwandtschaftsexogamie („*sapiṇḍa* exogamy"), welche die Ehe mit Verwandten innerhalb gewisser Generationsstufen, vom Vater oder von der Mutter aus gerechnet, verbietet. An Hand der umfangreichen indischen Literatur untersucht der Verfasser die Herausbildung und Entwicklung dieser beiden Exogamieformen im Laufe der indischen Geschichte. Er kommt bei dieser Untersuchung zu recht interessanten Ergebnissen. Nach Bearbeitung der älteren vedischen Lieratur — die als ein relativ reines Erzeugnis der indo-arischen Kultur ohne Einfluß der vorarischen Bewohner Indiens angenommen wird — ergibt sich, daß die arischen Einwanderer ursprünglich keine Spur von Gruppenexogamie kannten, daß bei ihnen nur eine Art Verwandtschaftsexogamie bestand; Heirat in der dritten Generation war schon möglich. Die Gruppenexogamie findet der Verfasser hauptsächlich unter den nichtarischen Völkern des Südens verbreitet. Hier ist auch mit der Exogamie häufig Totemismus verbunden, der sich ebenfalls bei den Indo-Ariern zur Zeit ihrer Einwanderung nicht vorfindet (nach den Veden). Das heutige Vorkommen der Gruppenexogamie auch bei den arischen Völkern des Nordens glaubt der Verfasser nur auf eine Entlehnung von den vor- und nichtarischen Völkern zurückführen zu können.

Daß diese Ergebnisse, die gut begründet und ausführlich dargelegt sind, eine grundlegende Bedeutung für die Aufhellung der noch so dunklen und unklaren indischen Ethnologie haben, liegt auf der Hand. So wird z. B. auf den ganzen Problemkomplex um den indischen Totemismus ein neues Licht geworfen. Es ist nur zu bedauern, daß der Verfasser nicht mit den Methoden und Ergebnissen der kulturhistorischen Völkerkunde vertraut war. Mit ihrer Hilfe hätte er seine Untersuchung noch weit über die Einwanderungszeit der Indo-Arier hinaus in die Vorzeit ausdehnen können. Er wäre dann auch in der Lage gewesen, der Exogamie der vorarischen Bewohner Indiens mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Diese werden meines Erachtens immer noch zu wenig zur Aufhellung der indischen Kulturschichtung herangezogen. — Einen besonderen Wert besitzt das über 50 Seiten umfassende Verzeichnis der Kasten und Stammesgruppen, welche die Exogamie in irgendeiner Form kennen. Ein Verzeichnis der totemistischen Gruppen ist ebenfalls beigefügt. Man vermißt nur ein Register und ein Literaturverzeichnis, wodurch dieses recht brauchbare Buch an Wert noch gewonnen hätte.

H. Niggemeyer.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Abegg Emil: „Der Messiasglaube in Indien und Iran." VII + 286 SS., 9 Tafeln, Oktav, geh., Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1928.

Abraham Pierre: „Figures." Les Documents blancs, L'Homme Nr. 12, 236 SS., 32 Tafeln, Oktav, geh., Paris 1929.

Annual Report for 1927. National Museum of Canada. Bulletin Nr. 56, 107 SS., 2 Tafeln, Oktav, geh., Ottawa 1929.

Baeteman J.: „Dictionnaire Amarigna-Français suivi d'un Vocabulaire Français-Amarigna." XXI + 433 SS., Oktav, geh., Imprimerie Saint Lazare des RR. PP. Capucins, Dire-Daoua (Ethiopie) 1929, Prix Frcs. 100.—.

Banse Ewald: „Buch der Länder. Fremdland." 505 SS., 7 Kartenskizzen und 1 Kartenbeilage, Oktav, geb., Verlag A. Scherl, G. m. b. H., Berlin 1930, Preis Mk. 10.—.

Barth J.: „Kodan und Rakugo." „Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens", Bd. XXII, Teil D, 28 SS., Oktav, geh., Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo 1928.

Bartoli Matteo: „La norma neolinguistica dell' Area maggiore." S.-A. aus „Rivista di Filologia e d' Istruzione classica", Anno VII, fasc. III, p. 333—345, Oktav, geh., Torino 1929.

Basauri Carlos: „Monografia de los Tarahumaras." 85 SS., ill., Oktav, geb., Mexico 1929.

Bellon L.: „De Godsdienst der Paleolitische Menschen." S.-A. aus „Collectanea Mechliniensia", 1929, 18 SS., Oktav, geh., Leuven 1929.

— — „Methode of Leerstelsel in de Vergelijkende Studie der Godsdiensten." 29 SS., Oktav, geh., Utrecht 1928.

— — „Evolutie, Evolutionisme, Intellectualisme en Ethnologie." S.-A. aus „Studia Catholica", p. 81—97, Oktav, geh., Nijmegen 1929.

Bertholet Alfred: „Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung." Sammlg. gem. verst. Vorträge, Nr. 142, 20 SS., Oktav, geh., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930.

Birket-Smith Kaj: „Drinking Tube and Tobacco Pipe in North America." S.-A. aus „Ethnologische Studien", 1929, p. 29—39, Oktav, geh.

Bodding, P. O.: „Santal Folk Tales." Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B: Skrifter XIV, Vol. III, 411 SS., Oktav, geh., Oslo 1929.

Bogatyrev Pierre: „Actes magiques Rites et Croyances en Russie subcarpathique." Travaux publiés par l'Institut d'études slaves, XI, XI + 162 SS., Oktav, geh., Paris 1929.

Boggiani Guido: „Vocabolario dell' Idioma Ciamacoco." S.-A. aus „Anales de la Sociedad Argentina", tomo CVIII, p. 149—191, Oktav, geh., Buenos Aires 1929.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. 1929/1930. 6. Jahrg., 32 SS., Oktav, geh., Bern 1930.

Burkhardt Hans, Dr.: „Der rassenhygienische Gedanke und seine Grundlagen." 227 SS., Oktav, geh., Ernst Reinhardt, München 1930, Preis Mk 7.80.

Bystron Jan St.: „Bibljografja Etnografji Polskiej. I." Bibljoteka „Ludu Slowianskiego", Nr. 1, VI + 160 SS., Oktav, geh., Gebethner i Wolff, Krakow 1929.

Chanda Ramaprasad Rai Bahadur: „Survival of the Prehistoric Civilisation of the Indus Valley." Memoirs of the Archaeological Survey of India, Nr. 41, 40 SS., 2 Tafeln, Quart, geh., Calcutta 1929.

Childe Grdon V.: „The Danube in Prehistory." XX+479 SS., 15 Tafeln, 227 Abb., Oktav, geb., Clarendon Press, Oxford 1929, Price 42 sh.

Conzemius E.: „Die Rama-Indianer von Nicaragua." S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie", 59. Jahrg., Heft 3/6, p. 291—362, Oktav, geh.

— — „Ethnographical Notes on the Black Carib (Garif)." S.-A. aus „American Anthropologist", Vol. 30, Nr. 2, p. 183—205, Oktav, geh.

— — „Los Indios Payas de Honduras." S.-A. aus „Journal de la Société des Américanistes de Paris", tome XIX, p. 245—302, et tome XX, p. 253—360, Oktav, geh.

Debenedetti Salvador: „Restauracion del Pucara." Archivos del Museo Etnografico, Nr. 2, 15 SS., 4 Tafeln, Oktav, geh., Buenos Aires 1929.

Densmore Francis: „Papago Music." Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 90, XX + 229 SS., Oktav, geb., Washington 1929.

Descamps le Baron: „Le Génie des langues et le problème de la parenté linguistique." S.-A. aus „Revue Néo Scolastique de Philosophie", nov. 1924, 28 SS., Oktav, geh., Louvain 1924.

Doke Clement M.: „The Problem of Word-Division in Bantu." Depart. of Native Development, Southern Rhodesia. Occasional Paper, Nr. 2, 22 SS., Oktav, geh.

Driberg J. H.: „The Lango." 468 SS., ill., Oktav, geb., Fisher, Unwin Ltd., London 1923.

— — „The Savage as he Really is." Routledge Introductions to Modern Knowledge, Nr. 3, 78 SS., ill., Kleinoktav, geh., Georg Rotledge & Sons, London 1929, Price 6 d.

Ehrlich Lambert, Dr.: „Samanizem (Le chamaisme)." S.-A. aus „Bogoslovni Vestnik", p. 220—254, 1 Karte, Oktav, geh.

Eickstedt, Dr. Egon Frhr. von: „Sterbendes Urwaldvolk." S.-A. aus „Völkerkunde", 1927, Heft 10/12, p. 217—225, Oktav, geh.

— — „Rassengeschichte einer singhalesisch-weddaischen Adelsfamilie." S.-A. aus „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie", Bd. 19, Heft 4, p. 369—388, 7 Tafeln, Oktav, geh., J. F. Lehmann's Verlag, München 1927.

— — „Der Stammbaum von Rabindranath Tagore." S.-A. aus „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie", Bd. 20, Heft 1, p. 3—16, 1 Tafel, Oktav, geh., J. F. Lehmann's Verlag, München.

— — „Über das Aussterben der Negritos auf den Andamanen." S.-A. aus „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie", Bd. 21, Heft 1, 4 SS., 2 Tafeln, Oktav, geh.

— — „Die Rückkehr der deutschen Indien-Expedition 1926—1929." S.-A. aus „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie", Bd. 22, Heft 2, 2 SS., Oktav.

— — „Die Indien-Expedition des staatl. sächs. Forsch.-Inst. f. Völkerkunde. 2. Bericht: Die Sora." S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger", Jahrg. I, Heft 5, p. 376—382, 2 Tafeln, Oktav, geh.

— — „In Borma und den Schan-Staaten." S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger", Jahrg. II, Heft 1, p. 23—30, 2 Tafeln, Oktav, geh.

— — „Ethnographische Studien unter andamanesischen Negritos." S.-A. aus „Ethn. Anzeiger", Bd. II, Heft 2, p. 77—90, 3 Tafeln, Oktav, geh.

— — „Die Indien-Expedition d. staatl. sächs. Forsch.-Inst. f. Völkerkunde in Leipzig. 2. Anthrop. Bericht: Die Sora." S.-A. aus „Anthrop. Anzeiger", Jahrg. V, Heft 1, p. 68—75, 2 Tafeln, Oktav, geh.

— — „Das Rassenbild des westl. und zentralen Hinterindien." S.-A. aus „Anthrop. Anzeiger", Bd. V, Heft 2, p. 176—187, 2 Tafeln, Oktav, geh.

— — „Die Negritos der Andamanen. 4. Anthrop. Bericht der deutschen Indien-Expedition." S.-A. aus „Anthrop. Anzeiger", Bd. V, Heft 3, p. 259—268, Oktav, geh.

Ethnologische Studien. Herausgegeben von Dr. Fritz Krause, Direktor des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. 133 SS., 12 Tafeln, 8 Abb., 2 Karten, Oktav, geh., Verlag der Asia Major, Leipzig 1929, Preis Mk. 10.—.

Feestbundel uitgegeven door het Kon. Bataviaansch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij Gelegenheid van zijn 150jarig Bestaan 1778—1928. Deel I. II+429 SS., ill., Oktav, geb., G. Kolff & Co., Weltevreden 1929.

Findeisen Hans, Dr.: „Reisen und Forschungen in Nordsibirien." 46 SS., Oktav, geh., Selbstverlag, Berlin 1929.

— — „Die Fischerei im Leben der altsibirischen Völkerstämme." S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie", Jahrg. 1928, Heft 1/3, 73 SS., 49 Abb., Oktav, geh., Berlin 1929.

Flor Friedrich: „Die kulturhistorische Stellung der Kleinstämme auf den Neuen Hebriden." In „Natur und Kultur", 26. Jahrg., Nr. 11, p. 413—415; Nr. 12, p. 447—452, Oktav, geh., Tyrolia, A.-G., Innsbruck-Wien-München.

— — „Zur neuen Lage der rassenkundlichen Forschung." In „Natur und Kultur", 26. Jahrg., Nr. 9, p. 340—341, Oktav, geh., Tyrolia, A.-G., Innsbruck-Wien-München.

Forty-Fourth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1926—1927. VIII+555 SS., 98 Tafeln, 16 Abb., Oktav, geb., Washington 1928.

Frobenius Leo u. Wilm Ritter v.: „Atlas Africanus." VI. Heft, Blatt 32—37, 15 SS. auf losen Blättern, Quart, in Mappe, Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1929, Preis Mk. 6.—.

Gabriel Alfons: „Im weltfernen Orient." XV+365 SS., 116 Abb., 6 Karten, Oktav, geb., R. Oldenbourg, München und Berlin 1929, Preis Mk. 30.—.

Gayton A. H.: „Yokuts and Western Mono Pottery-Making." Univ. of Calif. Public. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 24, No. 3, p. 239—255, plates 95—102, 3 Abb., Oktav, geh., Berkeley 1929.

Goddard Pliny Earle: „The Bear River Dialect of Athapascan." Univ. of Calif. Public. in American Arch. and Ethnol., Vol. 24, Nr. 5, p. 291—324, Oktav, geh., Berkeley 1929.

Gregory Herbert E.: „Report of the Director for 1928." Bernice Pauahi Bishop Museum, Bulletin 65, 58 SS., ill., Oktav, geh., Honolulu, Hawaii 1929.

Grousset René: „Histoire de l'Extrême-Orient." Tome I: Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, Tome XXXIX, XVIII+402 SS., 1 färb. Titelbild, pl. I—XXVI, 4 Karten, Oktav, geh. Tome II: Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, Tome XL, p. 403—770, pl. XXVII—XXXII, 3 Karten, Oktav, geh., Paul Geuthner, Paris 1929.

Gusinde M.: „Zentral-Amerika." S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger", Bd. II, Heft 1/2, p. 43—79.

Haavio Martti: „Kettenmärchen-Studien I." FF.-Communications, Nr. 88, 224 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.

Hallier-Schleiden Hans, Dr.: „Das Germanische als Urmutter aller Sprachen." S.-A. aus der Zeitschrift „Heimdall", Bd. 34, Nr. 7/8 und 9, p. 1—6, Oktav, geh.

Hallowell A. Irving: „Recent changes in the Kinship terminology of the St. Francis Abenaki." S.-A. aus „Atti del XXII Congresso Intern. degli Americanisti", p. 97—145, Oktav, geh., Roma 1928.

Handel-Mazetti und Lichtenecker Norbert: „Kartenaufnahmen in Hunan und ihre geographischen Ergebnisse." Ergebnisse der Expedition Dr. Handel-Mazetti's nach China 1914—1918, unternommen auf Kosten der Akademie der Wissenschaften in Wien, p. 195—212, 2 Karten, Quart, geh., Hölder, Pichler, Tempsky, A.-G., Wien 1927.

Hestermann Ferdinand, Dr.: „Die deutsche Afrikanistik bis 1913." VIII+151 SS., Oktav, geh., im Selbstverlag, Wien 1929.

Hidding K. A. H.: „Nji Pohatji Sangjang Sri." 156 SS., Oktav, geh., M. Dubbeldeman, Leiden 1929.

Hirschberg Walter, Dr.: „Kultur und Körperbau." S.-A. aus „Mitteilungen der Anthrop. Ges. Wien", Bd. LX, p. 20—32, Oktav, geh., Wien 1930.

Hoffmann-Krayer E.: „Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1923 und 1924." XXVIII+492 SS., Oktav, geh., Walter de Gruyter & Co., Berlin 1929.

Höltker Georg P., S. V. D.: „Bedeutung der Völkerkunde für Mission und Heimat." In „Der Fels", 23. Jahrg., Heft 11, p. 416—427; 23. Jahrg., Heft 12, p. 452—458, Oktav, geh.

— —: „Eine typische Kauf- und Dienstehe bei den Maya im vorkolumbischen Mittelamerika." In „Der Fels", 23. Jahrg., Heft 12, p. 463—471, Oktav, geh.

— —: „Ursprung und Ziel des Menschen im Glauben der Azteken." In „Der Fels", 24 Jahrg., Heft 1, p. 27—37; Heft 2, p. 64—72, Oktav, geh.

Index Critico-Litterarius. Revist Trimestral de Documentation. 1928, III—IV, VI+(121—204)+(5—12) SS., Biblioteca „Antonio Agustin", Tarragona.

Islamica. Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker. Vol. IV, Heft 1, 120 SS., 2 Tafeln, Oktav, geh., Verlag der Asia Major, Leipzig 1929.

Jahrbuch der österreichischen Leo-Gesellschaft 1929. 342 SS., 4 Tafeln, Oktav, geh., Herder & Co., Wien I.

Jakobsohn Roman: „Remarques sur l'évolution phonologique du russe comparée à celle des autres langages slaves." Travaux du cercle linguistique de Prague 2, 118 SS., Oktav, geh., Prague 1929.

Jungklaus Friedrich, Dr.: „Kulturpsychologische Bemerkungen zum chinesischen Habicht-Ideogramm." In „Die Beizjagd", 1930, Nr. 2, p. 21—23, 1 Abb., Oktav, geh.

Kanokogi K.: „Der Geist Japans." XII+184 SS., Oktav, geh., Verlag der Asia Major, Leipzig 1930, Preis Mk. 8.—.

Kern Fritz, Prof. Dr.: „Die Rassen in der Vorgeschichte." S.-A. aus „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie", Bd. 22, Heft 2, p. 199—205, Oktav, geh., J. F. Lehmann's Verlag, München 1929.

Klimek Stanislaw: „Przyczynek do kranjologji Indjan amerykanskich. (Beiträge zur Kraniologie der amerikanischen Indianer.)" S.-A. aus „Kosmos", Serie A, Memoires, Vol. LIII, Fasc. IV, p. 809—829, Oktav, geh.

Knoche Walter, Dr.: „Autofahrt durch die Provinz Coquimbo." S.-A. aus dem 9. Jahrg. der „Deutschen Monatshefte für Chile", August-Heft 1929, 17 SS., Oktav, geh.

— —: „Liste der Publikationen." 9 SS., Oktav, geh.

Koppers Wilh., Prof. Dr.: „Indoeuropiecu religijos kulturniai istoriniai santykiai." S.-A. aus „Soter", 1929, Heft 8, p. 113—127, Oktav, geh.

— —: „Das Problem der Entstehung der Tierzucht." Vorträge des Vereines zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse in Wien. 69. Jahrg., S. 31—68, Wien 1929.

Koppers Wilh., Prof. Dr.: „La famille dans les civilisations primaires et secondaires." In „Les documents de la vie intellectuelle", II, 1930, p. 165—191.

Krieger Herbert W.: „Archaeological and Historical Investigations in Samana Sominican Republic." Smithsonian Institution United States National Museum, Bulletin 147, IV+91 SS., 2 Karten, 27 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1929.

Kroeber A. L.: „The Valley Nisenan." Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 24, Nr. 4, p. 253—290, Oktav, geh., Berkeley 1929.

Kroll Hubert: „Die Haustiere der Bantu." S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie", 60. Jahrg., Heft 4/6, p. 177—290, 6 Kartenskizzen, Oktav, geh.

Kühn Herbert, Dr.: „Das Jahr 550 als Wendepunkt in der Kultur der Völkerwanderungszeit." S.-A. aus „Mannus", VII. Ergänzungsband, p. 170—178, 9 Abb., Oktav, geh.

— — „Grundfragen der prähistorischen Religionsforschung." S.-A. aus „Tagungsbericht der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft über die 50. Allg. Versammlung in Hamburg, 1928", p. 95—101, Oktav, geh.

Labbé A., Dr.: „Le Conflit transformiste." XI+201 SS., Oktav, geh., Librairie Felix Alcan, Paris 1929.

Labouret Henri et Rivet Paul: Le Royaume d'Arda et son Evangélisation au XVIIe siècle." 62 SS., 20 Tafeln, Oktav, geb., Institut d'Ethnologie, Paris 1929.

Laport George: „Le Folklore des Paysages du Grand-Duché du Luxembourg." FF.-Communications, Nr. 89, 66 SS., 1 Karte, Oktav, geh., Helsinki 1929.

— — „Le Folklore des Paysages de Wallonie." FF.-Communications, Nr. 84, 382 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.

Leeuw G. van der: „La structure de la mentalité primitive." S.-A. aus „Revue d'histoire et de philosophie religieuses", Nr. 15, 45 SS., Oktav, geh., Strasbourg 1928.

Lehmann-Nitsche R.: „El Viejo Tatrapai de los Araucanos." S.-A. aus „Revista del Museo de La Plata", tomo XXXII, p. 41—56, Oktav, geh., Buenos Aires.

Leigh R. W.: „Dental Pathology of Aboriginal California." Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethn., Vol. 23, Nr. 10, p. 399—440, plates 60—67, Oktav, geh., Berkeley 1929.

Llewellyn L. Loud and Harrington M: „Lovelock Cave." Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethn., Vol. 25, Nr. 1, VIII+183 pp., plates 1—68, 25 Abb., Oktav, geh., Berkeley 1929.

Loë, le Baron de: „Belgique ancienne." I: Les Ages de la pierre. 261 SS., 95 Abb., Oktav, geh., Musées Royaux du Cinquantenaire, Bruxelles 1928, Prix 20 Belgas.

Loeb Edwin: „Tribal Initiations and Secret Societies." Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethn., Vol. 25, Nr. 3, p. 249—288, Oktav, geh., Berkeley 1929.

— — „Mentawei Religious Cult." Univ. of. Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethn., Vol. 25, Nr. 2, p. 185—247, plates 69—73.

Marett R. R.: „The Raw Material of Religion." 24 SS., Oktav, geh., Oxford University Press, London 1929, Price 2 sh.

Matsokin N. P., Prof.: „An Outline of the Morphology of the Present Tense of the Japanese Verb." S.-A. aus „Publications of the Far Eastern State University", Series VI, Nr. 9 and of the Far Eastern Regional Institute for Scientific Research, Vol. 1, Nr. 4, Vladivostok, p. 132—138, Oktav, geh., Vladivostok 1929.

Mead Margaret: „An Inquiry into the Question of Cultural Stability in Polynesia." 89 SS., Oktav, geh., Columbia University Press, New York 1928, Price 10/6 sh.

Michelson Truman: „Observations on the Thunder Dance of the Bear Gens of the Fox Indians." Smithsonian Inst., Bureau of Am. Ethnology, Bull. 89, 73 SS., 1 Abb., Oktav, geb., Washington 1929.

Monfrini Stefano R.: „La tribu dei Santal." 143 SS., ill., Oktav, geh., Milano 1929.

Moszynski Kazimierz: „Kultura Ludowa Slowian." Czesc I: Kultura Materjalna, IX+710 SS., 29 Tafeln, 21 Kartenskizzen, 544 Abb., Oktav, geh., Polska Akademja Umiejetnosci, Krakow 1929.

Muckermann Hermann, Dr: „Wesen der Eugenik und Aufgaben der Gegenwart." „Das kommende Geschlecht", Bd. V, Heft 1/2, 48 SS., Oktav, geh., F. Dümmler's Verlag, Berlin und Bonn 1929, Preis Mk. 2.50.

Murko Matthias: „La poésie populaire épique en Yougoslavie au début de XXe siècle." Travaux publiés par l'Institut d'études slaves, X, 66 SS., 21 Tafeln, Oktav, geh., Paris 1929.

Müller-Freienfels Richard: „Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur." XII+247 SS., Oktav, geb., C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1930, Preis Mk. 10.50.

Nordenskiöld Erland: „The American Indian as an Inventor." S.-A. aus „Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. LIX, p. 273—309, plates XXIV—XXV, 14 Abb., Oktav, geh.

— — „Les rapports entre l'Art, la Religion et la Magie chez les Indiens Cuna et Chocó." S.-A. aus „Journal de la Société des Américanistes de Paris", t. XXI, 1929, p. 141—158, 6 Abb., Oktav, geh., Paris 1929.

Nordenskiöld Erland: „L'Apiculture indienne." S.-A. aus „Journal de la Société des Américanistes de Paris", t. XXI, 1929, p. 169—182, 1 Tafel, 2 Abb., Oktav, geh., Paris 1929.

Obstacles à l'Apostolat. Compte rendu de la Septième Semaine de Missiologie de Louvain 1929, Museum Lessianum, section Missiologique, Nr. 11, 260 SS., Oktav, geh., Louvain 1929, Prix b. Frcs. 29.—.

Oehl Wilhelm, Prof. Dr.: „Elementarparallele Verwandte zu den indogermanischen Wörtern für ‚Rind' nebst ethnologischen Folgerungen." S.-A. aus „Jahrbuch der österr. Leo-Gesellschaft 1929", p. 291—327, Oktav, geh., Verlag Herder & Co., Wien I.

Olbrechts Frans M., Dr.: „Some Notes on Cherokee Treatment of Disease." S.-A. aus „Janus", 33. Jahrg., p. 271—280, 1 Tafel, Oktav, geh., Leiden 1929.

— — „Kunst van Vroeg en van Verre." 190 SS., 48 Abb., 32 Tafeln, Oktav, geh., „Excelsior", Brugge.

Oppenheimer Franz: „System der Soziologie." IV. hist. Bd.: Abriß einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas von der Völkerwanderung bis zur Gegenwart, 1. Abtlg.: Rom und die Germanen. XVI+412 SS., Oktav, geh., Verlag Gustav Fischer, Jena 1929.

Osten H. H. von der: „Explorations in Hittite Asia Major 1927—1928." The Oriental Institute of the University of Chicago Communications, Nr. 6, 153 SS., 160 Abb., Oktav, geh., Chicago 1929.

Ost-Europa. Zeitschrift für die gesamten Fragen des europäischen Ostens, p. 817—894, Oktav, geh., Ost-Europa-Verlag, Berlin-Königsberg i. Pr.

Patsch Karl: „Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa. IV. Die quadisch-jazygische Kriegsgemeinschaft im Jahre 374/375." Akad. d. Wiss. Wien, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 209. Band, 5. Abh., 36 SS., 1 Karte, Oktav, geh., Hölder-Pichler-Temsky, A.-G., Wien 1929.

Paull Hermann, Dr.: „Die Lebenskrisis des deutschen Volkes." „Das kommende Geschlecht", IV. Band, Heft 4, 89 SS., Oktav, geh., Ferd. Dümmler's Verlag, Berlin und Bonn, Preis Mk. 3.—.

Peake Harold and Fleure Herbert John: „The Way of the Sea." VIII+168 SS., 72 Abb., Oktav, geb., Clarendon Press, Oxford 1929, Price 5 sh.

Piper Hartmut: „Der gesetzmäßige Lebenslauf der Völker Chinas und Japans." Die Gesetze der Weltgeschichte, II. Abtlg.: Völkerbiographie und -biologie der Menschheit, 1. Teil: Ostasien, XV+110 SS., Oktav, geh., Verlag Theodor Weicher, Leipzig 1929, Preis Mk. 3.50.

Plischke H.: „Hettner Alfred, Der Gang der Kultur über die Erde." Zweite, umgearb. und erweiterte Auflage. Leipzig und Berlin 1929, B. G. Teubner. S.-A. aus den „Göttingischen gelehrten Anzeigen", 1929, Nr. 12, p. 497—503, Oktav, geh.

Posselt F.: „Fables of the Veld." XI+132 SS., Oktav, geb., Oxford University Press, London 1929, Price 6 sh.

Radin Paul: „A Grammar of the Wappo-Language." Univ. of Calif. Public. in Amer. Archaeol. and Ethnol., Vol. 27, VI+194 SS., Oktav, geh., Berkeley 1929.

Renou Louis: „Les Maîtres de la Philologie védique." Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, Tome XXXVIII, 74 SS., Oktav, geh., Paul Geuthner, Paris 1928.

Riasanovsky V. A.: „Customary Law of the Mongol tribes (Mongols, Buriats, Kalmucks)." Memoirs of the Faculty of Law in Harbin, Vol. VIII, 306 SS., Oktav, geh., Harbin (China) 1929.

Rickmer-Rickmers Willi: „Alai! Alai!" Arbeiten und Ergebnisse der deutsch-russischen Alai-Pamis-Expedition. 300 SS., 90 Abb., 25 Diagramme, 2 Panoramas, 1 Karte, Oktav, geb.

Rivet M. P.: „Le groupe océanien." S.-A. aus „Proceedings of the Third Pan-Pacific Science Congress", Tokyo 1926, p. 2332—2353, Oktav, geh.

— — „Migration australienne en Amérique." S.-A. aus „Proceedings of the Third Pan-Pacific Science Congress, Tokyo 1926, p. 2354—2356, Oktav, geh.

— — „Sumérien et Océanien." Collection Linguistique, XXIV, 59 SS., Oktav, geh, Édouard Champion, Paris 1929.

Roberts Frank H. H, Jr.: „Shabik'eshchee Village." Smithsonian Inst., Bureau of Am. Etnology, Bull. 92, VIII+164 SS., 30 Tafeln, 32 Abb., Oktav, geb., Washington 1929.

Röck Friedrich, Dr.: „Zahlen-, Welt- und Kalenderbilder." S.-A. aus „Mannus", Bd. 21, Heft 3/4, p. 201—219, 1 Abb., Oktav, geh., Leipzig 1929.

Rösch E., Dr.: „Der getreue Johannes." FF.-Communications, Nr. 77, Oktav, geh., Helsinki 1928.

Rosen Eric von: „Did Prehistoric Egyptian Culture spring from a Marsh-Dwelling People?" Riksmuseet Ethnografiska Avdelning, Smärre Meddelanden, Nr. 8, 20 SS., 14 Abb., Oktav, geh., Stockholm 1929.

Röthlisberger Ernst: „El Dorado." Reise- und Kulturbilder aus Kolumbien. XX+396 SS., 126 Abb. auf Tafeln, 1 Karte, Oktav, geb., Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart 1929, Preis Mk. 11.—.

Russische Akademie der Wissenschaften (russisch). Mitteilungen der Kommission zum Studium der Stammeszusammensetzung der Bevölkerung Rußlands. Nr. 1: Über die Gründung der Kommission zum Studium der Stammeszusammensetzung der Bevölkerung Rußlands, 12 SS., Oktav, geh., Petrograd 1917; Nr. 2: Auszüge aus Sitzungsprotokollen der Kommission in den Jahren 1917 und 1918, 22 SS., Oktav, geh., Petrograd 1919; Nr. 3: Expedition zum Garin und Amgun im Jahre 1926, 48 SS., 6 Tafeln, Oktav, geh., Leningrad 1929.

Scheidt Walter, Prof. Dr.: „Lebensgesetze der Kultur." Biologische Betrachtungen zum „Problem der Generation" der Geistesgeschichte, 114 SS., Oktav, geh., Frankfurter Verlags-Anstalt, A.-G., Berlin 1929.

— — „Familienforschung und Erbbiologie." S.-A. aus „Volksaufartung, Erdkunde, Eheberatung", Dezember 1928, 6 SS., Oktav.

— — „Ein Brief über die Aufgaben der Familienforschung." S.-A. aus „Sudetendeutsche Familienforschung", 1. Jahrg., Nr. 4, 9 SS., Oktav, geh.

— — „Falsch geeichte Tasterzirkel." S.-A. aus „Anthropologischer Anzeiger", 6. Jahrg., Heft 1, p. 46—48, Oktav, geh.

— — „Alette Schreiner, Die Nord-Norweger. Anthropologische Untersuchungen an Soldaten, Oslo, Jakob Dybwad, 1929." S.-A. aus „Deutsche Literaturzeitung", 1929, 46. Heft, Spalte 2223—2224.

Schenk W. Egbert and Dawson Elmer J.: „Archaeology of the Northern San Joaquin Valley." Univ. of Calif. Public. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 25, Nr. 4, p. 289—413, plates 74—102, 6 Abb., Oktav, geh., Berkeley 1929.

Schieser Josef, Dr.: „Moderne Einführung in eine gottesgläubige Weltanschauung und religiöse Lebensauffassung." XII+556 SS., Oktav, geh., Franke's Verlagsbuchhandlung, Habelschwerdt i. Schles. 1929, Preis Mk. 21.—.

Schlaginhaufen Otto, Dr.: „Die anthropologische Untersuchung an den schweizerischen Stellungspflichtigen. III. Bericht, 1929." S.-A. aus „Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie", 6. Jahrg., 6 SS., 2 Abb., Oktav, geh.

— — „Zur Anthropologie der mikronesischen Inselgruppe Kapingamarangi (Greenwich)." Aus „Archiv der Julius-Klaus-Stiftung, Bd. IV, Heft 3, p. 219—287, 10 Tafeln, Oktav, geh., Zürich 1929.

Sergi Giuseppe: „La piu' antica Umanitá vivente." XIII + 286 SS., 125 Abb., Oktav, geh., Fratelli Bocca, Torino 1930.

Smith Grafton Elliot: „The migration of early Culture." VIII+154 SS., 1 Kartenskizze, Oktav, geb., Manchester University Press 1929, Price 7/6 sh.

Smith Maria Wilkins: „Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathustra together with Text, Translation, and Notes." Language Dissertations publ. by the Linguistic Society of America, Nr. IV, 160 SS., Oktav, geh., Philadelphia 1929.

Spiegelberg Friedrich H.: „Die Profanisierung des japanischen Geistes." 138 SS., 16 Abb., Oktav, geh., Verlag Eduard Pfeiffer, Leipzig 1929, Preis Mk. 9.—.

Steward Julian H.: „Petroglyphs of California and adjoining States." Univ. of Calif. Public. of Am. Arch. and Ethnol., Vol. 24, Nr. 2, p. 47—238, plates 22—94, 92 Abb., 49 Kartenskizzen, Oktav, geh., Berkeley 1929.

Swanton John R.: „Myths and Tales of the Southeastern Indians." Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 88, X+275 SS., Oktav, geb., Washington 1929.

Tallgren O. J., Prof. Dr.: „Zu den Prachtinschriften der Alhambra." In „Ephemerides orientales", von Otto Harrassowitz, Nr. 40, Oktober 1929, p. 1—9, Oktav, geh.

Tello Julio C.: „Antiguo Peru." 183 SS., 6 Karten, 115 Abb., Oktav, geh., Lima 1929.

Thurnwald R.: „Psychische Einwirkungen im Leben und Erleben von Naturvölkern." S.-A. aus „Allg. ärztliche Zeitschrift f. Psychotherapie u. psychische Hygiene", Bd. II, Heft 9, p. 537—558, Oktav, geh.

Titius Artur D.: „Natur und Gott." Zweite, neubearbeitete Auflage, Lieferung 1, 160 SS., Oktav, geh., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1929, Preis Mk. 4.40.

Tonelli Antonio: „Alcune statuette steatopigiche degli attuali Karaga del Centro del Brasile in rapporto con le statuette steatopigiche paleolitiche e neolitiche dell' Europa." S.-A. aus „Archivio per l' Antropologia e la Etnologia", Vol. LVIII, 1928, Heft 1—4, 5 SS., 1 Tafel, Oktav, Firenze 1929.

Travaux du cercle linguistique de Prague. 1: Mélanges linguistique dédiés au premier congrès des philologues slaves, 245 SS., Oktav, geh., Prague 1929.

Troels-Lund: „Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten." V+276 SS., Oktav, geh., B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin 1929, Preis Mk. 8.—.

Tsudzumi Tsuneyoshi: „Die Kunst Japans." 341 SS., 127 Abb., 8 Tafeln, Oktav, geb., Insel-Verlag, Leipzig 1929, Preis Mk. 22.—.

Uhle Max: „Informe del Delegado Equatoriano al XXIII Congresso Internacional de Americanistas, 1928 al Senor Ministro de Instruccion Publica." S.-A. aus „Anales della Universidad Central", tomo XLIII, Nr. 269, p. 73—87, 1 Abb., Oktav, geh., Quito 1929.

Walk Leopold, Dr.: „Die fünfte religions-ethnologische Woche in Luxemburg.“ In „Reichspost“ v. 13. Oktober 1929, p. 12—13.

Wegener Georg: „China.“ 233 SS., 22 Skizzen, 32 Abb. auf 16 Tafeln, Oktav, geb., Verlag B. G. Teubner, Berlin 1930, Preis Mk. 12.—.

Weltkreis, Der. Mitteilungen der Vereinigung für Völkerkunde und verwandte Wissenschaften, Berlin. Herausgegeben im Auftrage der Vereinigung von Hans Findeisen. Jahrg. 1929, Nr. 1, 15 SS.; Nr. 2, p. 16—28; Nr. 3/4, p. 30—60, Oktav, geh.

Wolff K. F.: „Zum Problem des Mutterrechts.“ S.-A. aus „Mannus“, Bd. 21, Heft 3/4, p. 319—321, Oktav, geh.

Woolley Leonard C.: „Vor 5000 Jahren.“ 115 SS., 17 Tafeln, 10 Abb., Oktav, geh., Franckh'sche Verlangsbuchhandlung, Stuttgart, Preis Mk. 6.50.

Zeller R.: „Orientalische Sammlung Henri Moser-Charlottenfels.“ S.-A. aus dem „Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern“, 1928, p. 17—56, 2 Tafeln, 4 Abb., Oktav, geh., Bern 1929.

— — „Die ethnographische Abteilung.“ S.-A. aus dem „Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern“, VIII. Jahrg., 1928, p. 3—11, Oktav, geh., Bern 1929.

Zimmer Heinrich: „Anbetung mir.“ 56 SS., Oktav, geh., R. Oldenbourg, München und Berlin 1929, Preis Mk. 3.20.

— — „Spiel um den Elefanten.“ 184 SS., 10 Abb., Oktav, geh., R. Oldenbourg, München und Berlin 1929, Preis Mk. 8.50.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Africa. Vol. II/4.

Westerman D., The Linguistic Situation and Vernacular Literature in British West Africa. — **Thurnwald R.**, Social Systems in Africa. — **Dubois H. M.**, La Pédagogie appliquée à nos Noirs d'Afrique. — **Cardinall A. W.**, The State of our Present Ethnographical Knowledge of the Gold Coast Peoples. — **Wanger W.**, Afrikanische Völkernamen in europäischen Sprachen.

American Anthropologist. Vol. XXXI/4.

Bogoras W. G., Elements of the Culture of the Circumpolar Zone. — **Redfield R.**, The Material Culture of Spanish-Indian Mexico. — **Evans-Pritchard E. E.**, The Morphology and Function of Magic. — **Parsons E. C.**, Ritual Parallels in Pueblo and Plains Cultures, with a special reference to the Pawnee. — **Hambly W. D.**, The Serpent in African Belief and Custom. — **Whorf B. L.**, The Reign of Huemac. — **Hall R. B.**, The Société Congo of the Ile A Gonave. — **Webb W. S. and Funkhouser W. D.**, The so-called „Hominy-Holes" of Kentucky. — **Lesser A.**, Kinship Origins in the Light of Some Distributions. — **Hawley F. M.**, Prehistoric Pottery Pigments in the Southwest. — **Wallis W. D.**, Magnitude of Distribution Centrifugal Spread, and Centripetal Elaboration of Culture Traits. — **MacLeod W. C.**, On California Mortuaries. — **Littlejohn H. W.**, A Northeastern Californian Dug-out Canoe.

Annual Report of the Bureau of American Ethnology.

41, 1919—1924: **Häberlin H. K., Teit J. A., and Roberts H. H.**, Coiled basketry in British Columbia and surrounding region. — 43, 1925—1926: **La Fleche Fr.**, The Osage Tribe: Two Versions of the Child-naming Rite. — **Speck F. G.**, Wawenock Myth Texts from Maine. — Native Tribes and Dialects of Connecticut, a Mohegan-Pequot Diary. — **Harrington J. P. and Roberts H. H.**, Picuris Children Stories. — **Hewitt J. N. B.**, Iroquoian Cosmology. — 44: **Harrington J. P.**, Exploration of the Burton Mound at Santa Barbara, California. — **Swanton J. R.**, Social and religious beliefs and usages of the Chickasaw Indians. — **Densmore Fr.**, Uses of plants by the Chippewa Indians. — **Fowke G.**, Archaeological investigations (II).

Antiquity. December 1929.

Dunbar J. H., The Holy Mountain. — **Bovill E. W.**, The Sahara. — **Caton-Thompson G.**, Zimbabwe. — **Reuther Oskar**, The German Excavations at Ctesiphon. — **Crawford O. G. S.**, Woodbury. — **Brunton Guy**, The Beginnings of Egyptian Civilization.

Archiv für Anthropologie. XXII/1—2.

Nioradze G., Dr., Die Nachbestattung im alten Georgien. — **Feige Ernst, Dr.**, Motive der Haustiererwerbung. — **Adler B.**, Der gegenwärtige Stand der Menschenkunde in der U. d. S. S. R. — **Plischke Hans**, Das Zeitalter der Weltumseglungsfahrten und die Naturvölker. — **Dempwolff Otto, Prof. Dr.**, Pater Schmidt's Anwendung seiner Kulturkreislehre auf die Sprachwissenschaft.

Archives de l'Institut de Paléontologie humaine. Memoire 6.

Vaufrey Raymond, Les éléphants Nains des Iles méditerranéennes.

Baeßler Archiv. XIII/1.

Eichhorn Aug., Alt-Hawaiische Kultobjekte und Kultgeräte. — **Sternberg Leo**, Der Zwillingskult in China und die indischen Einflüsse.

Bantu Studies. III/3.

Grant E. W., Izibongo of Zulu Chiefs. — **Garthorne E. R.**, Application of Native Law. — **Lestrade G. P.**, Practical Orthography of the S. A. Bantu Languages. — **Junod H. P.**, The Mbila of the Topi. — **Wuras C. F.**, An Account of the Korana. — **Watt J. M. and Brandwijk M. G.**, Suto Medicines.

Biblioteca Africana. III/2—3.

Wölfel Dom., Dr., Einige afrikanische Idiome und ihre Grundlagen. — **Dubois H. M. P.**, Étude sur les Fadi (Tabous Malgaches). — **Dangel Richard**, Grammatische Skizze der Yerguni-Sprache. — **Hutingford G. W. B.**, Studies in Nandi Etymology (II). — **Wanger W., Rev.**, Richtlinien für eine vergleichende Grammatik der Ntu-Sprachen. — **Maurice P. M.**, Les medicines Abasinganga chez les Bapimbwe. — **Werner Alice Miss**, English Contributions to the Study of African Languages. — **Schumacher Paul, P.**, Bantu und Indonesier. — **Drexel Albert, Dr.**, Vom Entstehungswert der grammatischen Geniswörter.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie. Deel 85.

2—3: **Woensdregt J.**, Verloving en huwelijk bij de To Bada' in Midden Celebes. — **Juynboll H. H.**, Vertaling van Sarga XVIII van het Oudjavaansche Ramayana. — **Dunnebier W.**, Spraakkonst van het Bolaäng Mongondowsch. — **Berg C. C.**, Wat beteekent het woord „Kabayan"? — 4: **Stutterheim W. F.**: Oudheidkundige aanteekeningen. — **Huender W., Dr.**, Het Karo-Bataksche Huis. — **Dunnebier W.**, Spraakkunst van het Bolaäng Mongondowsch.

Boletim da Agência Geral das Colónias. V/54.

Garcez de Lencastre Júlio, Algumas regras gramaticais da Língua Tetum e Vocabulário. — **Valdez José**, A instruçâo do Nativo Timor.

Bulletin de la Société des Études Océaniennes. III/11.

Audran Hervé P., Légende de Kae. — Chants tahitiens des districts de Papara, Punaauia, Mahina, Paea, Mataiea, a l'occasion des fêtes données au Croiseur Tourville. — Compte-rendu de la fête du Folk-lore à Tautira.

Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrême-Orient. XXVIII/1—2.

Takakusu J., Le voyage de Kanshin en Orient, par Aomi-no Mabito Genkai, traduit par ./. — **Finot L.**, Nouvelles inscriptions du Cambodge: I. Nouvelles Inscriptions de Sambor. II. Les inscriptions Sek Ta Tuy. III. La stèle du Pàsàt Trapan Run. — **Coedes G.**, Études cambodgiennes. XIX. La date du Bayon. XX. Les capitales de Jayavarman (II). XXI. La tradition généalogique des premiers rois d'Angkor. XXII. La date d'avènement de Jayavarmaparameçvara. — **Mus P.**, Études indiennes et indochinoise? I. L'inscription à Valmiki de Prakacadharma. II. Le Buddha paré. Son origine indienne. Çakyamuni dans le mahayanisme moyen.

Bulletin of the School of Oriental Studies. V/3.

Gibb H. A. R., Studies in Contemporary Arabic Literature (III). — **E. D. R. and H. A. R. G.**, The Earliest Account of 'Umar Khayyam. — **Zhukovsky V. A.**, Persian Sufiism. — **Przyluski J.**, La loi de symétrie dans la Chandoya-Upanisad. — **S. K. De**, Sarvanandaand Vallabhadeva. — **Unvala J. M.**, Gopâtsâh. — **Bailey Grahame T.**, Gleanings from Early Urdu and Hindi Poets. — Repetition of Words in Urdu, Hindi and Panjabi. — Grammatical Nomenclature: Unnecessary Names. — The Meaning and Usage of Causal Verbs in Urdu and Panjabi. — **Yoshitake S.**, Auxiliary Verbs in Mongolian. — **Palmer H. R.**, Two Sudanese Manuscripts of the Seventeenth Century. — **Werner A.**, An Alphabetical Acrostic in a Northern Dialect of Swahili. — **Tanghe J.**, Mabale Stories. — **Unvala J. M.**, The Origine of the Pine-cone Decoration of the Imamzadehs of Khuzistan. — **Grierson George**, The Birt of Lorik.

Bureau of American Ethnology.

Bull. 86: **Densmore F.**, Chippewa Customs. — Bull. 88: **Swanton J. R.**, Myths and Tales of the Southeastern Indians. — Bull. 89: **Michelson Tr.**, Observations on the Thunder Dance of the Bear Gens of the Fox Indians. — Bull. 90: **Densmore Fr.**, Papago Music. — Bull. 92: **Roberts F. H. H.**, Shabik'Eshchee Village. A late basket maker site in the Chaco Canyon New Mexico.

Congo. II.

3: **Schebesta R. P.**, Chez les Pygmées de l'Ituri (entre le Lindi et l'Ituri). — 4: **Schebesta R. P.**, Expedition du R. P. Schumacher des Pères Blancs, chez les Pygmées du Kivu. — **Bittremieux L.**, Een heidensche godsdienst: de sekte der „Baantus". — 5: **Declerq Aug.**, Le Ndumbuluta, c'est-à-dire le juge au pays du Luba-Kasai-Sankuru-Lomami. — **Bittremieux L.**, 'De krokodil die 't palaber verloor' en andere Tooverii.'

Der Erdball.

III/10: **Arriens C.**, Die soziale Stellung der Frau in Westafrika. — **Keller E. E.**, Falkenjagd in Afrika. — **Morton Fr.**, Aus Guatemalas großer Vergangenheit. — **Kunike H.**, Zwei Märchen der Tiwo-Indianer, Neumexiko. — Das Fußballspiel in Japan. — **Beyer W.**, Bei den Kopfjägern Formosas. — **Busolt C.**, Leben und Treiben in einem kleinen indischen Dorfe. — **Wilhelm F.**, Die Fiji-Inseln. — **Chrapkowski M.**, Die Insel Nauru. — **Muschik F.**, Bei den Bernsteinfischern. — III/11: **Rikli M.**, Bei den Wambugu im Usambaragebirge. — **Hohenlohe Prinz Max**, Merkwürdige Leichenschändungen. — **Chamier-Glisczinski H. v.**, Am Kongo. — **Keller E. E.**, Elefantenjagd der Pygmäen am Ssanga. — **Katscher L.**, Einige Zufallsspiele der Chinesen. — **Teska C.**, Die Kleidung der Kamtschadalen. — **Rand W.**, Indische Götterbilder und Götterwagen. — **Kreuzberg L.**, Indische Pferdekur. — **Baumann F.**, Die Entdeckung eines Cowboy. — **Kunike H.**, Uitzilopochtli. — **Wiedermann F.**, Häfen an der Adria. — **Herlt G.**, Die Griechen in Afrika und Amerika. — **Feige E.**, Was lehrt die Haustierverbreitung? — **Lenk E.**, Zur Geschichte der Uhr. — III/12: **Falkenberg, Dr. von**, Geisterglaube in Afrika und Ozeanien. — **Fenyvessy L. V., Dr.**, Die rassengeschichtlichen Grundlagen des Ursprungs der uralaltaischen Völker. — **Kunike H., Dr.**, Pfahlbauten. — **Feige Ernst, Dr.**, Was lehrt die Haustierverbreitung? — **Langen A.**, Die Bahama-Inseln. — **Koch Franz Otto**, Asiatische Landtransportmittel. — **Penard W. A.**, Seelenfangende Hexen auf Flores. — IV/1: **Beyer Ad., Dr.**, Japanische Kulturarbeit auf Formosa. — **Rikli Martin, Dr.**, Schmuck in Afrika. — **Arriens C.**, Urweltliche Künstler im Atlas. — **Fehlinger H.**, Fernsignale der Naturvölker. — **Kunike H., Dr.**, Die Quadrantentheorie.

Djawa. IX/4—5.

Pigeaud Th., Dr., Afkondigingen van Bantamsche Soeltans voor Lampoeng. — **Soehari S.**, Pinggir. — **Sastrahadiprawira M. Memed**, Ogel. — **Hooykaas C.**, Volksgeloof in de Vorstenlanden. — **Tresna R.**, Bijgeloof inzake „njegik". — **Drewes G. W. J., Dr.**, Elmoe ngopet. — **Esser S. J.**, Een nieuw book over de Volkenkunde van Ned. Indie. — **Bosch F. D. K., Dr.**, De bescherming van de volkskunsten in Ned. Indie door een monumentenwetgeving.

Dominion Museum. Bull. Nr. 12.

Fishing Methods and Devices of the Maori.

Finnisch-Ugrische Forschungen. XX/1—3.

Tallgren A. M., Zur osteuropäischen Archäologie. — **Toivonen Y. H.**, Beiträge zur Geschichte der finnisch-ugrischen *l*-Laute. — **Ravila Paavo**, Über eine doppelte Vertretung des urfinnischwolgaischen *a* der nichtersten Silbe im Mordwinischen. — **Lehtisalo T.**, Ein paar Worte zur Vertretung des ururalischen *s* im Samojedischen.

Indian Notes. Vol. VI, July 1929.

Johnson Fr., Notes on the Ojibwa and Potawatomi of the Parry Island Reservation, Ontario. — **Lothrop S. K.**, Canoes of Lake Ttitlan, Guatemala. — **Saville M. H.**, The Wooden Kero of the Incas. — **Petrullo V. M.**, Decorative Art on Birch-bark Containers from the Algonkin River du Lièvre Band. — **Oetteking Br.**, Skulls from the Upper Orinico. — **Gilmore M. R.**, Months and Seasons of the Arikara Calendar. — **Dana R. W.**, An Echo of Apache Days. — **Hodge F. W.**, A Nootka Basketry Hat. — **Gaines R.**, The James B. Ford Library. — **Saville M. H.**, Votive Axes from Ancient Mexico. — On Certain Archaeological Specimens from New England.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. XXIV/4.

Coyajee J. C., Some Shahnameh Legends and their Chinese Parallels. — Bahram Yasht: Analogues and Origins. — Astronomy and Astrology in the Bahram Yasht. — **Ivanow W.**, Persian as spoken in Birjand. — A Biography of Ruzbihan al-Baqli. — **Hidayat Hosain M.**, Tadhkirat at-Talib al-Mutallam of Sibt Ibn al-'ajmai. — **Bogdanov L.**, The Afghan Weights and Measures. — **Sukumar Ranjan Das**, Lunar and Solar Eclipses in Hindu Astronomy. — **Gurner C. W.**, Two Notes on Bhavabhuti. — **Chakravarti Ch.**, Date of the niti section of the Garuda-Parana.

Journal Asiatique. CCXIII.

1: **Somogyi M. Joseph de**, Index des sources de la Hayât al-Hayawân de ad-Damîr. — **Stern M. Ph.**, Une nouvelle collection musicale consacrée principalement aux musiques de l'Orient et des contrées lointaines. — Note sur la princesse Zir-Ganela. — 2: **Lévi**

M. S., Encore Aśvasghosa. — **Justinard M. L.**, Poésies en dialecte du Sous marocain, d'après un manuscrit arabico-berbère. — **Goto (Sueo) M. et Prunier M.**, Episodes du Heiké Monogatari, traduits du japonais.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. XXI/1.

Villiers M. de, La Louisiane, histoire de son nom et de ses frontières successives (1681—1819). — **Metraux A.**, Les Indiens Waitaka. — **Nimuendajú C.**, Lingua šerente. — Zur Sprache der Maué-Indianer. — **Nordenskiöld E.**, Les rapports entre l'art, la religion et la magie chez les Indiens Cuna et Chocó. — **Renaud É. B.**, El Morro, une page d'histoire sur un rocher du Nouveau-Monde. — **Nordenskiöld E.**, L'apiculture indienne. — **Montandon G.**, Découverte d'un singe d'apparence anthropoïde en Amérique du Sud. — **Rickards C. G.**, The ruins of Tlaloc, state of Mexico. — **Williams James W.**, The Warau Indians and vocabulary of their language.

Journal of American Folk-Lore. Vol. 41, Nr. 162.

Parsons E. C., Spirituals and other Folklore from the Bahamas. — Spirituals from the „American" Colony of Samana Bay, Santo Domingo. — **Fauset A. H.**, Tales and Riddles collected in Philadelphia. — **Holzknecht K. J.**, Some Negro Song variants from Louisville.

Journal of Polynesian Society. XXXVIII/3.

Te Rangi Hiroa (P. H. Buck), Canoe Outrigger-Attachments in Tahiti and New Zealand. — Taraia Ngakuti of Ngati-Maru. Brief Bibliographies Nr. 2 Memoir Supplement: Kenndy D. G. Field Notes of the Culture of Vaitupu. Ellice Islands.

Journal of the African Society. XXIX.

Bovill E. W., The Silent Trade of Wangara. — **Sydney Seton R.**, The Igala Tribe, Northern Nigeria. — **Robinson Arthur E.**, The Arab Dynasty of Dar For (Darfur). — **Biyi Esu**, Story of the Kru People (Part I).

Journal of the Anthropological Society of Bombay. XIV/3.

Modi Jivanji Jamshedji, A Vahi, or Register of the Dead of some of Parsees of Broach, and a Parsee Martyr mentioned in it. — **Roy Satindra Narayan**, Select Proverbs and popular Sayings of the Housewives of Orissa. — **McKenzie J.**, Presidential Address on Some Thoughts on Proverbs. — **Mehta S. S.**, Some Superstitions Prevailing among the Hindus. — **Mitra Sarat Chandra**, A note on the Primitive Religion in the Ranchi District in Chota Nagpur. — **Hedberg Enok, Dr.**, The Celebration of Divali by the Mewa Bhils. — **Modi J. J., Dr.**, The Gaur-Tappas, or Mounds of Bone-Receptacles in Azarbaizan. — **Mitra Sarat Chandra**, Observations on the Oraon Religion and Customs.

Journal of the Anthropological Society of Tokyo. XLIV.

499: **Hasebe Kotondo**, On the Dog of the Stone Age in Japan. — **Kintaka Kanji and Kanaseki Takeo**, On the Deformed Skull from the Stone Age Site, Yoshiko. — **Hirako Goichi**, Notes on the Prehistoric Pottery from Bentenjima, Hokkaido and the Kurile Islands. — 500: **Hasebe Kotondo**, On the Polynesian Colonies in the South Sea Islands under the Japanese Mandate. — **Kanaseki Takeo**, A Human Femur from Shell-Mounds at Gusukudake, Liu-Liu. — **Kirihara Shinichi**, On the Importance of the Study of Blood Group for Racial Characterisation in Anthropology. — **Kiyono Kenji**, Takashi Hirai and Masanori Seki. — The Japanese Stone Age People based upon the Study of Extremities. — **Matsumura Akira**, Preliminary Notes on the Formosan Aborigines. — **Kindaichi Kyosuke**, The so-called Preposition in the Language of Ainu. — **Yagi Shozaburo**, Cattles among the Far-Eastern Peoples. — **Yanagida Kunio**, A History of Burial System. — **Hamada Kosaku**, On the Pottery discovered from Cairns from Port Arthur. — **Harada Yoshito**, On a fragment of a Slab of Glass Paste discovered in an Old Japanese Tomb. — **Nishimura Shinji**, On a Special Type of the Burial Stone Chambers and its Survivals in the Province of Ancient Kibi. — **Ahyama Kashiwa**, The Relation between Anthropology and Prehistory. — **Shibata Jokei**, A Proto-historic Tomb in Kamishiba, Kozuke. — **Utzurikawa Nenozo**, The Sulcus preauricularis as a Criterion of Sex in the Predynastic and Dynastix Egyptians. — 501: **Shimada Sadahiko**, Seiichi Mizuno. — Goro Ogawa and Soetsu Miyake. — On a Stone-age Site at the „Settsu Farm-yard" in Takatsuki, Settsu. — **Hirako Goichi**, Notes on the Prehistoric Pottery from Bentenjima, Hokkaido and the Kurile Islands. — **Yawata Ichiro**, On a Stone-age Site paved with pebbles discovered at Tanigahara, Sagami. — 502: **Kintaka Kanji**, On a Human Bone from Unten, Liu-Kiu. — Notes on the Si-fan in Sze-chuan, China. —

503: **Tabata Takeo,** Tatsunosuke Okamoto and Masanori Seki. — On the Bodily Proportion of Skelets of Recent Japanese. — **Matsumoto Hikoshichiro,** The Sites of Stone-age and its Succeding Stage at Jusanzuka, Rikuzen. — Notes on the Si-fan in Sze-chuan, China. — **Miyake Soetsu,** Review on Mr. Nishimura's „General-Anthropology". — 504: **Tabata Takeo,** Tatsunosuke Okamoto and Masanori Seki. — On the Bodily Proportion of Skelets of Recent Japanese. — **Matsumura Akira,** Anthropology in the Forth Pacific Science Congress, 1929. — **Miyake Akira,** Review on Mr. Nishimura's „General Anthropology".

Journal of the Department of Letters. Vol. XVIII. 1929.

Chatterji S., Linguistics in India. — **Varma S.,** Nasalization in Hindi Literary Works. — **Sukumar Sen,** Women's Dialect in Bengali. — **Das Gupta T.,** Aspects of Bengali Society. — Chaudhuri B., A Critical Study of the Songs of Jaanadas. — **Siddhartha R.,** Vuttadaya.

Journal of the Royal Asiatic Society.

January 1929: **Mullo-Weir C. J.,** Four Hymns to Gula. — **Glanville S. R. K.,** Book-keeping for a Cult of Rameses II. — **Rhys Davids C. A. F.,** The Patna Congress and the „Man". — **Thomas F. W., Miyamota S. and Clauson G. L. M.,** A Chinese Mahayana Catechism in Tibetan and Chinese Characters. — **Johnston E. H.,** Two Studies in the Arthasastra of Kautilya. — **Levy R.,** A Prose Version of the Yusuf and Zulaikha Legend, ascribed to Pir-i Ansar of Harat. — **Cowley A.,** Two Aramaic Ostraka. — **Vogel J. Ph.,** Two Notes on the Ancient Geography of India. — October 1929: **Barnett L. D.,** The Genius: A Study in Indo-European Psychology. — **Schebesta P.,** The Decorative Art of the Aborigines of the Malay Peninsula. — **Mullo-Weir C. J.,** Fragments of Two Assyrian Prayers. — **Sidersky M.,** Assyrian Prayers. — **Janicsek St.,** Ibn Battuta's Journey to Bulghar: Is it a Fabrication? — **Campbell Thompson R.,** Assyrian Prescriptions for the „Hand of a Ghost". — **Diwekar H. R.,** Bhamaha, Bhatti and Dharmakirti.

Journal of the Society of Oriental Research.

XIII/1—2: **Mercer S. A. B.,** Études sur les Origines de la Religion de l'Egypte. — **Maynard J. A.,** Lexicographical Notes on Akkadian Religious Texts. — XIII/3: **Dombart T.,** Das Šaššaru des Šamaš. — **Maynard J. A.,** Who was the beloved Disciple?

L'Anthropologie. XXXIX/4.

Pittard Eugène, Contribution a l'étude craniologique des Boschimans. — **Montandon George,** Une voûte cranienne aïnou surbaissée.

Le Muséon. XLII/3—4.

Cruveilhier P., Recueil des lois assyriennes. — **Rachmati G., Dr.,** Ein osttürkisches Wahrsagebuch. — **Till W.,** Ein fayyumisches Acta-Fragment. — **Belpaire Bruno,** Le Poète chinois Wang Wei.

L'Universo. Vol. X/8. 1929.

Mochi A., Una Pagina di Preistoria dell' Africa Settentrionale. — **Arditi L.,** In Manciuria.

Man.

1929/10: **Wilson-Haffenden J. T.,** Some Notes on Fork-Guards in Nigeria. — **Goodwyn A. J. H.,** A New Stone Implement Technique from Natal. — **Cline W.,** „El 'Azi": Shame-compulsion in the Yemen. — **Lindsay-Scott W.,** Discovery of Beakers in a Cairn at Kraiknish, Loch Eynort, Isle of Skye. — **Maes J.,** Un Tam-Zam d'Initiation du Haut Kwilu. — **Codrington K. de B.,** Ancient Indian Hand-Mirrors. — **Raglon Lord,** The Influence of Environement on Language. — 1929/11: **Cullen Young T.,** A Note on Iron Objects of Unknown Origin from Northern Nyassaland. — **Cline W.,** An Antique Pipe-bowl from the Siwa Oasis Depression. — **Woollard H. and Cleland J. B.,** Anthropology and Blood-Grouping with special reference to the Australian Aborigines. — **Beasley H. G.,** A Human and Lotus Form of Club. — **Gogan L. S.,** A Composite Tool from a co. Down Sandhill Site. — **Burkitt M. C.,** Professor Louis Capitan. — **Evans-Pritchard E. E.,** The Study of Kinship in Primitive Societies. — 1930 1: **Shropshire D.,** The Mifananidzo of the Mutasa Dynasty. — The Crocodile Ceremony of the Mutasa Dynasty. — **Stacey Morris K. R.,** „Tying up" magically. — **Torday E.,** Nzambi Mpungu, the God of the Bakongo. — **Rowe W. P.,** The Origin of Prehistoric Art. — **Mills J. P.,**

Notes on 1) An Obsolete Kuki Metal Vessel; 2) Fire-making by Men and Women of the Old Kuki Clans of Cachar. — **Clark J. G. D.**, A New Pigmy Site in Sussex. — **Dobson D. P.**, Primitive Figures on Churches. — **Temple R. C.**, Edward Horace Man.

Mannus. XXI/3—4.

Röck Friedrich, Dr., Zahlen-, Welt- und Kalenderbilder. — **Wolff K. F.**, Zum Problem des Mutterrechts.

Memoirs of the Bernices Pauahi Bishop Museum. Vol. XI/1.

Shapiro H. L., Descendants in the Mutineers of the Bounty.

Mensch en Maatschappij.

Vol. V/6: **Visser H. L. A.**, Hoofdbeteekenis van lof-belooningsrecht. — **Keijser J. L. M. de**, Het begraven der dooden bij de natuurvolken. — **Loon F. H. G. van**, Oerinstinctieve reacties in het normale geestesleven en in de pathologie. — Vol. VI/1: **Westendorp Boerma N.**, Bernard Mandeville I. — **Steinmetz R. S.**, Verandering bij de Nederlandsche landverhuizers in Amerika. — **Kleiweg de Zwaan J. P.**, Het vraagstuk van den tertiairen mensch. — Samenvattend overzicht. — **Bertling C. T.**, De religieuze emotie in de primitieve mentaliteit.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien. LX/1.

Röck F., Chiuhnauteca und Cempoalteca, die altmexikanischen Neuner- und Zwanziger-Leute. — **Gusinde M.**, Die geheimen Zeremonien der Feuerland-Indianer. — **Loewenthal J.**, Zum Ainu-Problem. — **Hirschberg W.**, Kultur und Körperbau. — **Christian V.**, Zur Frage „Kultur und Körperbau". — **Hettmar H. M.**, Blutgruppenuntersuchungen in der Nordostmongolei und der Nordmandschurei. — **Lips J.**, Willy Foy gest.

Museum of American Indian Heye Foundation.

Contributions Vol. VII/6: **Lothrop S. K.**, Polychromic Guanaco Cloaks of Patagonia. — Contributions Vol. XI: **Orchard W. C.**, Beads and Beadwork of the American Indians. A Study based on Specimes in the Museum of the American Indian Heye Foundation.

Nederlandsch Indië oud en Nieuw. XIV.

7: **Nouhuys J. W. van**, De oorsprong van de Toempal-Kapala der Javaansche Batik-Saroeng. — **Wirz Paul, Dr.**, Het Eiland Sabiroet en zijn Bewoners. — **Goslings B. M.**, Het Batikken in het Gebied der Hoofdplaats Djambi. — 8: 'Anoeman Doeta' een Episode uit het Râmâyana. — **Wirz Paul, Dr.**, Het Eiland Sabiroet en zijn Bewoners. — **Loeber J. S. jr.**, Woningbouw en Architectuur in Nieuw Guinea. — 9: **Coedès George, Prof.**, Verzameling boeddhistische Beeld-Houwwerken van J. C. M. Krook. — **With Karl, Dr.**, De javaansche Bronzen der Verzameling-Krook.

Nordische Rundschau. III/1.

Dresdner Albert, Prof. Dr., Bauernhaus und Bauernhof in Norwegen. — **Grellmann Hans, Dr.**, U. T. Sirelius.

Ostasiatische Zeitschrift. 1929.

5: **Cohn W.**, Der Fabeltierkopf der Sammlung von der Heydt. — **Kümmel O.**, Zur chinesischen Künstlergeschichte. — **Yetts W. P.**, Chinese Tomb Figures in Silver. — **Wegner M.**, Ikonographie des chinesischen Maitreya. — 6: **Reidemeister L.**, Ein Meisterwerk der Sung-Keramik. — **Pottner E.**, Zur Sung-Keramik. — **Le Coq A. v.**, Steine mit Menschen- und Tierdarstellungen aus der Mongolei. — **Wegner M.**, Ikonographie des chinesischen Maitreya.

Quetzalcoatl. I/2.

Vidales S. Ortiz, La Escuela rural. — **Noguera Eduardo**, Los Congresos Americanistas. — **Valdivieso E. R.**, El Matrimonio Zapoteca Tehuano. — **Montes de Oca, Jose G.**, El Jarabe Tapatio. — **Corzo Angei M.**, Algunos Vocablos Pertenecientes a los Dialectos Hablados por diferentes Tribus del Estado de Chiapas. — **Jaime de Angulo y Mayo**, Metodologia Lingüistica. — Los Indigenas en el Estado de Durango.

Revista Chilena de Historia y Geografia. LXII/66.

Oyarzún Aureliano, Dr., Las Calabazas pirograbadas de Calama. — **Guerrero Rebeca Román**, Folklore de la antigua provincia de Colchagua. — **Latcham Ricardo E.**, Los indios de la Cordillera y la pampa en el siglo XVI. — **Moesbach P. E. Wilhelm de**, Vida y costumbres de los araucanos en el siglo XIX.

Revue anthropologique. XXXIX/10—12.

Nicolaeff L., Les angles de la base du crâne chez les anciens Egyptiens. — **Leblanc E.**, Etude de trois crânes touareg Hoggar. — **Baye, Marquis de**, Note pour l'Institut international d'Anthropologie. — **Kostrzewski J.**, Nouvelles fouilles et découvertes en Poméranie polonaise. — **Guignard L.**, La poterie du camp de Chassey appartient-elle au néolithique? — **Octobon Ct.**, Notes sur l'énéolithique dans la region toulousaine. — **Schillings A.**, A propos d'une coutume enfantine. — **Saintyves P.**, La valeur du jet magique comme rite de fécondité.

Revue de l'Histoire des réligions. XCVII/2—3. 1928.

Oltramare P., La Baghavad-Gita, partie intégrante du Mahâbhârata. — **Lambrino S.**, Correction à une loi sacrée de Milet.

Studi e Materiali di Storia delle religioni. V/1—2.

Lommel H., La religione di Zarathustra. — **Messerschmidt F.**, Griechische und etruskische Religion. — **Leopold H. M. R.**, La religione degli Etruschi. — **Unvala J. M.**, Zohâk. — **Furlani G.**, La festa del fuoco sacro in Babilonia.

Sudan Notes and Records. XII/1.

Evans-Pritchard E. E., The Bongo. — **Shaw W. B. K.**, Darb el Arba'in. — **Hillelson S.**, Songs of the Baggara. — **Addison F.**, Temple of Taharqa at Kawa. — **Whitehead G. O.**, Social Change among the Bari.

The Museum Journal. Vol. XX/2.

Jayne H. H. F., A new expedition to Egypt. — **Fernald H. E.**, Two Sections of Chinese Fresco newly acquired. — **Shotridge L.**, The bride of Tongass. — **Mason J. A.**, Turquois Mosaics from Northern Mexico. — Zapotec Funerary Urns.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genotschap.

XLVI/6: **Kleiweg de Zwaan J. P.**, Bijdrage tot de Anthropologie van Celebes. — XLVII/1: **Visser Ph. C.**, De derde Nederlandsche centraal Azië Expeditie. — De Snelliius-Expeditie.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. LXVIII/3—4. 1928.

Woensdregt J., De Landbouw bij de To Rada in Midden-Selebes. — **Geurtjens H.**, Over Tanimbraeesch Taaleigen. — **Mallinckrodt J. en Mallinckrodt-Djata L.**, Het *magah liau*, een Dajaksche priesterzang. — **Kunst J.**, Over eenige Hindoe-Javaansche muziekinstrumenten.

Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. V.

Baudin L., L'Empire socialiste des Inka.

University of California, Publications.

Vol. 23/10: **Leigh R. W.**, Dental Pathology of Aboriginal California. — Vol. 25/1: **Loud L. L. and Harrington M. R.**, Lovelock Cave. — Vol. 25/2: **Loeb E. M.**, Mentawei Religious Cult.

Völkerkunde. V/10—12.

Kagarow Eugen, Prof. Dr., Die magischen Darstellungen in der Volksmedizin Sibiriens. — **Bierenz Georg Carl, Dr.**, Zur Geschichte der Ethnologie 1859—1929.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. XXXVI/1—2.

Bork F., Elamisches Sprachgut in keilschriftlichen Vokabularen. — **Christian V.**, *Kappad, tuppum harmum.* — **Dmitrijew N. K.**, Skizze der südtürkischen Mimologie. —

Heffening W., Zur krimtatarischen Version des Tschakydschy-Liedes. — **Naor M.**, Über die arabische Katze. — **Meyer J. J.**, Die menschlichen Körperteile in ihrer Bedeutung für Schicksal und Charakter. — **Frauwallner E.**, Bemerkungen zu den Fragmenten Dignagas.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XX/1.

Klingenheben-Tilling v., Lautliche Eigentümlichkeiten im gesprochenen Suaheli. — **Peekel P. G.**, Grammatische Grundzüge und Wörterverzeichnis der Label-Sprache. — **Kuhn G.**, Sotho-Sprichwörter.

Zeitschrift für Ethnologie. 1929. 4—6.

Kroll H., Die Haustiere der Bantu. — **Radwan E.**, Einiges über die Sirionos. — **Lebzelter V.**, Zur Heilkunde der Bergdama. — **Teßmann G.**, Die Mbaka-Limba, Mbum und Lakka. — **Kayser P. A.**, Ölgewinnung auf Nauru. — **Speiser F.**, Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation. — **Sommer K.**, Baukonstruktive Betrachtungen über Hausbauten in Neu-Zentral-Celebes.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. VII/1.

Venkatasubbiah A., The Pañcatantra of Durgasimha. — **Lommel Herman**, Awestische Einzelstudien. — **Zachariae Th.**, Die Wortsammlung des Demetrios Galanos und ihre Quelle. — **Meyer J. J.**, Einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten. — **Hansen Olaf**, Zum Wandel von soghd. *dr* in *ž*. — **Weller H.**, Zum zweiten Heft der neuen Mahabharata-Ausgabe. — **Grierson George A.**, Vararuci and the Brahmaraksasa. — **Schwyzer Eduard**, Zum Sroš-Yašt. — **Breoler B.**, Studie zu Panin. — **Stcherbatsky Th.**, Über den Begriff *vijñāna* im Buddhismus. — **Reichelt Hans**, Soghdisches III. Zum Sutra von den Ursachen und Wirkungen.

Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos": Durch die Administration des „Anthropos" können bezogen werden:

Schmidt W. und Koppers W.: Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: Josef Habbel, Regensburg 1925). (Halbleder) Mk. 35.—.

Schmidt W.: Der Ursprung der Gottesidee. Bd. I. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: Aschendorff, Münster i. W.). Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.

— Der Ursprung der Gottesidee. Bd. II, Abteilung 2: Die Religionen der Urvölker 1. Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV + 1065 SS. (Verlag Aschendorff, Münster i. Westf.) Preis geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50.

— Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: Strecker & Schröder, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.

— Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: Kösel-Pustet, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.

— Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. Winter, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.

— Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche"). 156 SS. (Verlag: Kösel-Pustet, Kempten). Preis Mk. 2.50.

— L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Méthode. 100 pp. Mk. 2.50.

— Les sons du language et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.

— Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.

— Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel", Bd. I. Mk. 1.20.

— Der Ödipus-Komplex der Freud'schen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus. S.-A. aus „Nationalwirtschaft". 36 SS. Preis Mk. —.60.

Koppers W.: Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: Strecker & Schröder, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.

— Festschrift P. W. Schmidt. XXXII + 977 SS., mit 41 Taf., 158 Textill., 2 Karten. Preis geb. Mk. 41.—, geh. Mk. 38.—.

— Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. —.60.

— Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos", XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.

— Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. Schwann, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.

— Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung", Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.

— Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel", III, 1926. Mk. 1.20.

Höltker G.: Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispiele: „Die afrikanischen Schilde". 26 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel", III, 1926. Mk. —.60.

„Jahrbuch von St. Gabriel", II, 1925 (Artikel von W. Schmidt, W. Koppers, D. Kreichgauer, P. Schebesta). 275 SS. Preis brosch. Mk. 4.25, geb. Mk. 4.75; III, 1926, 295 SS. Preis geb. Mk. 6.—.

Ehrlich L.: Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.

Lebzelter V., Dr.: Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.

Mayer P. O.: Die Schiffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäßler-Archiv". Mk. 1.20.

Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises (nach den Angaben von W. Schmidt gezeichnet von K. Streit), S.-A. aus: W. Schmidt, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde". Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

Die Ethnologischen Kulturkreise, Übersichtskarte, nach den Angaben Schmidt-Koppers (Ethnologie) und Menghin (Prähistorie), gezeichnet von K. Streit; S.-A. aus: W. Schmidt, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde". Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

Semaine d'Ethnologie religieuse: Compte-Rendu analytique de la I^e^ session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: Mk. 3.50; II^e^ session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: Mk. 4.50; III^e^ session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: Mk. 6.—; IV^e^ session (Milan 17 à 25 septembre 1925), 375 pp., prix: Mk. 8.—.

Tirages à part de Sonderdrucke aus „Anthropos“

Ahlbrinck W., C. SS. R.: Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de Kalina (Suriname). 15 SS. 23 Abb. Mk. —.60.
Alvarez Father Jose, O. P.: The Aboriginal Inhabitants of Formosa. 11 SS. 1 Karte. Mk. —.60.
Angulo Jaime de: La Psychologie religieuse des Achumawi. 55 SS. Mk. 2.40.
Arnáiz, P. Fr. Gregorio, O. P.: Construcción de los edificios en las prefecturas de Čoán-čiu y Čiań-čiu, Fû-kien sur, China. 27 SS. 30 Abb. Mk. —.60.
Avon R. P.: Vie sociale des Wabende au Tanganika. 16 SS. Mk. —.40.
Bayer, Dr. Wilhelm: Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften. 104 SS. Mk. 2.80.
Beuchat et P. Rivet: La Langue Jíbaro ou Šiwora. 46 SS. Mk. 1.20.
Breitkopf P. E., S. V. D.: Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo). 30 SS. Mk. —.80.
Brun, P. Joseph: Notes sur le Tarikh-el-Fettach. 7 SS. Mk. —.40.
— Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental. 27 SS. Mk. —.60.
Cadière L.: Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.
Camboué, P. Paul, S. J.: Aperçu sur les Malgaches et leurs conceptions d'art sculptural. 18 SS. 10 Taf. 1 Abb. Mk. 1.20.

Césard R. P.: Proverbes et contes Haya. 64 SS. 11 Taf. Mk. 4.40.
Chémali, Abbé Béchara: Naissance et Premier Age au Liban. 29 SS. 8 Taf. Mk. 1.—.
Conant Carlos Everett: The Pepet Law in Philippine Languages. 28 SS. Mk. —.60.
Crooke William: Death; Death Rites; Methodes of disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India. 20 SS. Mk. —.40.
Daniel Fernand: Etude sur les Soninkés ou Sarakolés. 23 SS. Mk. —.60.
Datta Bhupendranath, M. A., Ph. D.: Das indische Kastenwesen. 18 SS. Mk. —.40.
Degeorge J. B.: Proverbes, maximes et sentences Tay. 43 SS. Mk. 1.20.
Drexel A.: Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 4.—.
Dubois P. H. M., Rév., S. J.: Les origines des Malgaches. 100 SS. Mk. 2.—.
— Le Sombatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. 17 SS. 6 Taf. Mk. 3.—.
— L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. 31 SS. Mk. 1.80.
Fabo Fr. P.: Etnografía y lingüistica de Casanare (Colombia, América meridional). 12 SS. Mk. —.40.
Friederici Georg: Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika. 47 SS. Mk. 1.20.

Gil P. Fr. Serapio, O. Pr.: Proverbios, refranes y dichos anamitas. 48 SS. Mk. 1.20.
Gilhodes P. Ch.: La Culture matérielle des Katchins (Birmanie). 20 SS. Mk. —.40.
Graebner, Prof. Dr. Fr.: Thor und Maui. 21 SS. Mk. —.40.
Grisward P. J., S. M.: Notes grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, Iles Salomones. 39 SS. Mk. —.60.
Grosse, Prof. Dr. E.: Völker und Kulturen. 18 SS. Mk. —.60.
Gusinde, P. Martin und **Lebzelter, Dr. Viktor**: Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln. 27 SS. Mk. 1.20.
Haarpaintner P. M.: Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.

Heine-Geldern, Doz. Dr. Robert: Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. 40 SS. 25 Abb. auf 7 Taf. Mk. 2.—.
Hestermann Ferdinand, Dr.: Die deutsche Afrikanistik bis 1913. VIII + 151* SS. Mk. 4.80.
Hocart A. M.: Fijian and other demonstratives. 20 SS. Mk. —.80.
Honigsheim Paul: Eduard Hahn (†) und seine Stellung in der Geschichte der Ethnologie und Soziologie. 26 SS. Mk. —.60.
Kern Fritz, Prof. Dr.: Die Welt, worein die Griechen traten. 53 SS. Mk. 1.20.
Kirschbaum P. Fr., S. V. D.: Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neuguinea. 14 SS. 4 Taf. Mk. —.60.
König Herbert, Dr.: Das Recht der Polarvölker. 158 SS. Mk. 4.—.
Koppelmann, Dr.: Die Sprache als Symptom der Kulturstufe. 37 SS. Mk. —.80.
— Die Verwandtschaft des Koreanischen und der Ainu-Sprache mit den indogermanischen Sprachen. 36 SS. Mk. —.80.

Koppers Wilhelm, Prof. Dr., S. V. D.: Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen. 17 SS. Mk. —.60.
Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.: Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische. 15 SS. Mk. —.40.
Kugler Fr. X.: Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.
Laufer, Prof. Dr. Berthold: Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. 23 SS. Mk. 1.—.
Lebzelter, Dr. Viktor: Zur Geschichte der Bergdama. 4 SS. Mk. —.32.
— Zusammenfassender Bericht über meine Reisen und Forschungen in Südafrika 1926—1928. 9 SS. 2 Taf., 1 Karte. Mk. 1.—.
Menghin O.: Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.

Menghin O.: Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien. 18 SS. 25 Abb. Mk. —.80.
Morice A. G., O. M. I.: The Great Déné Race. 256 SS. Reich illustriert. Mk. 25.—.
Mötefindt, Dr. Hugo: Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht. 76 SS. 11 Abb. Mk. 2.50.
Mostaert Antoine: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud) 46 SS. Mk. 1.50.
Müller Fr. Ägidius, O. Trapp.: Zur materiellen Kultur der Kaffern. 7 SS. 7 Taf. Mk. —.60.
Müller R. F. G., Dr: Die Krankheits- und Heilsgottheiten des Lamaismus. 35 SS. 21 Textfig. Mk. 2.—.
Nimuendajú Kurt: Wortliste der Šipáia-Sprache. 76 SS. Mk. 3.—.
Pédron, Rev. P. M., C. S. Sp.: L'enfant gbaya (Afrique française Centrale). 6 SS. Mk. —.40.
Peekel, P. Gerh., M. S. C.: Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg. 48 SS. 6 Abb. 2 Taf. Mk. 1.60.
— Das Zweigeschlechterwesen. 68 SS. 44 Abb. Mk. 2.—.
Perry W. J.: An analysis of the genealogical tables collected by Dr. Richard Thurnwald in Buin. 11 SS. Mk. —.32.
Preuß K. Th., Prof. Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.
— Forschungsreise zu den Kágaba. Nachtrag: Lexikon, indianisch-deutsch und deutsch-indianisch. 113 SS. Oktav. Geh. Mk. 5.—.
Raymund P.: Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.
Rivet P.: Les Mélano-Polynésiens et les Australiens en Amérique. 4 SS. Mk.—.32.
Rougier, P. Emmanuel, S. M.: Maladies et Medicines a Fiji autrefois et aujourd'hui. 12 SS. Mk. —.40.
Safi M., l'Abbé: Mariage au Nord du Liban. 10 SS. Mk. —.40.
Sandschejew Garma: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. 104 SS. 2 Taf. Mk. 3.—.
Schebesta P. P.: Die Zimbabwe-Kultur in Afrika. 38 SS. Mk. 1.20.
— Gesellschaft und Familie bei den Semang auf Malakka. 24 SS. Mk. —.60.
Schebesta P. P. und Lebzelter V., Dr.: Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen. 31 SS. 4 Taf. und 18 Tab. Mk. 1.60.
Schmidt, P. Joseph, S. V. D.: Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhausen. Neu-Guinea. 67 SS. Mk. 1.75.
Schulien P. M.: Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 50 SS. 5 Abb. Mk. 1.50.
Schumacher P. P.: Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. 41 SS. 8 Taf. Mk. 2.—.
Sirelius U. T.: Die ethnographische Forschung in Finnland. 11 SS. Mk. —.80.
Sternberg Leo, Prof. Dr.: The Ainu Problem. 44 SS. 12 Abb. Mk. 3.—.
Strub Eugéne, P.: Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique occidentale). 36 SS. Mk. 1.20.
Teßmann Günther, Dr.: Die Tschama-Sprache. 31 SS. Mk. 2.—.
Thurnwald R., Dr.: Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.
Torrend, Rev. F. J., S. J.; Linkenesses of Moses'Story in the Central Africa Folk-Lore. 17 SS. Mk. —.40.
Trilles P. H., C. Sp. S.: Les Legendes des Bena Kanioka et le Folk-lore Bantou. 45 SS. 1 Taf. Mk. —.80.
Trimborn. Dr. Hermann: Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht der peruanischen Erntevölker. 9 SS. Mk. —.40.
Unkrig W A: Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder. 76 SS. 4 Taf. Mk. 3.—.
Vanoverbergh M.: Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.
— Notes on Iloko. 22 SS. Mk. 1.80.
Vatter, Dr. E.: Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien. 14 SS. Mk. —.60.
Verbrugge R. P., Dr: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.
Verbrugge R. P., Dr.: La vie économique au Pays de San-Tao-Ho. 47 SS. Mk. 1.20.
Viaene Ernest et **Fernand Bernard**: Contribution a l'Ethnologie congolaise. 31 SS. Mk. —.60.
Volpert P. A., S. V. D: Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China. 36 SS., 4 Abb., 3 Taf. Mk. 1.20.
Walk L., Dr.: Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. 72 SS. Mk. 2.50.
— Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. 106 SS. Mk. 3.—.
Wanger W.: The Zulu Notion of God. 85 SS. Mk. 2.—.
Winthuis P J, M. S. C: Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain). 28 SS. Mk. —.60.
Wölfel D. J., Dr.: Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.
Wulff K., Dr.: Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.
Zumoffen P. G., S. J.: La Néolithique en Phénicie. 20 SS. 9 Abb., 7 Taf., Mk. 1.—.
Zuure P. B.: *Immâna* le Dieu des Barundi. 43 SS. Mk. 1.50.

Separata aus der P. W. SCHMIDT-Festschrift:

Breuil, l'Abbé H.: Les Roches peintes schématiques d'Helechal (Badajoz) Estremadure. 19 SS. 10 Abb. Mk. —.60.

Christian, Prof. Dr. V.: Sprach- und Kulturpsychologisches. 12 SS. Mk. —.60.

Czermak, Univ.-Prof. Dr. Wilhelm: Zum konsonantischen Anlautwechsel in den Sprachen des Sudan. 19 SS. Mk. —.80.

Drexel Albert: Kann das Ful als hamitische Sprache gelten? 16 SS. Mk. —.80.

Gahs, Prof. Dr. A.: Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. 38 SS. Mk. 1.60.

Höltker, P. Georg, S. V. D.: Zeit und Zahl in Nordwestafrika. 21 SS. Mk. 1.—.

Honigsheim Paul: Die geistesgeschichtliche Stellung der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte und ihrer Hauptrichtungen. 21 SS. Mk. —.80

Hornbostel, Erich M. v. Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel. 21 SS. Mk. —.80.

Koppers W., Prof. Dr, S. V. D: Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland. 17 SS., 2 Taf. Mk. —.80.

Kreichgauer, P. Dam, S. V. D: Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. 13 SS. 11 Abb. Mk. —.60.

Lebzelter, Dr. Viktor: Die religiösen Vorstellungen der //Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Ethoshapfanne und des Ovambolandes und der Ovambu-Bantu. 9 SS. Mk. —.60.

Müller, P. Franz, S. V. D.: Drogen und Medikamente der Guarani- (Mbya, Pai und Chiripa) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. 14 SS. Mk. —.60.

Nekes, P. Dr. Hermann, P. S. M.: Zur Tonologie in den Bantusprachen. 13 SS. Mk. —.60.

Nordenskiöld Erland: Cuna Indian conceptions of illnesses. 3 SS. Mk. —.32.

Oyarzún, Dr. Aureliano: Los aborigines de Chile. 12 SS. Mk. —.60.

Planert, Dr. Wilhelm: Kritische Bemerkungen zu einigen Urbantu-Wortstämmen. 17 SS. Mk. —.80.

Rivet P.: Relations commerciales précolombiennes entre l'Océanie et l'Amérique. 27 SS. 3 Abb. Mk. 1.—.

Schebesta P. P., S. V. D: Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. 10 SS. Mk. —.60.

Schulien P. M., S. V. D: Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 22 SS. Mk. —.80.

Schumacher, P. Peter: Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen Bagesera-Bagizaba. 15 SS. Mk. —.60.

Tastevin, Rev. P. C.: Noms génériques de Cours d'eau l'Amérique tropicale. 15 SS. 1 Karte. Mk. —.80.

Trimborn, Dr. Hermann: Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich. 20 SS. Mk. —.80.

Trombetti, Prof Dr Alfredo: I numerali africani e mundapolinesiaci. 17 SS. Mk. —.80.

Uhlenbeck, Prof. C. C.: Het emphatisch gebruik van relatief-pronominale uitgangen in het Blackfoot. 9 SS. Mk. —.40.

Walk L., Dr. theol. et phil.: Der Kausalitätsbegriff bei Schmidt-Koppers und Othmar Spann. 9 SS. Mk. —.40.

Wanger W., Benefiz.: Gemeinschaftliches Sprachgut in Sumer und Ntu. 8 SS. Mk. – .40.

Wölfel, Dr. Dominik Josef: Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft. 8 SS. Mk. —.40.

KOLONIALE RUNDSCHAU

UND

MITTEILUNGEN AUS DEN DEUTSCHEN SCHUTZGEBIETEN

MONATSSCHRIFT FÜR KOLONIALE WIRTSCHAFT, VÖLKER- UND LÄNDERKUNDE.

Schriftleiter: **H. von Ramsay.**

Erscheint am 10. jeden Monats.

Jahresbezugspreis Mk. 12.—, für das Ausland Mk. 14.50.

Hervorragende Mitarbeiter auf allen Gebieten des kolonialen Wissens.

Herausgeber und Beirat:

Geheimer Regierungsrat Theodor Gunzert, Geheimer Regierungsrat Professor Albrecht Penck, Vizepräsident der Deutschen Kolonialgesellschaft **Paul Staudinger, Professor Dietrich Westermann.**

Probenummern kostenlos.

Bestellungen bitte zu richten an den

VERLAG BERLIN W 35,

POTSDAMERSTRASSE 97.

Bankkonto: Kolonialkriegerdank. Commerz- und Privatbank, Dep.-Kasse H. I., Berlin W 35, Potsdamerstraße 97.

KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & Co., LTD.

ORIENTAL AND AFRICAN BOOKSELLERS.

AGENTS TO THE BRITISH MUSEUM,

ROYAL ASIATIC SOCIETIES, JAPAN SOCIETY, ETC.

HAVE A LARGE STOCK OF BOOKS ON ORIENTAL AND AFRICAN ART, ARCHAEOLOGY, HISTORY, TRAVELS, LANGUAGES, ETC.

LATEST CATALOGUES

(Sent post free on request):

No. XVI. ORIENTAL LITERATURE. Including many Arabic texts and books on Arabia, Persia, India, China, Mongolia and Tibet (2200 items.).

No. XV. PERIODICALS AND BOOKS ON JAPAN.

No. XIV. ORIENTAL RELIGION AND PHILOSOPHY.

Just published.

A COMPREHENSIVE PERSIAN-ENGLISH DICTIONARY,
by **Dr. F. Steingass.**

Imperial 8vo, bound in cloth, 1550 pages, £ 3. 3 s. net.
A reprint of the original edition which has long been out of print.

Now offered on subscription.

THE GOLDEN LOTUS.

(Chin P'ing Mei.)

A Chinese Novel of the Ming Dynasty now for the first time translated into English by Clement Egerton. With an Introduction by Arthur Waley. In 4 volumes.

Offered on subscription until March 31st. 1930, at the special price of £ 7. 7 s.

TO OBTAIN THE FAVOURABLE PRE-PUBLICATION TERMS ORDERS SHOULD BE SENT TO

KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & Co., Ltd.,
38 GREAT RUSSELL STREET,
LONDON, W. C. I.

VERLAG
DER „ASIA MAJOR“ DR. BRUNO SCHINDLER
LEIPZIG C. 1, SCHERLSTRASSE 2.

NEUE CHINA-LITERATUR:

China-Bibliothek der „Asia Major“, Band I:

HÜBOTTER, FR.

Die chinesische Medizin zu Beginn des 20. Jahrhunderts und ihr historischer Entwicklungsgang. Mit einem anatomischen Atlas. 1929. 4°. 360 Seiten. In Manuldruck.

Preis brosch. Mk. 50.—; geb. Mk. 56.—.

Der weitaus beste Kenner ostasiatischer Medizin, der bereits vier Jahre in Südjapan und zwei Jahre in China als Arzt tätig war und jetzt wieder auf Jahre hinaus in China ärztlich tätig sein wird, legt als Frucht 15 jähriger Studien ein Werk vor, das uns größtenteils ein bisher unbekanntes Gebiet erschließt. Überall fußt HÜBOTTER auf Originalquellen; er bringt die erste genaue Darstellung der chinesischen Anatomie und Physiologie mit einem überaus reichhaltigen Schatz anatomischer Lehrbilder, die alte chinesische Fieber- und Pulslehre und die erste wissenschaftliche Darstellung der spezifisch-chinesischen Akupunktur. Den Drogen, der Arzneimittellehre und der Rezeptierkunst wird die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet, oft unter eingehender Wiedergabe der grundlegenden chinesischen Werke. Die Bibliographie, und soweit möglich, Biographie von 123 bedeutenderen chinesischen Ärzten ist von hohem Wert. Wer an der altüberlieferten chinesischen Medizin, wie sie noch heute mit geringen Ausnahmen in dem Riesenreich in praktischer Geltung steht, Interesse nimmt, der Arzt, Missionar, Apotheker, Botaniker, jeder Freund ostasiatischer Kultur überhaupt, wird aus dem Werk reichen Gewinn schöpfen. Es ist eine Gesamtdarstellung der alten chinesischen Medizin, wie nur eben HÜBOTTER sie zu geben imstande war.

Aus: Deutsche Medizinische Wochenschrift, 24. Januar 1930.

China-Bibliothek der „Asia Major“, Band II:

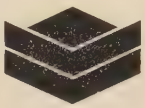
K'ÜH YÜAN.

T'ien-Wen. Die Himmelsfragen. Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte. Übersetzt und erklärt von **A. CONRADY**. Abgeschlossen und herausgegeben von E. ERKES. 1930. 8°. Zirka 17 ½ Bogen.

Preis brosch. zirka Mk. 25.—; geb. zirka Mk. 28.—.

Mit der Herausgabe der „Himmelsfragen“ liegt jetzt das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte, zum ersten Male übersetzt und erklärt, vor. Bereits im ersten Bande von Münsterbergs Kunstgeschichte hat A. CONRADY auf die Bedeutung des T'ien-Wen aufmerksam gemacht. Das Werk bringt den Text des Gedichtes, seine Übersetzung, den kritischen Apparat und eingehende sachliche Erklärungen nebst einer Einleitung über die Frühgeschichte der chinesischen Malerei und ihre Stellung im Kulturleben ihrer Zeit.

SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES
LONDON INSTITUTION
(UNIVERSITY OF LONDON).
FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Chinese, Japanese and Swahili. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for intensive courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice. Special facilities are offered for Merchants, Missionaries and others.

LIBRARY.

The Library of the School contains upwards of 60,450 books, 4570 pamphlets and 459 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

BULLETIN.

The Bulletin of the School of Oriental Studies is issued at irregular intervals about twice a year and is published by the School, price 6s. per part.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director, **Sir E. Denison Ross, C. I. E., Ph. D.**

Oriental Books, Indian and Persian Art, MSS., Bronzes, &c

Inspect our GALLERY of ORIENTAL ART.

All the books prescribed for students at the School of Oriental Studies and the Universities are kept in stock.

SOME RECENT PUBLICATIONS.

GRUNER (O. CAMERON). A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna, incorporating a translation of the First Book. Illustrated.
Roy. 8vo, cloth, pp. 612. Price £2/2/-.

MACNAUGHTON (DUNCAN). A Scheme of Babylonian Chronology: From the Flood to the Fall of Nineveh; with notes Thereon, including notes on Egyptian and Biblical chronology.
8vo, cloth, pp. XII, 189. Price 7/6.

VISION (THE) OF KWANNON SAMA. A story of faith and love of long ago. By B. L. BROUGHTON, M.A. (Oxon).
Cr. 8vo, cloth, pp. 154. Price 5/-.

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE LA RELIGION DE L'ÉGYPTE. Par SAMUEL A. B. MERCER. Avec une préface par A. MORET. (Oriental Research Series V.)
8vo, cloth, pp. XI + 107. Price 10/-.

MARTIN (F. R.). Lustre on glass and pottery in Egypt from the period of Hadrian to Saladin. With 14 plates.
Sm. 4to, sewn, pp. 48. Price 10/6.

FIRDAUSU'L-HIKMAT, or Paradise of Wisdom of 'Ali b. Rabban-al-Tabari. Edited by M. Z. SIDDIQI. In Arabic (Work subsidized by E. J. W. Gibb Mem. Trust).
8vo, sewn, pp. 54 + 620 + 16. Price £1.

THOMPSON (R. CAMPBELL, M.A., D.Litt.) and HUTCHINSON (R. W., M.A.) Century of Exploration at Nineveh. Illustrated with 7 plates and 9 maps.
Demy 8vo, cloth, pp. 146. Price 7 s. 6 d.

PIERIS (P. E.). Some documents relating to the rise of the Dutch Power in Ceylon, 1602—1670, from the translations at the India Office.
8vo, cloth, pp. XXXVI, 292. Price 17/6.

LUZAC'S ORIENTAL LIST

AND BOOK REVIEW

A quarterly bibliography of newly published Oriental books, now in its fortieth year of publication. Will keep you cognisant of the appearance of books on the subject you specialise in. ANNUAL SUBSCRIPTION 3/- post-free.

Latest. Catalogue issued:

Bibliotheca Orientalis, XXXII. CATALOGUE OF BOOKS IN AND ON THE PERSIAN LANGUAGE, INCLUDING BOOKS ON PERSIA AND AFGHANISTAN.

LUZAC & CO.

Oriental and Foreign Booksellers,

Agents to the India Office; Royal Asiatic Society; School of Oriental Studies, London; Asiatic Society of Bengal, Calcutta; Bihar and Orissa Research Society, India; Society of Oriental Research, Chicago; Siam Society, Bangkok, &c., &c.

46, Great Russell Street, London W.C.1.

(Opposite the British Museum.)

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Demnächst erscheint:

BIBLIOTHECA ISLAMICA

herausgegeben im Auftrage der D. M. G. von

H. Ritter.

Band I: Abu l-Ḥasan al-Aš'arī, Maqālāt al-islāmijīn (Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam). Herausgegeben von H. Ritter. Erster Teil (im Druck).

In Aussicht genommen sind ferner u. a. folgende Publikationen:

1. *Ibn Ajās: Ta'rīḫ miṣr (die Lücke für die Jahre 906 bis 922 = 1500—1516), herausgegeben in Gemeinschaft mit M. Sobernheim und P. Kahle von Muhammed Mustafa.*
2. *Aṣ-Ṣafadī, al-wāfī bil-wafajāt, ed. Klisli Rifat und H. Ritter.*
3. *Abu 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām, Kitāb al-amwāl, ed Hans Gottschalk.*
4. *al-Qāḍī Wakī', Ta'rīḫ al-quḍāt, ed. J. Schacht.*
5. *Ibn an-Nadīm, Kitāb al-fihrist, Neuausgabe von J. Fück.*
6. *Kitāb sirr al-ḫalīqa wa-ṣau'at al-ṭabī'a, ed. H. S. Nyberg.*
7. *Niẓāmī, Heft Peiker, ed. H. Ritter.*

FESTSCHRIFT
PUBLICATION D'HOMMAGE

offerte au

P. W. SCHMIDT.

76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien

Recueil de 76 études de linguistique, d'ethnologie, de science religieuse, de préhistoire et autres.

Herausgeber (Directeur)

W. KOPPERS.

XXXII + 977 Seiten, 41 Tafeln, 158 Textillustrationen, 2 Karten.
XXXII + 977 pages, avec 41 planches, 158 gravures de texte, 2 cartes.

Preis — Prix:

1 brosch. Exemplar Mk. 38.—, 1 geb. Exemplar Mk. 41.—.
1 exemplaire broché Mk. 38.—, 1 exemplaire relié Mk. 41.—.

Urteile aus der Fachwelt:

Zum 60. Geburtstag des bedeutenden Ethnologen, der sich nun schon seit 20 Jahren mit aller Energie und all seinen umfassenden Hilfsmitteln an Gut und Blut für die kulturhistorische Richtung in der Ethnologie einsetzt, haben ihm Schüler und Freunde eine an Wissen erstaunlich reiche Festschrift geschenkt. Nichts bezeugt deutlicher den großen Einfluß des Mödlinger Ethnologen, als dieses dickleibige Werk, in welchem sich eine Überzahl von Forschern ihm verpflichtet zeigt und Arbeiten beisteuert, die irgendeinen Gedanken SCHMIDT's weiterspinnten . . . **„Zeitschrift für Ethnologie"**, 60. Jahrg., Heft 1/3.

. . . Unbestritten ist P. SCHMIDT einer der führenden Köpfe unserer Wissenschaft . . . Die P. SCHMIDT gewidmete Festschrift gibt dem späteren Historiker unserer Wissenschaften ein gutes Bild heute die Ethnologen beschäftigender Probleme.
„Ethnologischer Anzeiger" Bd. II, Heft 1.

. . . ein Werk, das neben vielen anderen Vorzügen auch den besitzt, kennzeichnend für den Stand unserer Wissenschaft am Ende dieses Jahrzehntes zu sein.
„Internationales Archiv für Ethnographie", XXX, Heft 1—3.

Wohl selten ist ein Ethnologe und Linguist bei einem Jubiläum so gefeiert worden wie P. WILHELM SCHMIDT mit dieser Festschrift . . . Die große Veröffentlichung besitzt nicht den Fehler mancher Festschriften, daß die behandelten Gegenstände derart voneinander entfernt stehen, daß kein Forscher geneigt sein wird, sich das Werk anzuschaffen, weil zu wenig Sachen ihn interessieren; im Gegenteil, enthält dieser Band für jeden Ethnologen sehr vieles, was er gerne lesen wird. **„Deutsche Literaturzeitung"**, N. F. V, 1928, Spalte 2241 f.

Neu!!! **Neu!!!**

1. **Dr. Gerl Royen, O. F. M.**: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. XVI + 1030 SS. Preis Mk. 40.—.
2. **P. J. Mullie, C. M. J.**: Het Chineesch Taaleigen (Die Eigenart der chinesischen Sprache). Einführung in die gesprochene Sprache (Nordpekinischer Dialekt). Erster Teil. XXXIII + 509 SS. Preis Mk. 17.—.
3. **P. Bösch**: Les Banjamwezi. (Im Erscheinen begriffen.)

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin: 42 Mark = 70 österr. Schilling = 42 Shilling = 10 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir: 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tout ce qui concerne la rédaction ou la direction prière de s'adresser directement: Au R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth: 42 Mark = 70 austr. Schill. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI^e^.

In België en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacqmainlaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In Italia presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.

W Polsce: Zakład Misyjny Św. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

Band / Tom. XXV. Mai-August 1930 Mai-Août Heft / Fasc. 3, 4.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Dr. J. Maes: Le Tissage chez les populations du Lac Léopold II (ill.)	393
Dr. Ernst Zyhlarz: Das meroïtische Sprachproblem	409
P. Georg Höltker, S. V. D.: Die Familie bei den Azteken in Altmexiko	465
Morice Vanoverbergh, C. I. C. M.: Negritos of Northern Luzon again	527
Dr. Odo D. Tauern †: Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran	567
P. Paul Schebesta, S. V. D.: Die Ituri-Pygmäen-Expedition	579
Mieczyslaw Kolinski: Die Musik der Primitivstämme auf Malakka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik (ill.)	585
Prof. Dr. C. C. Uhlenbeck: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde	649
A. Mostaert et A. de Shmedt: Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental	657
P. Schwientek, S. V. D.: *Shintô* auf Sado (ill.) (Karte)	671
P. W. Schmidt, S. V. D.: Der Monotheismus der Primitiven	703
Dr. Dominik Josef Wölfel: Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln	711

Analecta et Additamenta (729), Miscellanea (739), Bibliographie (751), Avis (779), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (785).

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. TH. BRÄRING, M. GUSINDE, G. HÖLTKER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

Analecta et Additamenta.

Seite

Glacobetti P. A.: La fête du mouton au Mzab 729
Labreque P. Ed.: Accidents de la naissance chez les Babemba 730
Biallas, P. F. X: Der Ursprung der koreanischen Schrift 731
Pfalz, Dr. Richard: Italienischer Geographischer Kongreß in Neapel, 22. bis 29. April 1930 736
Volkszählung und kartographische Festlegung der Kasten und Stämme in Indien . . . 737

Bibliographie.

Schmidt W: Der Ursprung der Gottesidee (Robert H. Lowie) 751
Steinen, Karl von den: Die Markesaner und ihre Kunst (H. Plischke) 753
Kanokogi K.: Der Geist Japans (P. Theodor Bröring) 755
Troels-Lund: Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten (P. Dam. Kreichgauer) 755
Lachmann Robert: Musik des Orients (P. Theodor Rühl) 756
Woolley Leonhard: Vor 5000 Jahren (P. Dam. Kreichgauer) 756
Hoffmann-Krayer E.: ‚Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1923 und 1924 (P. Dam. Kreichgauer) 757
Banse Ewald: Buch der Länder, Landschaft und Seele der Erde (P. Dam. Kreichgauer) . 757
Linné S.: Darien in the Past (Univ.-Doz. Dr. Hermann Trimborn) 758
Feghali, Mgr. Michel: Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban (Dr. Kurt Levy) . . . 759
Moszyński Kazimierz: Kultura ludowa Słowian (Univ.-Prof. Dr. Milovan Gavazzi) . . . 760
Shapiro H. L.: Contributions to the craniology of Central Europe (Univ.-Prof. Dr. Josef Weninger) 761
Bredt Johann: Volkskörperforschung (Dr. Viktor Lebzelter) 762
Burkhardt Hans: Der rassenhygienische Gedanke und seine Grundlagen (Dr. Viktor Lebzelter) 763
Duggan-Cronin A. M.: The Bantu Tribes of South Africa (Dr. Viktor Lebzelter) 763
Childe Gordon V.: The Danube in Prehistory (Dr. Richard Pittioni) 764
Müller-Freienfels Richard: Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur (P. Georg Höltker) 765
O'Connel James F.: Elf Jahre in Australien und auf der Insel Ponape (P. Georg Höltker) 765
Peake Harold and Fleure Herbert John: The Way of the Sea (Dr. Robert Routil) 766
Bogatyrew Pierre: Actes magiques (Dr. Joseph Léon Seifert) 767
Scheidt Walter: Lebensgesetze der Kultur (P. Dam. Kreichgauer) 769
Peake Harold: The Origins of Agriculture (Christoph Fürer-Haimendorf) 770
Grousset R.: Histoire de l'Extrême-Orient (P. Théodore Bröring) 770
Jerphanion G. de, S. J.: Mélanges d'Archéologie anatolienne (P. Dam. Kreichgauer) . . 771
Kolumbus Christoph: Die Entdeckung Amerikas (P. Georg Höltker) 771
Staden Hans: Ein deutscher Landsknecht in der Neuen Welt (P. Georg Höltker) 772
Newberry Percy E.: Ägypten als Feld für anthropologische Forschung (Dr. Walter Hirschberg) 772
Smith Grafton Elliot: The Migrations of early Culture (Dr. Walter Hirschberg) 773
Camerling Elisabeth: Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den großen Sunda-Inseln (Christoph Fürer-Haimendorf) 774
Clercq de, Mgr. A.: Nouvelle Grammaire Luba (Dr. van Bulck) 776
Maes, Dr. J.: Les Appuis-tête du Congo Belge (Dr. van Bulck) 776
Glasenapp Helmuth v.: Britisch-Indien und Ceylon (H. Niggemeyer) 778

☞ Diesem Heft liegt bei ein Prospekt (Verlag Dietrich Reimer, Berlin). ☜

Le Tissage chez les populations du Lac Léopold II.

Par Dr. J. Maes, Conservateur de la section ethnographique au Musée du Congo Belge, Tervueren

Sommaire.

Déclin de l'industrie textile chez les Bateke-Banfumu. — Le métier à tisser à trapèze de tension et sa technique. — Le métier à tisser à tension verticale. — Le métier à tisser à tension oblique. — Zones ethniques du tissage. — Préparation des fibres de raphia. — Tissus unis. — Tissus à dessins coloriés. — Tissus à dessins tissés. — Usage des tissus. — Costume dans son rapport avec le sentiment de pudeur chez les indigènes. — Pagne des Bateke, des Basakata, des Batitu, des Yaelima et des Basongo-Meno Bankutshu.

Comme le disait si bien Mr. Engels, chef de zone de la Maringa Lopori: «poteries, instruments à faire du feu, vanneries, etc. se retrouvent encore en grand nombre. Quant aux métiers à tisser c'est une autre question! Partout l'indigène a délaissé le tissage, et imprévoyant ou n'en comprenant pas l'intérêt, il a envoyé les métiers à tisser rejoindre les vieilles lumes.»

Les documents qui se rapportent à cette industrie indigène sont rares et très souvent peu précis. Les causes en sont multiples. Quantité de tribus congolaises ignorent le tissage, d'autres ont abandonné le métier à tisser, depuis qu'elles ont pu se procurer à bon compte les tissus d'importation. Dans les régions où cette industrie existe encore, bien souvent l'indigène ne travaille que pour autant que le besoin le lui impose et ce n'est que par un heureux hasard que l'agent arrive à observer sur le vif la technique parfois bien compliquée de cette intéressante industrie.

Chez les Bateke du village de Galiema et de Dolo d'abord, au village indigène de Nzali ensuite, puis plus tard à Kapanda, à Mpozali, à Tua, à Engrei et chez les Banfumungu en général; nous avons vu des indigènes drapés d'étoffes faites en fibres de raphia sans découvrir nulle part un métier à tisser! (Fig. 1.)

Interrogés au sujet de la provenance de ces étoffes, les Bateke et les Banfumungu nous répondaient invariablement qu'ils les avaient achetées aux indigènes du Congo Français. Natali, chef des Banfumungu de Kapanda nous assura qu'à une époque relativement peu éloignée, il y avait dans chaque village un tisserand.

Les étoffes de raphia servaient à cette époque de monnaie ou d'objet d'échange. Depuis la pénétration des tissus d'importation et les terribles ravages de la maladie du sommeil, les derniers tisserands étaient morts ou avaient quitté le pays pour aller s'établir à l'intérieur de la région située sur l'autre rive du fleuve. Il avait acheté lui-même sa grande robe en fibres de raphia, à un chef Bateke du Congo français à raison de 5 frcs. par carré de tissu. Il en était très fier, refusa obstinément de nous la céder même à un prix supérieur à la valeur indigène.

Pour lui comme pour les indigènes, ce grand pagne en fibres de raphia était un indice, non de sa puissance, ni de son rang social, mais de sa fortune et de sa richesse. (Fig. 2.)

Les quelques autres indigènes que nous avons rencontrés drapés de tissus en raphia y attribuaient une signification analogue. C'était moins un vêtement qu'on objet de luxe qu'ils exhibaient à toutes les grandes cérémonies de la communauté.

Chez les Baboma de la région de Mushie et jusque dans le territoire de Nioki, les tissus en fibres de raphia deviennent de plus en plus communs, quoique le tissage soit complètement abandonné par ces riverains de la Mfimi. Ils achètent les étoffes en fibres de raphia aux populations de l'intérieur. Cependant certains indigènes connaissent encore la technique du tissage.

A Mpie, village Baboma situé au Nord de Mushie et à Elako, village Wadia situé à l'Est de Nioki, nous avons rencontré de vieux tisserands. Depuis longtemps ils avaient abandonné leur métier, mais ils se rappelaient parfaitement la méthode du travail.

Les renseignements que nous avons pu recueillir à ce sujet nous permettent d'établir que les Baboma employaient la technique propre à certaines populations de la région du Lac Léopold II. [1].

Ce fut à Tendem Gomo que je découvris le premier métier à tisser. Quelques jours plus tard, j'ai récolté le second à Penge. J'obtins ensuite, grâce au bienveillant concours de Mr. Molin, deux métiers à tisser provenant des Bakutu du village de Konde. Ultérieurement, j'eus à plusieurs reprises, l'occasion d'observer sur le vif, la technique du tissage et de récolter plusieurs métiers à tisser chez les Wadia, les Basakata, les Bobaie, les Balesa, les Atshitu et les Yaelima.

La majeure partie de ces spécimens appartiennent au type du métier à tisser à trapèze de tension.

Celui-ci se compose de deux gros poteaux de bois, fixés perpendiculairement dans le sol et reliés à la partie supérieure par une forte traverse. A défaut de cet établi spécial, l'indigène attache son métier à tisser aux traverses du toit ou à la cloison de sa hutte. A cette traverse se fixe, au moyen d'une corde en fibres tordues; une tige en bois, de forme cylindrique, longue de 1 *m* à 1·25 *m* à laquelle l'indigène attache une série d'écheveaux de fibres de raphia. Ceux-ci forment la chaîne du métier à tisser. A la partie inférieure, ces écheveaux sont reliés à une section de bambou qui reste libre et est munie d'un petit trapèze formé de deux cordes latérales et d'une tige de bois transversale.

Chaque écheveau de la chaîne est divisé en deux faisceaux: l'un comprenant les fils pairs, l'autre les fils impairs. Ces deux faisceaux sont fixés séparément par une corde à la tige supérieure. Chaque fil de la série paire est pris dans une boucle faite de cinq ou six fibres de raphia. Chacune de ces boucles de 6 à 7 *cm* de diamètre est attachée à une baguette de bois formant dans l'ensemble le peigne ou la lisse du métier à tisser.

---

[1] Dr. J. Maes, Métiers à tisser du L. L. II, Rev. Cong., 4e année, no. 2, p. 110.

Un bâton dont l'une des surfaces a quelques centimètres de largeur en plus que l'autre, est glissé au-dessus du peigne entre les fibres de la chaîne, de façon à faire passer les fils pairs du côté postérieur et à ramener les fils impairs du côté antérieur.

La navette ou l'aiguille, faite en bois très dur, est plate, plus longue que la largeur du tissu et munie à l'une et parfois aux deux extrémités d'un chas. Cette navette sert à faire passer les fils de la trame et à les tasser.

Ce métier appartient à la catégorie des métiers à tisser à technique simple. Il se distingue des autres métiers à tisser de cette catégorie par le fait qu'il n'est pas fixe et que la tension de la chaîne s'obtient par la méthode du travail du tisserand. (Fig. 3.)

Les différentes phases du tissage peuvent se décomposer en huit temps:

1° Saisir le peigne de la main gauche et l'attirer vers soi, séparant ainsi les fibres paires ramenées en avant des fibres impaires.

2° Passer de la main droite la navette entre les deux séries de fibres en maintenant les fibres séparées par traction de la main gauche sur le peigne.

3° Attacher au chas de la navette un fil de la trame et retirer la navette en faisant passer ainsi le fil entre les deux séries de la chaîne.

4° Amener le peigne à la hauteur de la traverse, retourner celle-ci de façon à placer le plus large surface perpendiculairement aux fibres de la chaîne et à en croiser ainsi les fils en ramenant la partie impaire en avant et rejetant les fils pairs en arrière.

5° Passer l'aiguille entre les deux séries de fils de la chaîne en dessous du peigne.

6° Tasser les fibres de la trame en imprimant, à la navette tenue des deux mains, un mouvement de haut en bas.

7° Attacher au chas de la navette un nouveau fil de la trame.

8° Retirer la navette de la main droite en faisant passer un nouveau fil de la trame.

Après ces huit temps reprendre le premier mouvement, etc. Chacun de ces temps est accompagné d'un mouvement particulier des pieds pris dans l'étrier servant à faciliter le travail du tisserand et a tendre la chaîne du métier à tisser.

Le métier à tisser à trapèze de tension et la méthode particulière du travail qui s'y rattache sont en usage chez les Mosengere, les Bakutu, les Tumba, les Basakata, les Bobaie et les Balesa d'où nous avons ramenés 32 métiers à tisser de ce type.

Comme nous l'avions signalé lors de la publication de la notice traitant des métiers à tisser du Lac Léopold II, le Musée du Congo Belge ne possédait à cette époque que quatre métiers à tisser avec trapèze de tension. Actuellement notre collection ne comprend pas moins de 42 métiers à tisser de ce genre.

L'aire d'extension de cette forme particulière peut ainsi se déterminer avec une précision très certaine, au moins pour la partie de notre Colonie que nous avons visitée. Elle y comprend tout le territoire occupé par les Mosengere, les Bakutu, les Tumba, les Wadia, les Bobaie, les Basakata et les Balesa. A ces différentes tribus nous pourrions très probablement ajouter

les Bolia, quoique jusqu'à présent nous n'ayons pas pu nous procurer un métier à tisser provenant de cette tribu. Cependant les renseignements précis que nous avons obtenus des indigènes de cette région lors de notre séjour à Inongo justifient amplement cette hypothèse. Il faut en outre y rattacher une partie du territoire occupé par les Baboma, notamment ceux de l'intérieur qui actuellement se servent encore du métier à tisser à trapèze de tension, tandis que les indigènes de la région de Mushie et les riverains de la Mfimi, jusque dans la région de Nioki doivent être rattachés au groupe des populations qui ont abandonné le tissage.

Sur la foi des renseignements envoyés par Mr. van den Broeck, nous avions signalé que le métier à tisser était le même dans tout le district du Lac Léopold II. Nous y avions toutefois ajouté qu'il serait utile de pouvoir confirmer cette donnée par des documents nouveaux [2].

L'expérience et les recherches spéciales que nous avons faites à ce sujet, lors de notre séjour dans la région, nous ont montré combien nous avions raison de ne pas accepter sans réserves l'affirmation de Mr. van den Broeck.

Au delà de la région des Basakata-Balesa, nous n'avons non seulement plus retrouvé le métier à tisser avec trapèze de tension, mais nous avons pu constater que ce métier et la méthode spéciale du travail qui s'y rattache, étaient complètement inconnus chez les populations occupant le territoire situé à l'Est de cette région.

Chez les Ipanga et les Batitu du secteur d'Oshwe de même que chez les Yaelima et les Bokala du secteur de Bumbuli et chez les Bashilele du secteur Bumbuli-Basongo, le métier à tisser ne possède jamais de trapèze de tension.

Chez ces différentes tribus, les métiers à tisser se composent de deux poteaux de bois de forme cylindrique dont les extrémités supérieures sont taillées en fourche. Ces deux poteaux sont plantés perpendiculairement en terre, à une distance de 1·50 à 2 *m* l'un de l'autre. Une traverse, formée d'une forte tige de bois est placée horizontalement au dessus des poteaux et s'emboîte dans les fourches. Une seconde traverse est fixée parallèlement à la première au bas des deux poteaux et au ras du sol. Cette traverse est maintenue solidement en place par une forte ligature, faite de lanières de rotang trempées dans l'eau pour les rendre plus souples. Ces quatre traverses forment le cadre du métier à tisser. Aux traverses horizontales, l'indigène attache solidement deux tiges de bois, longues de 1·25 *m* en moyenne, auxquelles sont fixés des écheveaux de fibres, dites Peko provenant des feuilles de raphia préalablement peignées et séchées au soleil. L'ensemble de ces fibres forme la chaîne du métier à tisser. Chaque écheveau se compose de 40 à 50 fils et est divisé en deux faisceaux, l'un comprenant les fibres paires, l'autre les fibres impaires. Chaque faisceau est fixé séparement à la traverse supérieure du métier à tisser. Chacune des fibres de la série impaire est passée dans une boucle faite de fibres de raphia. Chaque boucle a de 6 à 8 *cm* de diamètre et est attachée en outre, à une baguette en bois blanc formant ainsi le peigne du métier à tisser.

[2] Dr. J. Maes, Ouvr. Cité, p. III.

Un bâton, de forme ovale, ayant 4 à 5 *cm* de largeur, est placé au-dessus du peigne entre les fibres de la chaîne de façon à séparer les fibres impaires des fibres paires en ramenant les fibres de la série paire en avant du bâton, les fibres de la série impaire passant derrière le bâton. La navette qui fait en même temps office de battant, est formée d'une latte de bois de *takula*. Elle est plate, légèrement arrondie sur les arêtes, large de quelques centimètres et longue de 70 à 80 *cm*. L'une, même parfois les deux extrémités arrondies sont munies d'un chas.

Le tisserand assis devant le métier à tisser fortement tendu entre les deux traverses horizontales, commence par étaler la chaîne en y glissant plusieurs fines nervures de feuilles de raphia. Dans ce but, il saisit le peigne, l'attire fortement vers lui ramenant ainsi les fibres impaires de la chaîne en avant, tandis que les fibres paires sont maintenues en place par la tension du métier à tisser et il glisse entre les deux séries, la première nervure de feuille de raphia. (Fig. 4.)

Pour y placer la seconde, il faut faire passer les fils de la série paire en avant des fils de la série impaire en les entrecroisant au-dessus de la première nervure. Dans ce but le tisserand amène le bâton de croisement à la hauteur du peigne, lui imprime un mouvement de rotation de façon à placer la plus grande largeur (4 à 9 *cm*) entre les fils pairs et les fils impairs. Comme ces derniers passent derrière ce bâton, ils sont rejetés en arrière, les fils pairs étant en même temps ramenés en avant. De cette façon, les fils des deux séries s'entrecroisent au-dessus de la première nervure. Le tisserand glisse alors la seconde nervure de feuille de raphia entre les deux séries et l'amène contre la première. Pour y placer la troisième nervure, l'ouvrier repousse le bâton de croisement en haut du métier à tisser, prend le peigne, l'attire à nouveau fortement à lui, ramenant ainsi les fils impairs en avant. Après avoir placé trois nervures, le tisserand étale soigneusement et méthodiquement les fibres de la chaîne, de façon à obtenir un tissu uni et régulier.

Ces nervures forment en réalite les premiers fils de la trame.

Dans la suite du travail, elles sont remplacées par des fibres de raphia peignées et séchées au soleil. La technique du tissage reste la même, mais l'aiguille ou la navette après avoir aidé à faire passer les fils de la trame, sert encore à les descendre ou à les resserrer. Le tisserand lui imprime, après le placement de chaque nouveau fil, un mouvement de haut en bas; tassant par le choc les fibres de la trame. Cette méthode de travail en usage chez les Ipanga, les Batitu, les Bokala, les Yaelima, les Bashilele et probablement chez les Dengese.

Elle différencie notablement de celle qu'emploient les populations qui se servent du métier à tisser avec trapèze de tension et se caractérise par le fait que le métier à tisser est toujours t e n d u v e r t i c u l a m e n t e n t r e d e u x t r a v e r s e s f i x e s.

Sous ce rapport ces différentes populations se distinguent donc de leurs voisins de l'Ouest tout en se rattachant au groupe ethnique des populations qui connaissent le tissage et utilisent l'étoffe en fibres de raphia.

Chez les Bankutshu ou Basongo-Meno du secteur de Kole-Bena Dibele,

les métiers à tisser sont tendus obliquement de façon à former avec le sol un agle de 35 à 45 degrés. (Fig. 5.)

Chez eux, le métier à tisser est attaché d'une part à des pieux fixés dans le sol et liés en haut à une traverse en bois placée sur deux supports hauts de 1·30 à 1·75 *m.* Toipolo, à Bakoba et à Asenge, nous avons rencontré de véritables établis servant à y fixer les métiers à tisser. Ces établis se trouvaient toujours au milieu du village sous le hangar principal. Ils sont formés par une forte traverse en bois ayant de 10 à 15 *cm* de diamètre fixée au sol. Dans cette traverse s'encastrent deux par deux et en formant un angle de 90 degrés quatre fortes tiges reliées transversalement à la partie supérieure par une traverse ayant de 5 à 7 *cm* de diamètre. Les métiers à tisser sont tendus dans ces cadres et se trouvent dans une position oblique formant avec le sol un angle plus ou moins accentué.

Chez ces tribus, le métier proprement dit, se compose encore de deux tiges en bois auxquelles sont fixés les fils de la chaîne. Ces fils, formés de fibres de raphia, sont divisés en deux séries, la première comprenant les fibres paires, la seconde les fibres impaires.

Chaque fil de la seconde série passe par un œillet formé de quatre fibres de raphia. Tous les œillets sont attachés à une tige de bois formant ainsi le peigne du métier à tisser.

Au-dessus du peigne se place une tige de raphia dont la plus grande largeur est de 6 *cm* la plus petite de 3 *cm.*

Cette tige est glissée entre les fibres paires et impaires de telle façon que les fibres attachées au peigne passent derrière elle, tandis que toute la série des fibres paires passe devant la tige.

L'aiguille est formée d'une latte en bois de *takula* légèrement arrondie aux deux extrémités. L'une de celle-ci est munie d'une étroite échancrure formant le chas.

Assis sous son métier à tisser, le tisserand commence par étaler la chaîne. Dans ce but, il glisse entre les fils pairs et impairs une fine tige de raphia. Au-dessus de celle-ci vient se placer une deuxième, puis une troisième et parfois une quatrième, toutes séparées l'une de l'autre par la ligne de croisement des fils pairs et des fils impairs de la chaîne.

Après avoir étalé les fils de la chaîne, le tisserand saisit de la main gauche le peigne, l'attire séparant ainsi les fibres paires des fibres impaires, en ramenant ces dernières en avant. Il glisse alors de la main droite l'aiguille entre les deux séries, fixe au chas un fil de la trame et fait passer celui-ci entre les deux séries de fibres de la chaîne el retirant l'aiguille.

Ce premier fil de la trame placé, le tisserand remonte le peigne, l'amène jusqu'à la hauteur de la section de raphia qui sépare les fils pairs des fils impairs, tourne celle-ci de façon à placer sa plus grande largeur — 6 à 9 *cm* — entre les deux séries de la chaîne.

Comme nous avons signalé plus haut que cette latte est placée entre les deux séries de fils de la chaîne de façon à ce que les fibres paires passent devant, les fibres impaires passent derrière la latte, il se fait que par ce

mouvement les fils impairs sont rejetés en arrière, tandis que les fils pairs sont ramenés en avant.

Le tisserand fait alors passer à nouveau son aiguille entre les deux séries de fibres en dessous du peigne, y attache une seconde fibre de raphia et retire l'aiguille de façon à faire passer le second fil de la trame.

Au placement du troisième fil, il reprend le peigne et procède comme pour le premier fil; le quatrième se place de la même façon que la deuxième, etc.

L'aiguille sert en même temps à tasser les fils de la trame par une simple pression de haut en bas.

De l'ensemble de ce qui précède nous pouvons conclure que les différentes tribus de la région parcourue se divisent au point de vue de l'industrie du tissage, en quatre groupes bien déterminés.

Le premier comprend toutes les populations où le tissage connu jadis a été complètement abandonné. Ce groupe englobe tout le territoire des Bateke, des Banfumungu et une partie de celui des Baboma.

Le second réunit toutes les populations qui se servent du métier à tisser à trapèze de tension et de la méthode spéciale du tissage qui s'y rapporte. Ce groupe comprend les Baboma de l'intérieur, les Mosengere, les Wadia, les Bobaie, les Basakata, les Balesa et les Tumba, les Bakutu et probablement les Bolia.

Le troisième groupe comprend les Ipanga, les Batitu, les Bokala, les Yaelima, les Bashilele, très probablement les Dengese et une partie des Bankutu et des Bakuba. Le trapèze de tension y est inconnu et le métier à tisser est toujours tendu verticalement.

Enfins dans le quatrième groupe nous classons les Bankutshu du secteur de Kole Bena Dibele et une partie des Bakuba. Il se caractérise par la tension oblique du métier à tisser qui est également fixe.

A ce groupe peuvent se rattacher les Baluba et les Basongo, ainsi que les différentes tribus apparentées à cette branche des Bantu.

Il nous paraît même possible pour ne pas dire probable, que la tension oblique du métier à tisser que nous avons observée chez les Bankutshu, les Basongo-Meno du secteur de Bena Dibele-Kole et chez les Bakuba de la région Est de Lodi y a été introduite par suite de l'infiltration de la civilisation ou culture des Baluba-Basongo.

Ce qui semble confirmer cette hypothèse c'est que chez les Bankutshu, Basongo-Meno, Bakuba de la région Est de Lodi, Bena Dibele, Kole, le tissage se fait non seulement de la même façon que chez les Baluba, Basongo, mais que cette industrie occupe dans la vie économie-domestique de toutes ces peuplades la même place prépondérante. Contrairement à ce que nous avons pu observer chez les Ipanga, les Batitu, les Bokala et les Yaelima, où le tissage se réduit aux besoins les plus urgents; chez les Bakuba de l'Est les Bankutshu et les Basongo-Meno, que nous avons visités, ce métier forme une véritable industrie nationale très florissante. Dans tous les villages vous rencontrerez plusieurs tisserands et les tissus y servent non seulement à la confection des vêtements indigènes mais également d'unité monétaire. Le rôle et

la signification spéciale qu'attribuent ces différentes tribus aux tissus en fibres de raphia est un nouveau caractère qui nous permet de les séparer de leurs voisins de l'Ouest et d'en former un groupe distinct. Faut-il y rattacher les Dengese ou convient-il de les classer dans le groupe des Ipanga, Batitu, Yaelima, voilà une question que faute de documents précis il nous est impossible de résoudre à l'heure actuelle. Il nous semble probable que les Dengese se rattachent en grande partie à leurs voisins de l'Ouest, mais il est cependant possible, qu'une partie de cette population ait subi l'influence des voisins de l'Est et ait adapté dans sa technique du tissage, le procédé des Baluba, Basongo.

Les indigènes n'emploient dans la fabrication des tissus que des fibres de raphia dont la récolte et la préparation sont réservées à la famille du tisserand.

La récolte des feuilles de raphia se fait au moment où celles-ci ont atteint leur premier développement normal et qu'elles sont encore accolées au rachis. Les feuilles sont coupées à la base à raison d'une feuille par arbre, réunies en gerbes et transportées au village; l'indigène commence alors immédiatement la dissection.

Les feuilles de raphia sont dépouillées des folioles. Les fibres de raphia sont constituées par l'épiderme supérieur très fin, jaune verdâtre des folioles du palmier. L'indigène réunit les folioles en petites bottes, sectionne au moyen d'un petit couteau l'extrémité supérieure, sans entamer l'épiderme interne, maintient les folioles du pied et les retrousse complètement. (Fig. 6.) Les lanières ainsi obtenues sont battues au moyen d'un maillet en bois ou en ivoire et séparées ensuite en bandes plus ou moins fines suivant le goût du tisserand. Dans la région des Bashilele, nous avons trouvé un peigne servant spécialement à la préparation des fibres de raphia. Celui-ci est formé par une série d'éclats de rotang parallèlement juxtaposés et fixés entre deux petites sections de pétioles de raphia. Ces peignes sont plus spécialement réservés à la préparation des fibres servant à broder les tissus de raphia.

Les fibres préparées sont réunies en bottes et placées dans la hutte, jusqu'à ce que la réserve soit assez importante pour le tissage.

L'indigène prépare d'ordinaire deux, trois ou quatre chaînes sur un métier à tisser. Il procède suivant la méthode décrite antérieurement dans l'étude des métiers à tisser des populations du Lac Léopold II.

Tous les métiers à tisser que nous avons récoltés au cours de notre voyage sont à croisure toile et à technique simple.

Cette technique donne un tissu uni lorsque les fils de la chaîne et ceux de la trame sont de la même couleur.

Lorsqu'une partie de la chaîne est teinte, le tissu sera à dessins linéaires verticaux.

Lorsque seule une partie de la trame est teinte, le tissu est à dessins linéaires horizontaux. Nous avons récolté des tissus à dessins verticaux et horizontaux chez les Mosengere, les Bakutu, les Tumba et chez d'autres tribus de la region du Lac Léopold II.

Fig. 1. Femme Bateke du village de Galiema drapée de tissus en fibres de raphia.

Anthropos XXV. — Cliché: Miss. Ethn. MAES. Coll. Mus. Congo Belge.

Fig. 2. Grand pagne formé de nombreuses pièces de tissu indigène en fibres de raphia, bordées de fines cordelettes

Fig. 3. Tissage chez les Basakata. Métier à tisser à trapèze de tension attaché à l'une des cloisons de la hutte du tisserand.

Fig. 4. Tisserand Batitu du village de Yembe, installant son métier à tisser.

L'emploi simultané de faisceaux de fibres teintes dans la chaîne et dans la trame produit un tissu à dessins horizontaux et verticaux en partie superposés, semblable au tissu croisure toile à rayures et à carreaux d'Europe.

Deux métiers à tisser récoltés présentent ce caractère spécial.

Ils proviennent des Bakutu, tribu située au nord des Mosengere. Les tissus de cette espèce y sont très en honneur, tandis que les tissus unis y sont très peu estimés.

Interrogés sur la genèse de ces dessins les indigènes nous l'expliquent simplement: «Les tissus étaient, disaient-ils, d'abord toujours de même teinte; mais il arriva que le tisserand, en préparant les fibres de la chaîne, fût obligé d'arrêter pendant quelque temps son travail. Alors les fibres restèrent dans la hutte et la fumée rendit leur couleur plus foncée. Le tisserand n'y prit garde et les employa quand même; acheva la chaîne, tissa l'étoffe et alors nous constatâmes que dans le tissu il y avait une ligne plus foncée! Il arriva aussi que les fibres de la trame n'étaient plus de même couleur et alors encore nous voyons se former dans le tissu une ligne plus foncée! Là où les deux lignes se croisaient, il y avait un point encore plus foncé! Voyant cela nous nous disions: plaçons dans la chaîne des faisceaux de fibres blanches, puis des faisceaux de fibres teintes de *ngula,* puis des faisceaux de fibres teintes de poudre de charbon de bois et faisons en autant dans la trame. Les tisserands le firent et voilà comment ils ont trouvé le *nkisi* de la fabrication de ces étoffes, qui étaient aussi belles que celles que *mbula matari* nous apporte à present de *na mputu* (de l'Europe).»

Il nous serait impossible d'établir jusqu'à quel point cette explication peut être considérée comme vraie. Pour le faire il faudrait disposer de nombreux documents et de collections datant d'avant la pénétration des étoffes Européennes dans la région. Malheureusement ces précieux documents font à peu près complètement défaut. Cependant certains tissus et même certains métiers à tisser que nous avons récoltés semblent confirmer plus ou moins cette explication de l'origine des tissus à rayures ou à carreaux. Tel est notamment le cas d'un métier à tisser récolté au village de Gomo Erenge tribu des Mosengere. Les faisceaux de la chaîne sans être coloriés diffèrent cependant à tel point les uns des autres, qu'après le tissage, le tissu apparaît comme une étoffe à rayures brunes. La différence du teint des faisceaux de la chaîne résulte évidemment d'un séjour plus ou moins prolongé des fibres dans la hutte indigène. Le tisserand n'a nullement songé à tisser une étoffe à rayures en se servant de ces fibres, mais le résultat auquel il est arrivé plutôt par hasard, peut avoir amené d'autres artisans à en appliquer méthodiquement le principe. Ce qui semble en outre confirmer plus ou moins l'explication donnée par les indigènes, c'est que dans les tissus à dessins linéaires que nous possédons actuellement au Musée du Congo Belge, on peut établir une véritable échelle de développement.

Du tissu à dessins linéaires irréguliers, dus aux variations accidentelles de la coloration des fibres de la trame ou de la chaîne du métier à tisser, on passe d'abord aux tissus à dessins linéaires réguliers à deux, puis à trois et même à quatre couleurs. Entre ces tissus et les étoffes à carreaux se placent

les métiers où une ou deux lignes transversales ont été placées au milieu de tissu à rayures.

Cette gradation progressive de développement du tissage à dessins linéaires simples ou croisés, apparaît non seulement dans les différents métiers à tisser que nous possédons actuellement au Musée du Congo Belge, mais il n'est pas sans intérêt de pouvoir constater que les métiers à tisser et les étoffes à dessins perfectionnés, ne se retrouvent que parmi les collections récoltées en ces dernières années; tandis que les étoffes et les métiers à tisser à dessins linéaires simples à deux couleurs, se rencontrent également parmi les objets recueillis aux premiers temps de notre pénétration dans la région. Enfin il convient de remarquer que dans toute la région où nous avons rencontré les tissus à dessins linéaires nous n'avons pas retrouvé jusqu'à présent un seul tissu à dessins tissés, obtenus par ce que nous appelons la technique double, par opposition à la technique simple qui correspond à la croisure toile d'Europe.

Les indigènes ne peuvent donc avoir emprunté l'idée du tissage d'étoffes à dessins linéaires, aux principes de la technique double, puisqu'à l'heure actuelle ils l'ignorent encore.

Ils ne l'ont point copiée de nos étoffes d'importation vu qu'avant notre arrivée ils la connaissaient et l'appliquaient; témoins les tissus et métiers à tisser à dessins linéaires simples, récoltés à la première époque de notre pénétration. Enfin la marche progressive du développement de cette idée apparaît si caractéristique tant dans le perfectionnement de la technique que dans les différentes époques qui y correspondent, que l'explication indigène de l'origine de ces tissus nous apparaît comme très plausible. Nous nous trouvons ici devant une véritable évolution d'un principe ou d'une idée précise. Nous pouvons en poursuivre les différentes phases dans les nombreux métiers à tisser et tissus de notre collection. Ces mêmes documents nous permettent d'en établir au moins pour la région que nous avons visitée, l'aire d'extension et elle y apparaît comme une caractéristique nouvelle, propre à la civilisation des populations qui se servent exclusivement du métier à tisser à trapèze de tension.

Usage des Tissus.

Toutes les populations de la région visitée réservent les tissus en fibres de raphia à la confection de vêtements. Chez certaines tribus elles servent en outre d'objet d'échange ou de monnaie et deviennent en quelque sorte un indice de richesse et une espèce de toise de la situation sociale des indigènes.

Antérieurement nous avons déjà attiré l'attention du lecteur sur le double rôle qu'occupent les tissus dans la vie de certaines populations de la région du Kasai-Lukenie. Nous avons fait remarquer à cette occasion que notamment chez les Bateke et les Banfumungu, les tissus en fibres de raphia, dont la fabrication a complètement disparu de la vie indigène, ont cependant conservé leur double signification.

Il est probable que primitivement dans la région de l'Entre Congo-Kasai, les tissus servaient exclusivement de vêtement et que ce n'est que bien plus tard que les indigènes ont entassé au fond de leurs cachettes, les nombreuses étoffes destinées à former leur dernière parure. Pour augmenter ce trésor

l'indigène échangea les produits de ses cultures et de ses industries contre des étoffes. Le père ou l'oncle céda sa fille ou sa filleule en échange de ballots d'étoffe; l'artisan demanda des étoffes en rémunération de son travail et petit à petit les tissus en fibres de raphia devenaient une véritable monnaie et formaient la base de la fortune individuelle.

Actuellement encore (1913—1914) les tissus d'importation ont une signification analogue. Comme jadis, les Bateke et les Banfumungu échangent les produits de leurs industrie contre des étoffes d'importation. Là où la rémunération se fait en espèces, l'indigène se hâte de l'échanger contre des tissus. Il ne songe point à thésauriser de grandes sommes, mais il conserve avec un soin jaloux les quelques mètres d'étoffe qu'il peut se procurer. Au jour de sa mort, ses plus proches parents sortiront les étoffes entassées depuis des années; le mort, habillé de sa plus belle toilette, sera enroulé dans ses étoffes de façon à en former un ballot très compact. A l'épaisseur du ballot se mesurera la richesse de décédé et sa situation sociale. Toute sa fortune doit disparaître avec lui!

A Ndolo, village Bateke, situé non loin de Kinshasa, j'eus l'occasion de voir une de ces dépouilles exposée dans la hutte funèbre. Le gigantesque ballot ne mesurait pas moins de 2·78 *m* de diamètre et 2·92 *m* de hauteur. Aux dires des indigènes, il était exclusivement formé d'étoffes d'importation accumulées par le défunt et toutes ces richesses disparaîtront avec lui.

Jadis les tissus en fibres de raphia remplaçaient les étoffes d'importation, car la coutume d'ensevelir les défunts enroulés dans les tissus, date d'une époque bien antérieure à notre arrivée dans cette région! A cette époque le tissage devait être une des industries les plus florissantes de la région et les métiers à tisser devaient se rencontrer dans chaque village.

La majeure partie des tissus était réservée à la dernière toilette.

Les rouleaux de tissus tout neufs, parfois teints de *ngula* étaient soigneusement mis au fond de la cachette et n'en sortaient qu'au décès du propriétaire. Une autre partie était employée à la confection des pagnes.

Ceux-ci étaient et sont encore formés de plusieurs pièces de tissus cousues au moyen de fibres de raphia. Le nombre de pièces qui formaient le pagne dépendait de l'usage et de la situation sociale des indigènes.

Les esclaves ne possédaient en général qu'un pagne réduit, formé de deux et parfois de trois pièces.

Au travail la femme libre se contentait d'un pagne analogue, tandis qu'elle réservait le grand manteau aux jours de fêtes ou de grandes cérémonies.

L'homme portait toujours le pagne plus long. La grande robe du chef de Kapanda ne comprenait pas moins de 42 pièces de tissus indigènes.

En temps ordinaire homme et femme tant chez les Bateke que chez les Banfumungu, attachent le pagne à la ceinture en le laissant retomber librement sur le bas ventre. Chez la femme, ce pagne arrive à peine jusqu'à mi hauteur des cuisses, tandis que chez l'homme, il descend généralement jusqu'aux genoux.

Les grands manteaux des jours de fête trainent parfois jusqu'à terre. Les épaules et les bras restent toujours nus. (Fig. 7.)

Actuellement les étoffes d'importation ont remplacé les tissus indigènes. Le costume des Bateke et des Banfumungu y a gagné en longueur et en largeur, mais en général les indigènes ont conservé la manière spéciale de s'en servir.

Le pagne habituel s'attache à la ceinture, celui des jours de fête arrive le plus souvent jusqu'en dessous des bras et s'attache par un simple nœud refoulé dans l'étoffe.

Les femmes les plus civilisées ne songent même pas à se couvrir les épaules et les bras mais les hommes, en particulier les *capitá,* les messagers et les chefs, n'hésitent pas à s'habiller de vieilles défroques d'Europe et à l'occasion d'adopter la mode de na *mputu* y compris bottines, col, manchettes et chapeau.

Chez les Baboma l'usage des étoffes d'importation est moins généralisée. Elle diminue de plus en plus en remontant la Mfimi, au point que chez les Basakata, les Bobaie, les Tumba, les Wadia, les Bolia et les Mosengere les tissus indigènes prédominent. (Fig. 8.)

Tant que les enfants, garçons et filles n'ont par atteint l'âge de la puberté, ils courent nus; en tant que nous entendons par là qu'ils ne se couvrent en aucune façon les organes génitaux.

Cependant dès sa plus tendre jeunesse, l'enfant et en particulier la fillette porte des ornements; ceinture en perles, colliers, bracelets, etc. mais il n'adopte le pagne que lorsqu'il devient nubile. (Fig. 9.)

La mode ou la manière de s'habiller est uniformément la même chez toutes les tribus riveraines de Lac Léopold II.

Dès que la jeune fille devient nubile elle se ceint les hanches d'une bande d'étoffe indigène large de 40 à 60 *cm* et longue de 1·50 à 3 *m.* Une ceinture en fibres tordues ou en cuir sert à maintenir ce pagne ceinturon en place. C'est à peine qu'elle parvient à couvrir ainsi sa nudité.

Quand elle est enceinte elle ajoute à ce costume primitif un lambeau d'étoffe dont elle se récouvre les seins.

L'homme porte un pagne plus large et plus long; mais son ampleur n'a aucun rapport avec sa situation sociale. Il l'attache également au dessus des hanches au moyen d'une ceinture en cuir ou en corde. Son pagne descend toujours jusqu'en dessous des genoux et arrive le plus souvent jusqu'aux pieds.

Le premier costume des garçons est généralement plus simple. Il doit se contenter dans les premiers temps de l'adolescence d'une simple petite bande large de 7 à 10 *cm* et longue de 40 à 50 *cm,* juste de quoi couvrir sa nudité.

L'enfant attache l'une des extrémités de la petite bande d'étoffe à sa ceinture tandisque l'autre extrémité flotte librement entre les jambes.

Quand les manifestations de la puberté deviennent plus marquées, l'enfant recevra de ses parents un pagne plus large; l'étroite bande primitive sera remplacée par un premier carré d'étoffe auquel s'ajoutera bientôt un second et un troisième carré, au point qu'après quelques mois le jeune homme dispose d'un grand pagne. En même temps les ornements, anneaux, bracelets, colliers et jambières qui forment l'apanage et le bonheur de la première enfance

disparaissent. Plus tard l'homme y revient et en particulier les notables semblent y attacher une réelle importance.

Ce fait si simple en apparence, nous semble d'une signification très importante.

La coïncidence de l'époque de la puberté et de l'emploi du premier vêtement, l'usage d'un pagne qui grandit à partir de l'arrivée à l'âge nubile chez l'homme, tandis que la fillette adopte dès les premières manifestations de la puberté, le pagne-ceinture traditionnel de son sexe, sont autant de faits qui nous permettent de supposer qu'au moins chez ces différentes populations, l'emploi des étoffes comme vêtement est dû à une cause morale, au sentiment de pudeur, au besoin que ressentent ces primitifs de cacher leur nudité aussitôt qu'ils atteignent l'âge de la puberté.

J'ai eu l'occasion d'observer le même fait chez les diverses tribus situées à l'Est des Balesa notamment chez les Ipanga, les Batitu, les Bokala et les Yaelima. Les enfants tant les garçons que les filles n'y portent aucun vêtement avant l'âge adulte, mais dès la première enfance ils s'ornent le cou, la ceinture, les jambes et les bras d'anneaux, perles et colliers. La chose est particulièrement caractéristique pour les filles. J'ai vu des fillettes de deux et même d'un an, chargées de colliers en perles, les bras et les jambes entourés de tant d'anneaux en cuivre que les petites créatures en souffraient réellement.

Les garçons portent généralement moins d'ornements, il m'est même arrivé d'en trouver qui n'en avaient pas du tout. Ces cas sont cependant excessivement rares et dénotent de la part des parents une situation financière peu brillante. Le degré de dignité sociale et l'importance de la fortune des parents peuvent en effet se déduire des ornements de leurs enfants et en particulier de ceux de leurs petites filles. Au plus celles-ci sont chargées de perles, de bracelets et de jambières au plus riches seront les parents. Arrivé à l'âge adulte, le jeune homme abandonne ses ornements pour adopter le pagne de la tribu, tandis que la fille garde ses bijoux et y ajoute de quoi couvrir ou cacher sa nudité. Cependant quelques temps avant d'atteindre l'âge nubile les filles cherchent instinctivement peut-être à dissimuler, à cacher leur nudité. Elles laisseront flotter librement les bouts des cordes qui servent à nouer leurs ceintures et parfois elles y fixeront une petite et étroite bande d'étoffe indigène. (Fig. 9.)

Ce premier costume de la future femme est si réduit, que l'on peut à peine lui donner ce nom, mais il montre clairement que déjà à cet âge, même sans être nubiles, les jeunes filles sentent le besoin de se soustraire jusqu'à un certain point, aux regards indiscrets des adultes.

Cependant ce n'est qu'à l'époque où se produisent les premières manifestations de la puberté, qu'elles adoptent définitivement le costume traditionnel de la tribu.

Rien n'est plus intéressant que de voir ces fières beautés Batitu et Ipanga dans leur costume tout simple et élémentaire.

Une bande d'étoffe en fibres de raphia large de 4 à 10 *cm* et longue 30 à 50 *cm* est fixée à l'une des ceintures, passée entre les jambes et retenue en place par la pression des fesses. Une seconde bande plus large et plus

longue est fixée à gauche et à droite à la ceinture au dessus des hanches et passe en dessous des fesses. Les élégantes ont soin d'orner les deux extrémités qui passent au dessus des hanches d'une houppe ou petite frange de fibres de raphia. (Fig. 10.)

L'homme ne se contente pas de si peu. Son pagne est formé de plusieurs tissus en fibres de raphia cousus les uns aux autres formant une bande de 30 à 70 *cm* de large et dont la longueur varie entre 1·50 *m* et 3 *m.* Il l'attache à la ceinture et en recouvre le corps depuis les hanches jusqu'aux genoux.

Le costume de la femme Yaelima et Bokala ne diffère de celui des Batitu que par la largeur de l'étoffe. Celle-ci est légèrement plus grande et sans cependant atteindre plus du double. La manière de fixer les deux bandes est identique et la mode féminine est la même d'Oshwe à Bumbuli.

Nous voyons ainsi combien les populations situées à l'Est des Balesa, si distinguent sous le rapport de l'habillement des tribus Mosengere-Basakata. Alors que toutes les populations de la Fimi-Lac Léopold II et Lukénie, semblent appartenir à un même groupe ethnique, dont la caractéristique serait la fabrication des étoffes en fibres de raphia et leur emploi comme vêtement, elles se divisent cependant en deux grandes sections. L'une comprend les indigènes de race Mosengere-Basakata; l'autre les familles d'origine Batitu-Yaelima.

Chez les premiers nous trouvons le tissage à trapèze de tension, le pagne ceinturon entourant tant chez l'homme que chez la femme toute la taille et l'étoffe plastron portée par la femme à certaines époques spéciales de la vie.

Chez les seconds au contraire nous ne rencontrons que le tissage vertical et fixe, le costume particulier de la femme formé de deux pièces distinctes, la façon spéciale de les attacher à la ceinture et le large pagne ceinturon porté uniquement par les hommes.

La limite Est de cette dernière zone ethnique ne peut être déterminée avec certitude.

Englobe-t-elle la région de Dekese, ou n'en comprend elle qu'une partie? Nous ne pourrions le dire.

Au delà de ce territoire, s'étend une nouvelle zone qui diffère complètement de celle des Batitu-Yaelima.

Chez les Basongo-Meno, les Bakuba et les Bankutshu de la région de Bena Dibele-Kole, l'enfant ne porte aucune étoffe tant qu'il n'est pas adulte.

Les ornements, colliers, bracelets en perles, en cuivre ou en laiton et d'autres objets de parure sont particulièrement réservés aux fillettes. Bien rares sont les enfants mâles qui s'en servent.

Aux premières manifestations de la puberté la jeune fille adopte le grand pagne ceinture traditionnel. Aux grands jours elle s'enveloppera dans le pagne manteau dont la longueur et l'ampleur dépendent de sa situation économique.

L'homme porte le pagne des Longomo-Yaelima, bordé ou non de franges.

Nous nous trouvons ainsi dans une troisième zone ethnique caractérisée par l'existence du tissage à tension oblique et l'emploi du pagne ceinturon par tous les adultes. (Fig. 11.)

Il convient cependant de signaler que dans cette même zone, il nous est arrivé de rencontrer un costume qui ne ressemblait en rien à ce que nous venons de décrire.

Ce fût à Pania Dibele, village Basongo-Meno, situé à quelques kilomètres du poste de Bena-Dibele. Deux femmes venues du N. E. (d'après les déclarations de leur mari) portaient devant et derrière deux fortes floches de fibres de raphia teintes de noir. Ce fût la première et unique fois, que j'eus l'occasion de voir ce costume spécial. A toutes mes demandes, concernant l'origine de ce costume tout particulier, de son usage et de sa répartition, les indigènes me répondirent invariablement: n'est ce pas le costume de leur race? Portons-nous ce costume? (Fig. 12.)

Ce fait ne peut évidemment avoir aucune influence sur les conclusions générales de ce chapitre. Il nous montre simplement combien l'indigène, transporté au milieu d'un nouveau groupement ethnique, tend cependant à conserver le costume de sa tribu et ne l'abandonnera qu'après un séjour bien prolongé dans son nouveau milieu.

Dans la région de Bena Dibele-Kole le tissu en fibres de raphia, le *madiba* indigène, sert non seulement à la confection des pagnes, mais est également employé comme monnaie. Chaque pièce doit avoir de 55 à 65 *cm* de haut sur 35 à 40 *cm* de large. Ces pièces servent d'unité monétaire et interviennent dans toutes les transactions commerciales (1913—1914).

Il serait cependant très difficile d'établir la valeur réelle d'une pièce d'étoffe en fibres de raphia. Celle-ci varie suivant les circonstances et les lieux. Là ou les étoffes d'importation pénétrent facilement, les indigènes ne s'en servent plus que pour exprimer la valeur des marchandises. Telle chose vaut autant de *madiba* telle autre autant, mais ce payement se fait le plus souvent en numéraire.

La signification spéciale que les indigènes de la région de Bena Dibele rattachent à l'étoffe en fibres de raphia et le rôle particulier que les *madiba* jouent dans la vie économique de ces indigènes, sont deux faits qui distinguent et séparent encore plus nettement ces populations de leurs voisins de l'Ouest.

Nous y trouvons en même temps l'explication de l'importance et du grand développement de l'industrie du tissage dans toute cette région.

En arrivant de l'Ouest dans les villages des Basongo-Meno et Bankutu, du secteur de Bena Dibele-Kole, on est tout surpris de rencontrer dans chaque village des installations de tissage, établies au milieu de l'agglomération. Les tisserands de cette région y sont tout aussi estimés et respectés que les forgerons des Mosengere, Basakata et le tissage occupe chez les premiers la place que la métallurgie occupe dans la vie économique des populations de l'Ouest.

Si nous reportions sur la carte les conclusions générales de l'usage et l'emploi des tissus indigènes, nous distinguerions nettement quatre zones.

La première comprend tout le territoire des Bateke-Banfumungu-Baboma. Elle se caractérise par la rareté des tissus en fibres de raphia. Les quelques pagnes que l'on y retrouve encore sont faits de nombreuses pièces de tissus. Chaque bande est bordée de longues et fines franges. Dans leur ensemble

ces pagnes ressemblent beaucoup à une grande draperie très ornementée. Jadis les tissus y servaient de monnaie.

La seconde région comprend tout le territoire des Mosengere-Basakata-Batete.

La troisième englobe le territoire des Ipanga, Batitu, Bokala, Yaelima.

La quatrième comprend la région des Bena Dibele-Kole, sans que cependant les limites en soient nettement définies.

Fig. 5. Tisserand Bankutshu au Basongo Meno au travail sous le hangar public du village.

Fig. 6. Préparation des fibres pour le tissage chez les Bankutshu.

Fig. 7. Banfumungu en grande toilette; seul le chef est drapé de tissus en fibres de raphia.

Fig. 8. Femmes Basakata en grande toilette.

Anthropos XXV. — Clichés: Fig. 7, MABRIEU; Fig. 8, Miss. Ethn. MAES. Coll. Mus. Congo Belge.

Fig. 9. Les enfants sont . . . mais ils s'ornent. Tribu des Batitu.

Fig. 10. Le premier costume de la femme. Tribu des Batitu.

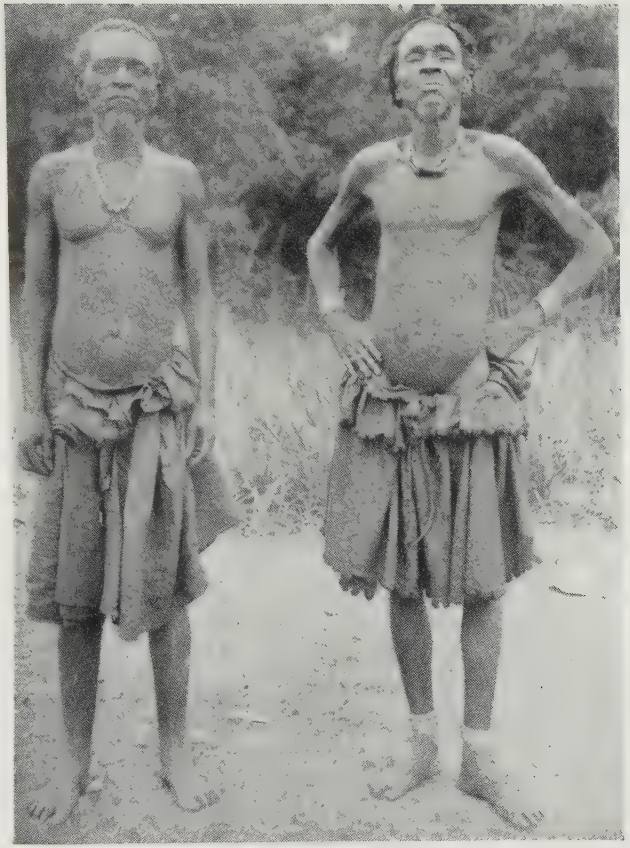


Fig. 11. Costume de l'homme Yaelima.

Fig. 12 *a* et *b*. Costume spécial des femmes du N. E.

Das meroïtische Sprachproblem.

Von Dr. Ernst Zyhlarz.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.
I. Schrift und Phonetik des Meroïtischen.
1. Zum meroïtischen Schriftsystem.
a) Geschichtliches.
b) Das Schriftsystem.
2. Phonetisches.
a) Meroïtische Charakterlaute.
α) *r* und *ḍ*.
β) *ṅ*.
γ) *s* und *š*.
δ) Palatale.
b) Doppelkonsonanz.
c) Nasalierung.
1. Nasalierter Dental.
2. Nasalierter Guttural.
d) Aspiration.
e) Lautassimilation.
f) Lautwechsel.
α) *ḫ* : ʿ.
β) *χ* : *ḫ*.
γ) *m* : *b*.
δ) *n* : *ṅ*.
3. Das konsonantische Lautsystem des Meroïtischen.
4. Der Vokalismus.
II. Schlüsselworte und Leitparaphrasen.
A. Namen. (Männer- und Frauennamen.)
B. Titulaturen, Formeln und Deskriptives.
1. Das Namensprädikat *qꜣ*.
2. Das Wort für „König".
3. Die äthiopischen Gesandtentitel.
4. Weitere Titulaturen.
5. Äthiopische Adorationsformeln.
6. Bildbeischriften.
7. Totentexte.
8. Zahlenangaben.
III. Neumaterial.
1. Das Pronomen der ersten Person.
2. Ein Allitterationsbeispiel im Meroïtischen.
3. Die meroïtische Dedikationsinschrift der Äthiopenkammer auf Philä.
IV. Skizze grammatischer Erscheinungen des Meroïtischen.
Ergebnis.

Einleitung.

Wenn in den folgenden Ausführungen der Versuch unternommen wird, ein eindeutiges Bild der grammatischen Struktur des Meroïtischen zu gewinnen, so darf dabei nicht außer acht bleiben, daß das Problem dieser Sprache des alten Äthiopien einerseits zwar notwendigerweise von größter Bedeutung für die Sprachgeschichte des hamitischen Sudan sein muß, da heute auf Meroës Boden durchwegs Bedauye gesprochen wird,

anderseits aber die Verhältnisse für die Aufhellung des über diesem Gebiete der alten Welt lagernden Dunkels recht ungünstig liegen. Zwar ist die Anzahl schriftlicher Denkmäler in der Landessprache des alten Meroë durchaus ansehnlich, allein infolge des Mangels irgendwelcher Bilinguis ergab sich für das Meroïtische eine ähnliche Situation scheinbarer Hoffnungslosigkeit, wie sie bis vor kurzem noch für das Etruskische bestanden hat.

Ungeachtet dieses Umstandes hat der englische Ägyptolog Griffith die eigenartige Schrift dieser Sprache, an welcher sich schon Brugsch vergeblich herumbemüht hatte, durch Vergleiche ägyptisch-demotischer Götter- und Personennamen sowie demotischer Titulaturen mit ihren meroïtisch geschriebenen Parallelen zu entziffern vermocht[1], so daß man nunmehr vorwiegend dem rein sprachlichen Problem gegenübersteht. Einzig die Erfassung des vokalischen Elements in dem graphischen Bilde dieser Sprache bot noch Schwierigkeiten.

Eines der wichtigsten Ersatzhilfsmittel an Stelle einer Bilinguis würde der Besitz einer bekannten modernen und dem Meroïtischen verwandten Sprache der Gegenwart darstellen, und so wurde bald das Bedauye, bald das Nubische zum Vergleich herangezogen; ersteres weil es die gegenwärtig auf dem Boden des alten Äthiopien gesprochene Sprache ist, letzteres weil man durch den Gebrauch der geographischen Bezeichnung für die britische Sudanprovinz „Nubia“ sich daran gewöhnt hatte, alles, was in deren Bereich fiel, ob alt, ob jung, gleicherweise als „nubisch“ zu bezeichnen, obwohl man als nubisch sicher nur das ansehen und bezeichnen darf, was mit dem Volke der Nubier zusammenhängt, welche bekanntlich das dem eigentlichen Äthiopien gegenüberliegende linke Nilufer innehatten und heute noch innehaben. Auch deren alte Sprache steht inzwischen außerdem zur Disposition[2], so daß Beziehungen zu altem oder modernem Nubisch heute leichthin konstatierbar geworden sind. Ein Zeitraum von zirka 400 Jahren liegt zwischen der letzten Abfassung eines meroïtisch geschriebenen Graffitos und dem ältesten Auftreten eines nubisch abgefaßten Graffitos in griechischen Charakteren, wenigstens was den Nordsudan betrifft. Im südlichen Teile, im eigentlichen Meroë jedoch scheinen im Bereiche des seit der Mitte des 4. Jahrhunderts bestehenden Invasionskönigreiches von Soba beide Sprachen, die alte, einheimische, meroïtische sowohl als auch die der nubischen „Freunde“ noch viel später nebeneinander bestanden haben[3].

Den Mangel einer Bilinguis als sicherer Basis für die Erforschung der meroïtischen Sprache suchte Griffith durch emsigen Vergleich von sichtlich zu demotisch-ägyptischen Votivaufschriften — speziell in den Tempelanlagen von Philä — vorzufindenden äthiopischen Parallelen auszugleichen. Außerdem ist es ihm gelungen, durch Vergleich von zirka 200 überkommenen Toteninschriften älterer und jüngerer Redaktion den Tenor der glücklicherweise im Gesamtinhalt nicht wesentlich variierenden Formeln dem Verständnisse zuzuführen[4]. Weitere vergleichende Studien führten teils zur Befestigung, teils zur Erweiterung des Beobachtungsmaterials[5]. Inzwischen ward das Material halbwegs sicherer Nominal- und Verbalformen von dem bekannten Afrikanisten Meinhof einer linguistischen Überprüfung unterzogen, worauf derselbe zu dem Schlusse kam, daß das Meroïtische eine Hamitensprache altertümlichen Baues sein müsse[6].

Bevor nun im Vorliegenden an eine Weiterung des bisher Vorhandenen gegangen werden kann, wird es sich empfehlen, letzteres neuerlich zusammenzufassen, um den Überblick über bereits Gesichtetes nicht zu verlieren.

---

[1] Griffith, The Meroïtic inscriptions of Shablûl and Karanòg. Philadelphia 1911.

[2] Zyhlarz, Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter [Abh. d. D. M. G., 1928, XVIII/1].

[3] Vgl. Lepsius, Denkmäler, Abt. VI, Nr. 58.

[4] Griffith, Meroïtic inscriptions [Archeological Survey of Egypt, XX, Mem.].

[5] Griffith, Meroïtic studies [fortlaufend im Journal of Egyptian archeology 1916, 1917 u. w.].

[6] Meinhof, Die Sprache von Meroë [Zeitschr. f. Eingebornensprachen, XII, Heft 1].

I. Schrift und Phonetik des Meroïtischen.

1. Zum meroïtischen Schriftsystem.

a) Geschichtliches.

Die überraschend erfolgreiche Ausgrabungstätigkeit der Harvard-Boston-Expedition auf dem Boden des alten Äthiopien in den Jahren 1916 bis 1923 unter S. A. Reisner hat durch systematische Untersuchung der alten Königsgräber in den Nekropolen von Nuri, Gebel Barkal und Begerawîye die chronologischen Umrisse der politischen Geschichte dieses Landes zutage gefördert, und zwar vom Beginn des selbständigen Königreichs von Napata unter *Kšt* (Aussprache etwa *Kšet*)[6] an bis zum Untergang des Südreiches von Meroë, also für einen Zeitraum von 750 v. Chr. bis zirka 355 n. Chr. [7].

Die Literatursprache dieser Länder war von Anfang an das Ägyptische, und zwar alleinherrschend, während die nationale Landessprache ausschließlich illiterat blieb. An diesem Zustande änderte sich nichts, solange Napata mit seiner ägyptisch eingestellten Priesterschaft des „Amon vom heiligen Berge" die politische Dominante darstellte. Das letzte Jahrhundert dieser Periode bis zur ersten Spaltung des Reiches (308 v. Chr.) ist politisch durch wachsende Präpotenz der südlichen Residenzstadt Meroë gekennzeichnet. Die ägyptischen Äthiopenurkunden dieser Zeit, also von *Harsiotef* (397—362) bis zu *Nstsń* (328—308), zeigen gegenüber den älteren Urkunden einen starken Rückgang der literatursprachlichen Tradition des Ägyptischen; sie sind in der Art eines äthiopisch frisierten Neuägyptisch abgefaßt. Das Neuägyptische bildete eben Handels- und Verkehrssprache und die lokalen Bedingungen für Repristination der alten Literatursprache, wie sie für Ägypten historisch gegeben waren, fehlten naturgemäß in Äthiopien, also daß die alten Sprachtraditionen der Tempel wahrscheinlich sukzessive und unmerklich von neuägyptischem Sprachgebrauch überwuchert worden waren, und zwar von dem Neuägyptisch wie es ägyptisch gebildeten Äthiopiern, die in ihrer nationalen Sprache dachten, geläufig war. Daß unter diesen Umständen eine ägyptische Urkunde in Äthiopien sprachlich ein wesentlich anderes Bild zeigen mußte als eine von Ägyptern verfaßte, liegt selbstredend auf der Hand [8].

Vor Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts verlegt Reisner die Erfindung der sogenannten meroïtischen Kursive [9], einer vereinfachten,

---

[7] Cf. Reisner, The Meroïtic kingdom of Ethiopia [Journal of Egyptian archeology 1923 (S. 34—77 und 157—160)].

[8] Was äthiopisch-ägyptische Urkunden angeht, sind wir bloß auf Lapidartexte angewiesen. Papyri aus Äthiopien fehlen gänzlich. Daß man aber in Äthiopien nicht nur zum Staunen „dunkelhäutiger Untertanen", wie Max Müller glaubte [„Äthiopien" A. O., Jahrgang VI, Heft 2, S. 25], Hieroglyphen schrieb, sondern daß eine regelrecht geschulte schreibkundige Bevölkerungsschicht vorhanden war, beweisen widerspruchslos die aus der Kursive rekonstruierten Hieroglyphenformen, z. B. bei *Nstsń*: u. a. m. Gab es aber eine Kursive im Lande, dann waren auch literarisch Gebildete vorhanden und die Lapidartexte gehörten nicht nur zum „Bestaunen", sondern zum Lesen. Ob der Leser hell- oder dunkelhäutig war, blieb sich wirklich gleich.

[9] Ibid. o, S. 69, Punkt 1.

aus dem Demotischen Ägyptens herausgearbeiteten Schrift für die Landessprache. Dies würde zeitlich mit der Regierung des tatkräftigen, griechisch gebildeten und unternehmenden Königs *Ergamenes* (zirka 225—200) zusammenfallen, welcher bekanntlich nach der erwähnten ersten Trennung des Nord- und Südreiches wieder beide Länder militärisch unter seiner Herrschaft vereinigte und die seinerzeit allmächtige, präpotente Priesterschaft von Napata kurzerhand erledigte [10].

Von der damaligen Gestalt dieser Kursive besitzen wir keine Belege, da man, wie erwähnt, in Äthiopien auf Lapidartexte angewiesen ist, also mehr als zweihundert Jahre warten muß, bis die meroïtische Kursive selber den Rang einer Lapidarschrift erhalten hat.

Ergamenes ebenso wie seine Nachfolger verewigten sich jedoch noch immer in ägyptischer Sprache und Schrift, was kaum der Fall gewesen wäre, wenn der König selbst als Erfinder der nationalen Schrift in Betracht käme. Anregung jedoch, die Landessprache mit einem eigenen Alphabet zum praktischen Gebrauch des Lebens zu schreiben, mag immerhin von diesem über äthiopische Verhältnisse hinaus gebildeten Herrscher ausgegangen sein. Tatsache ist nur, daß in Äthiopien zu *Diodor*'s Zeiten die Kunst des Schreibens bereits ganz allgemein und nicht wie in Ägypten auf bestimmte Stände beschränkt war [11]; desgleichen berichtet *Diodor*, daß man in Äthiopien eine eigene Hieroglyphenschrift besaß, welche, wie wir heute wissen, einfach nichts anderes war, als die zu erwähnter Kursive gehörige Lapidarform der nationalen Schrift, deren Detailunterschiede *Diodor* natürlich nicht vom Ägyptischen zu trennen weiß [cf. cap. 4, ibid.]. Diese Lapidarform der nationalen Schrift Äthiopiens [12] war es auch zuerst, welche gleichsam der noch immer herrschenden ägyptischen Schrift dienend zur Seite trat und zur Schreibung einheimischer Namen und Titulaturen verwendet wurde, während der laufende Lapidarkontext nach wie vor ägyptisch blieb. Der erste Äthiopenkönig, dessen Name uns in dieser äthiopischen Hieroglyphenschrift geschrieben überliefert ist, war *Šnkḏ'ḥt'* (zirka 150—125 v. Chr.).

Nicht lange nach diesem kam es zur zweiten politischen Spaltung des Landes und das Nordreich von Napata blieb von zirka 100 v. Chr. an gegenüber Meroë politisch selbständig, ein Zustand, dem erst die Katastrophe vom Jahre 23 v. Chr. ein Ende machte, als das Nordreich unter Regierung der präpotenten *Kandake* vom Gebel Barkal X. durch ein römisches Expeditionsheer unter dem Feldherrn *Petronius* niedergeworfen und Napata zerstört wurde. Die Herrschaft über das von den Römern erledigte Nordreich trat in der Folge der König *Ntkmn'* von Meroë (zirka 15 v. Chr. bis 15 n. Chr.) an, der zum letztenmal die Vereinigung des Nord- und Südreiches vornahm und tatkräftig durchführte.

---

[10] *Ergamenes* ist laut Datierung zu Dakke Zeitgenosse Ptolemaios IV. Philopator (221—204).

[11] Bibliotheca III, cap. 3 . . . *παρὰ δὲ τοῖς Αἰθίοψιν ἅπαντας τούτοις χρῆσθαι τοῖς τύποις.*

[12] Die meroïtische Lapidarschrift unter der Bezeichnung Hieroglyphen in Gegensatz zu dem „Demotisch" der Kursive zu setzen, ist überflüssig und wäre ebenso wie wenn wir unsere Schreibkursive im Gegensatz zu Druck- oder Steinschrift „Volksschrift" nennen wollten.

In der Zeit des Königs *Ntkmnꜣ* finden wir die nationale Sprache und Schrift bereits gleichwertig der ägyptischen. Der *ꜥpꜥḏꜥmk*-Tempel von Naga sowie die Amonstempel von Naga und Amara tragen volle Beschriftung in meroïtischer Sprache und Hieroglyphenschrift. Auch die Kursive hat in dieser Zeit bereits den Rang einer offiziellen Lapidarschrift erlangt (Archaïsch).

Von einer Vernachlässigung der ägyptischen Sprache und Schrift ist unter *Ntkmnꜣ* und seinen Nachfolgern jedoch keine Rede; eher könnte von einem Renaissanceversuch gesprochen werden, zumal sowohl Künstler als auch Sprachkundige der Tempelliteratur aus Ägypten heranberufen worden zu sein scheinen. Ägyptische Texte dieser Zeit weichen in ihrer Durchführung kaum von gleichzeitigen Arbeiten in Ägypten ab. Wenngleich jedoch diese Renaissanceversuche in Äthiopien kaum mehr als temporäre Bedeutung haben konnten, so gilt das natürlich bloß für die Kenntnisse von der sakralen Tempelsprache Ägyptens in Äthiopien. Keineswegs aber kann von einer Vernachlässigung des Ägyptischen überhaupt gesprochen werden. Die zahlreichen in demotischem Ägyptisch abgefaßten Äthiopieninschriften[13] zu Dakke und speziell Philä beweisen, daß die ägyptische Sprache und Schrift nicht wenigen Äthiopen geläufig gewesen ist, und finden sich ägyptisch abgefaßte Äthiopenaufschriften auch im äußersten Süden (z. B. Naga).

b) Das Schriftsystem.

Über die Geschichte der Entzifferung des einheimischen Schriftsystems von Meroë durch Griffith und Sayce geben Griffith's „The Meroïtic inscriptions of Shablûl and Karanòg" (Karanòg, Philadelphia 1911, Bd. VI) sowie „Meroë, the city of the Ethiopians" von Garstang, Sayce und Griffith ausreichende Aufschlüsse, so daß ein näheres Eingehen auf dieselbe an dieser Stelle überflüssig erscheint.

Das System der meroïtischen Schrift ist (innerhalb des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts) im Wege der Adaptierung demotischer Kursive Ägyptens an das Lautsystem der äthiopischen Reichs- und Verkehrssprache entstanden. Dreiundzwanzig Lautzeichen genügten dem Äthiopen zur Wiedergabe seiner einheimischen Laute. Die Fülle des graphisch-hypertrophen Zeichenmaterials ägyptischer Kursive, welche einzig und allein in Ägypten historisch daseinsberechtigt erscheint, blieb bei der Adaptierung

---

[13] Die demotischen Äthiopeninschriften auf Philä sind keineswegs als ägyptische Reklameillustration zu gewissen Lobpreisungen der Isisheiligtümer daselbst aufzufassen, wie z. B. zu:

ỉw n-s rs.j.w m ḫjms χr gꜣ.w.t-sn
ḫnt n-s mḥj.t.j.w, ỉmn.t.j.w, ỉꜣb.t.j.w dnỉs χr ỉḫ.w.t-sn.

„Zu ihr kommen die Bewohner des Südens, beladen mit ihren Gaben;
Zu ihr herauf fahren die Bewohner des Nordens, Westens und Ostens, bepackt mit ihren Opfergeschenken" (Philä, Phot. Nr. 339/340).

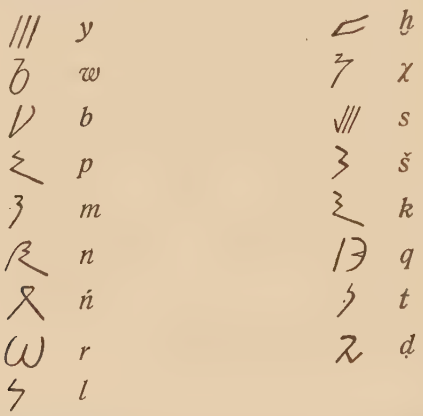
Sie dienen neben ihrem Zweck als Votivinschriften gleichzeitig als Beweis für den faktischen Vollzug des königlichen etc. Auftrages seitens der Embassadors daselbst und stellen so ein Alibi nicht nur gegenüber der Göttin und ihrer Priesterschaft dar, sondern auch für alle, welche nachher aus Äthiopien nach Philä kamen.

an die meroïtischen Sprachbedürfnisse weg. Zum Ersatz der zur Übersicht der Redeteile im Demotischen so wertvollen Ideogramme begnügte man sich in Äthiopien mit der graphischen Worttrennung durch Doppelpunkt [14].

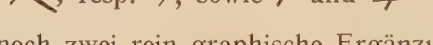
In Lapidartexten wurde die meroïtische Kursive zunächst nicht verwendet, sondern man suchte sich — um ein Analogon zu Ägypten zu schaffen — eine dem kursiven Bestand entsprechende Anzahl hieroglyphischer Charaktertypen aus, welche erst allein für Tempelinschriften in Verwendung zu kommen hatte. Bei der Auswahl der Äquivalente war man anfänglich nicht ganz einig, da man zu Meroë in vielen Punkten von dem zur Weiterverbreitung gelangten Hieroglyphenalphabet abwich. Vgl. col. 8 in Griffith's Palaeographical tables, Karanòg VI, p. 18—19.)

Die hieroglyphischen Äquivalente entsprechen den schriftgeschichtlichen Prototypen der ausgewählten demotischen Zeichen nur ausnahmsweise und mußten bei der Gleichsetzung derselben andere als paläographische Gesichtspunkte maßgebend gewesen sein.

Das meroïtische Alphabet besteht aus 17 reinen Konsonantenzeichen. Ihre in den Drucken der Gegenwart konventionell gewordenen Typen aus der Spätkursive sind folgende:



Zu diesen rein konsonantischen Zeichen kommen noch drei Zeichen vokalischer Qualität hinzu, von denen eines eine besondere Anlautform des Vokaleinsatzes besitzt:



Dazu kommen noch zwei rein graphische Ergänzungszeichen:

Beides *t*-Laute, deren erstem obiges ϛ, deren zweitem obiges / inhäriert.

Betreffend den vokalischen Wert dieser Zeichen bedarf es nunmehr aber noch einiger Ausführungen.

Das meroïtische Schriftsystem ist dem ägyptisch-demotischen entwachsen. Die demotische Schrift ist so wie die der altägyptischen Vorstufen eine

[14] Also wie im *Ge'ez* vom 5. Jahrh. n. Chr. ab. Zu meroïtischer Parallelzeit fungiert in Aksûm jedoch noch der südarabische Vertikalstrich als Worttrenner.

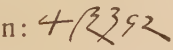
prinzipielle Konsonantenschrift. Zur Bezeichnung der Vokale ist sie nicht vorgeschritten. Dagegen hat das Demotische — im Gegensatz zu seinen älteren Vorläufern — einen Fortschritt in der Vokalbezeichnung voraus: es kann das Vorhandensein eines Vokals durch eine konventionelle mater lectionis andeuten, niemals aber eindeutig graphisch festhalten.

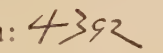
So müßte man also von Rechts wegen a priori annehmen, daß obige meroïtische „Vokalbuchstaben" gar keine solchen sein können, sondern bloß Andeutungszeichen konventioneller Art vorstellen.

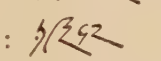
Nach der Zufälligkeit der ersten zur Entzifferung gelangten Namen jedoch und ihrem daselbst unterlaufenden Vokalismus hat man die daselbst gewonnenen Werte auch für später konsequent beibehalten. Die beiden ersten vokalischen Lautzeichen transkribiert man im Anlaut *a*, im Inlaut *e*; das dritte Zeichen gilt *ē* und das letzte *i*. Überdies gilt bei jedem „unvokalisierten" Konsonanten *a* als inhärierender Vokal.

Dem ist natürlich nicht so. Eine kleine Liste heute lesbarer Namen und Lehnworte in meroïtischer Schrift mit ihren transkribierten Äquivalenten zeigt das zur Genüge.

1. Der Anlautvokal:

= *a* in:  = *amūn* (bab. transkr. *amāni*) „(Gott) Amon".

= *ī* in:  = *īse* „Isis".

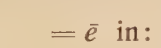
= *o* in:  = *hont* „Priester" (ägypt.).

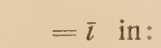
= *u* in: = **upūt* „Gesandter" (ägypt.).

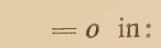
Das Zeichen für den Anlaut kann also verschieden vokalisiert sein.

2. Der Inlautvokal:

= vokalschwach in: = *p-le-mēēše* „General" (ägypt.).

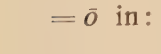
= *ē* in:  = *Τελητις* (n. loc.).

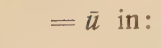
= *ī* in:  = *Πρῖμις* (n. loc.).

= *o* in:  = *Μερόη* (n. loc.).

= *ē* in: = *Ψεντης* (äth. Titel).

= *ī* in: = *usīre* „Osiris".

= *ō* in:  = **orōma* „Rom".

= *ū* in:  = *Pahûm* (n. prop.).

= *a* in: = *Šay* (Insel).

= *i* in: = *Παησις* (n. prop.).

Daraus ergibt sich eindeutig und klar, daß die Vokalzeichen des Meroïtischen ebensowenig einfärbige Vokale bezeichnen, als es im Demotischen der

Fall ist. Es wäre ja auch verwunderlich, wenn es hätte anders sein sollen. Niemand kann von seinem Lehrer lernen, was diesem selber fremd ist. Allerdings muß aber auch mit einem Fortschritt bei der Übernahme der ägyptischen Kursive für das Meroïtische gerechnet werden, zumal ja das ganze adaptierte System der Meroïten einen unzweifelhaften Fortschritt gegenüber der auch im Demotischen noch übergenug schleppenden ägyptischen Schreibmethode darstellt. Ein Grund für die Festhaltung dreier spezieller Zeichen der Vokalandeutung muß vorhanden gewesen sein, da ja andernfalls ein Zeichen genügt hätte. Nach dem Vergleichsmaterial könnte man an eine Art von Vokalkategorien denken, etwa: dumpf — gedehnt — hell. Solche Unterschiede mögen dabei maßgebend gewesen sein.

Im Hinblick auf die vokalische Polyphonie erschien es angebracht, die Vokale hier nicht einfärbig zu transkribieren wie es bisher üblich gewesen ist, sondern sie durch neutrale Konventionszeichen auszudrücken.

Als solche konventionelle Zeichen dienen im folgenden:

und = ʾ = ə = i˙

2. Phonetisches.

Alles, was bisher über die Lautverhältnisse der Sprache von Meroë bekannt geworden ist, mußte durch Vergleich indirekten Übermittlungsmaterials, aus dem im Ägyptischen und Griechischen Erhaltenen heraus, erarbeitet werden.

So wichtig und wertvoll nun auch diese Übermittlungsfaktoren für die Schriftentzifferung geworden sind, so erschwert wird naturgemäß die Feststellung des tatsächlichen Lautbestandes des Meroïtischen eben durch das Faktum, daß die Laute dieser Sprache mittels eines der Sprache nicht angepaßt gewesenen fremden Schriftsystems zur Anschauung gebracht werden. Mag auch der eine oder andere Laut sich mit den ägyptisch oder griechisch aufscheinenden Äquivalenten gedeckt haben; in gewissen Fällen wird die Wiedergabe sicher nur das ungefähr angenäherte Lautbild markieren. So wird der einerseits klärende Verständnisvermittler zum Haupthindernis für die Feststellung der tatsächlichen Lautverhältnisse.

Trotz dieses nur schwer ausgleichbaren Zwiespaltes zwischen Lautmarke und akustischem Laut ist es dem bekannten Scharfblick Griffith's gelungen, durch aufmerksamen Vergleich meroïtischer Schreibungen unter steter Relation mit dem Transkriptionsmaterial den Weg für Rückschlüsse auf besondere lautliche Eigenarten der Sprache freizumachen. So manche phonetische Erkenntnis konnte bereits zur Feststellung gelangen, die sonst unter der Decke einer nivellierenden Lautmarkierung verborgen geblieben wäre.

In der Folge seien die Hauptmomente dieser Art kurz vorgeführt.

a) Meroïtische Charakterlaute.

α) r und *ḏ*.

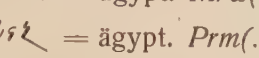
Das Meroïtische besaß, entgegen dem Ausweis ägyptisch-griechischer Transkription, zwei (unterschiedliche) *r*-Laute, nämlich den durch wieder-

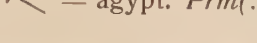
gegebenen, der bisher anlautend nur schwach belegt ist, sowie den äußerst häufigen Laut , welcher sowohl im Anlaut als auch im Inlaut erscheint[15].

Ersterem Laut steht im Ägyptischen konsequent , resp. (für jene Zeit gleichwertige graphische Varianten) gegenüber.

Der zweite Laut jedoch wird z. B. in den Ortsnamen:

= ägypt. *Mrw(.t)*, griech. *Μερόη*

 = ägypt. *Prm(.t)*, griech. *Πρῖμις*

in ägyptischer Transkription, ebenso wie in griechischer, mit dem ersteren graphisch gleich behandelt. Dagegen wechselt im Meroïtischen selbst das Zeichen in dem bekannten Titel der Königinmutter:  = ägypt. *kntkj*, griech. *κανδάκη* mit der Schreibung *ktk'*. [Cf. u. *c)* Nasalierung.]

Wer sich das bei Reinisch, *Beḍauye*-Sprache, Lautlehre II B 21 zum niederkuschitischen Laut *ḍ* (Aussprache ähnlich wie *r̂d*) Bemerkte durchliest, wird dadurch mit um so größerer Bereitwilligkeit Griffith beipflichten, welcher diesem Laut eine der Aussprache *d* ähnliche Färbung geben will.

In vorliegender Studie ist dementsprechend der zweite (angebliche) *r*-Laut durch *ḍ* wiedergegeben.

β) ń.

Der Laut *ń* kommt meroïtisch sowohl an- als auch inlautend vor; diese Erscheinung entspricht den altnubischen Lautverhältnissen nicht.

γ) s und *š.*

Der Laut *s* wechselt graphisch mit *š*, z. B. im Titel *p'št : p'st* (griech. transkr. *Ψεντης*). Hierzu auch meroït. *šš̀m't'* (e. Titel) gegenüber der ägyptischen Wiedergabe mit *ssmt*. Dem Griechen klang der meroïtische Ortsname *Sl'l'* (heute *Śellâl!*) dagegen wie *Τεληλ-ις*, während anderseits der Name *Sm'tì* griechisch mit *Σμῖθις* fixiert erscheint.

δ) Palatale.

Während man sich nach *γ)* eventuell vorstellen könnte, daß sich unter dem graphischen Bilde des *s-Lautes* gelegentlich ein stimmloser Palatal verbergen mag, weist die Schrift dagegen keinerlei Anzeichen für das Vorhandensein stimmhafter Palatale wie *ǵ* oder *dj* auf, obwohl unter dem ägyptischen Zeichenmaterial genug Ausdrucksmittel für solche vorhanden gewesen wären[16].

b) Doppelkonsonanz.

Hinter einfacher Konsonantenschreibung verbirgt sich im Meroïtischen oft Zusammenstoß vokalisch nicht getrennter, gleicher oder assimilierter Konsonanten, z. B. in den Götternamen:

---

[15] Griffith, Meroïtic studies VI. Journal of Egyptian Archeologie, Vol. XV, May 1929, p. 69—72. Für Anlaut-*r* liegt nur in Philä (Mer. inscr. 112) ein Beispiel vor.

[16] Stimmhafte Palatale kennzeichnen das Lautbild des Nubischen. Das Fehlen derselben kennzeichnet dagegen das historische Lautbild des *Beḍauye*, woselbst, abgesehen von dem arabischen Lehngut, jeder stimmhafte Palatal sekundär und nicht ursprünglich ist.

ʿmnptʿ = **ʿmn-np.tʿ* „Amon in Napa“
ʿmnɜtʿ = **ʿmn-nɜ.tʿ* „Amon in Theben“ [ägypt. *nw.(t)* = *né*].

In den Personennamen:

Mštrqɜ = **Mš-trq qɜ* „der edle Maša-taraq“ (Mer. inscr., Nr. 109)
Šwʿyɨbyʿ = feminine Form zu mask. *Šwʿyɨbr*, also wohl aus der Assimilation **Šwʿyɨbr-ỹʿ* > *Šwʿyɨbỹ-ỹʿ* hervorgegangen. (S. u. *A.* Namen.)

Demzufolge ist bei Beurteilung des Lautbestandes meroïtisch geschriebener Stämme auch stets mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die einfache Schreibung (wie im Ägyptischen und Semitischen) eventuell eine vorvorhandene Doppelkonsonanz verschleiert.

c) Nasalierung.

Ausländische Wiedergaben äthiopischer Namen und Titel weisen auf das Vorhandensein nasalierter Konsonanten im Meroïtischen hin, deren schriftliche Andeutung des Nasals unterbleibt. Ohne die Beihilfe jener Transkriptionen wäre dieses lautlich gravierende Moment überhaupt nicht sinnenfällig geworden.

Beispiele für solche Konsonantennasalierung sind:

1. Nasalierter Dental.

nd (resp. *nt*) = graphisch *t* in:

meroït. *ʿrʿttʿ*: ägypt. *Ḥr-nd-ɨt.f* „Horus, welcher seinen Vater schirmt“ = griech. *Ἀρενδώτης*.

„ *pʿštɜ*: griech. *Ψεντης* (meroïtischer Prinzentitel).

„ *ktkʿ*: ägypt. *kntkj* [L. D. V./47 *a*, *b*] = griech. *κανδάκη* (meroïtischer Titel der Königinmutter von Meroë).

nḏ = graphisch *ḏ* in:

meroït. *kḏkʿ* = Variante zu dem letztgenannten Titel [Garstang, Meroë, Nr. 12 *c*].

2. Nasalierter Guttural.

ng = graphisch *k* in:

meroït. *Wyʿkɨyʿ* (Name): ägypt. *Wʿyky* [Thes., Nr. 1027], *Wjgjʾ*: *Wjngjʾ* [Thes., Nr. 1025 : 1026].

„ *ʿrʿbʿtkʿ* (Name): Hiezu die wechselnde demotische Wiedergabe des Äthiopennamens *ʾrbɨgj*: *ʾrbtngj* [Thes., Nr. 1009].

nḫ = graphisch *ḫ* in:

meroït. *ʿrkḫrɜr* (Name): ägypt. *ɨrknḫrr*. [Cf. Griffith, Meroïtic studies in Journal of Egyptian archeology 1916.]

Hiezu die Übernahme des meroïtischen Zeichens für *ḫ* ins Alphabet der altnubischen Literatursprache zur Wiedergabe des Lautes *ṅ*!

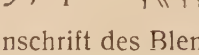
Daß der äthiopische Schreiber in solchen Fällen nicht sein *n* zum Ausdruck des Nasals verwendet, wie er es beim Schreiben des ägyptischen

Wortes *ḥm-ntr* > *hont* (= meroït. *'nt*) tut, wird seinen Grund wohl darin haben, daß der Nasal hiebei zu schwach war, um als essentiell für das graphische Wortbild in Betracht zu kommen.

Auf jeden Fall muß aber damit gerechnet werden, daß in den genannten Konsonanten (eventuell auch noch in bisher unbekannten Lautverbindungen) Nasalierung bestanden haben k a n n, wenngleich solche deshalb durchaus nicht als allgemeine Regel anzunehmen ist, da auch völliges Fehlen einer solchen genügend belegt erscheint.

d) Aspiration.

Das Meroïtische besitzt frikative Gutturale, dagegen kein Ausdrucksmittel für den einfachen *h*-Laut, wie er im späten Ägyptisch unter der Gruppe frikativer Gutturale so dominant geworden war. Dieses Moment mußte im Meroïtischen natürlich dann fühlbar werden, wenn ein Lehnwort aus dem Ägyptischen gerade mit einem *h*-Laut versehen war. Gewöhnlich zeigen in solchem Falle die meroïtischen Wiedergaben dort, wo der fremde Hauchlaut silbenbildend, also im Anlaut vorkam, die Tendenz, ihn mit dem einfachen Stimmeinsatz [zusammen mit Vokalandeutung:] bezeichnet einfach so zu behandeln, als ob er gar nicht vorhanden wäre, also gleichsam als ob das Wort vokalisch begänne (ähnlich wie z. B. der Franzose *'aus, 'aben, 'and* usw. für die mit *h* beginnenden entsprechenden Worte des Deutschen spricht), wie z. B. in:

meroït. *ʿnt* „Priester" = ägypt. *ḥm-ntr* (kopt. ϩοντ)
„ *ʿr* „Horus" = ägypt. *Ḥr* (kopt. ϩωρ)
„ *ʿtiyʿ* „Adai" (n. l.) = ägypt. *ḥt-Tyʾ*, später 

Einmal dagegen, und zwar in der Tempelinschrift des Blemmyerkönigs *Ḫr-mdʾyʿ* zu Talmis [Mer. inscr., Nr. 94, Z. 6], findet sich der ägyptische Gottesname *Ἁρενδώτης* hintereinander im selben Epitheton einmal *ʿrʿttʿ* und das anderemal *ḫirʿttʿ* geschrieben, also ein Versuch, den *h*-Laut, der offenbar mit dem schwachen Stimmeinsatz ʿ doch zu wenig gekennzeichnet schien, mit dem frikativen Velarlaut *ḫ*[17] anzuzeigen.

Schäfer hat das Fehlen eines *h*-Lautes schon in der äthiopischen Königsinschrift des Berliner Museums erkannt (ib. VIII. D_2). Der Name des Königs *Thrq* (688—663 v. Chr.), griech. *Τεαρχώ*, enthält jedoch ein *h*; ebenso der Name *ʾmn-tṛhʾ-kń*, der Zeit des Königs *ʾsprt* (593—568 v. Chr.); man könnte also denken, daß die Reichssprache Äthiopiens seinerzeit ein *h* besessen, dasselbe aber — wie so manche der bekannten Sprachen — später verflüchtigt hatte. (Vgl. u. *f*, *a*.)

e) Lautassimilation.

Wichtig ist die von Hestermann[18] und Griffith konstatierte Wandelassimilierung $s + l = t$ (graphisch!), z. B. in:

---

[17] Meinhof hat vorgeschlagen, das meroïtische *ḫ* überhaupt mit dem Zeichen des velaren Reibelautes *γ* zu transkribieren [Die Sprache von Meroë, Z].

[18] Hestermann, Ein Lautgesetz in den meroïtischen Inschriften. Folia ethnoglossica 1925/26. Meinhof vergleicht hiezu Somāli $l + t = ś$.

wꜣmnìlχ = **wꜣmnìs-lχ* „der große *w*ᶜ des Amon“ [Kar. 47, 72, 75 u. Mer. inscr., 97].

Der Vorgang ist sehr häufig, wenngleich nicht immer durchgeführt[19].

Assimilation an den folgenden Anlaut zeigt auslautendes *ḏ* im Namen *Mχìdḏ* [Kar. 124, Z. 5] vor *tᶜrìkᶜ* zu *Mχìḏl* [Kar. 78 u. 79]. Hier liegt bestimmt phonetische Wiedergabe des Gehörten vor.

f) **Lautwechsel.**

α) ḫ : ᶜ.

Erweichung des velaren Reibelautes zu einfachem Stimmeinsatz:

(die Opfergabe:) *ḫmlꜣl : ᶜmlꜣl* [Mer. inscr., I, 49].

(Hierzu den historischen Schwund des *h*-Lautes oben *d*!)

β) χ : ḫ.

Graphische Vertauschung dieser beiden Laute ist in jungen Texten häufig beim Worte *mχᶜ* „viel“, welches dann *mḫᶜ* geschrieben erscheint [sehr oft in Karanòg (2, 12, 22, 23, 48, 65 u. a.) sowie Shablul (1 u. 16) und Mer. inscr., 137].

γ) m : b.

Lautwandel dieser Art ist verbürgt im Namen der Stadt Meroë:

mᶜḏᶜwì : bᶜḏᶜwì (cf. Griffith, Mer. stud. VI. Journ. 1929, p. 71)

desgleichen schon hieroglyphisch-ägyptisch:

[ptol.] *mrw.(t) : brw.(t) [Nstsń].*

Ob historischer Lautwandel vorliegt oder eine lokale Aussprachedifferenz muß dahinstehen.

δ) n : ń.

Sichtbarer Wechsel dieser Laute in der Schrift festgehalten:

š-nptᶜ : š-ńptᶜ [Mer. inscr., Nr. 89 : Nr. 9].

tìnnkì : tìńkᶜ [*ᶜkìnìḏḏ*, Z. 40 : Z. 25].

An anderer Stelle zeigt sich deutlich, daß dieser Übergang durch Zusammenstoß von *n* und *i* hervorgerufen wird, z. B.:

ᶜmnì : ᶜmń „Amon“ [in *wꜣmńth*, Mer. inscr., 97, Z. 10].

V-nì : XXXIV-ń [Mer. inscr. 89, Z. 11 : Z. 12].

Hier verrät sich also deutlich der Ursprung des *ń*-Lautes im Meroïtischen aus ursprünglichem *n* unter Einfluß eines benachbarten *i*-Lautes. Man wird daher das *ń* als einen nicht ursprünglichen Laut der Sprache ansehen dürfen.

3. Das konsonantische Lautsystem des Meroïtischen.

Unter Zugrundelegung des bisher Erwähnten läßt sich versuchsweise eine Skizze der direkt und indirekt nachweisbaren Laute des meroïtischen Konsonantismus herstellen:

---

[19] Vor dem Artikel *-l* und *-lꜣ* ist der Übergang Regel. Daneben aber kann auch *s* + *l* bestehen bleiben wie z. B. in *Wꜣš-s-lꜣ*, Mer. inscr., 120 u. a. m. Der *s*-Laut des Meroïtischen muß irgendwie dental geklungen haben. (Vgl. oben *a*, *γ*.)

	Explosiv	Frikativ	Liquid	Nasal prim.	Nasal sek.
Laryngale	ʿ (Stimmeinsatz)				
Velare	*q*	*ḫ* [*ṛ]			*ʿḫ*
Alveolare	*k*, *g	*χ*, *γ*		*ṅ*	
Palatale		*š*			
Dentale	*t*	*s*	*ḍ*, *r*, *l*	*n*	*d̃*, *ḍ̃*
Labiale	*p*, *b*	*w*		*m*	

Der wahre Lautbestand der Sprache war ohne Zweifel größer als es das Schriftbild allein erkennen ließe und da die oben eingeführten Ergänzungslaute nur zufälligen Nebenumständen den Verrat ihres Vorhandenseins verdanken, wird man kaum fehlgehen, einen noch größeren Lautbestand für die gesprochene Sprache vorauszusetzen, als er in vorliegender Liste angesetzt erscheint.

Ein deutlich hervorstechendes Merkmal der Sprache bildet sichtlich der relative Reichtum an Gutturallauten.

4. Der Vokalismus.

Wie schon gelegentlich der Besprechung der meroïtischen Vokalandeutungselemente in der Schrift erwähnt worden ist, bleibt eine Beobachtung vokalischer Lautverhältnisse nahezu gänzlich außer dem Bereiche der Möglichkeit. Außer Vermutungen über den eventuellen Wert der Setzung eines gewissen Vokalandeutungselementes im allgemeinen (vgl. oben, 1 *c*) und Schlüssen aus gelegentlichen graphischen Varianten läßt sich weiter nichts ermitteln und bleibt der Vokalismus der Sprache ebenso in Dunkel gehüllt wie der des Ägyptischen in seinen älteren Entwicklungsstufen.

Einige wenige Beobachtungserscheinungen an der graphischen Wiedergabe, resp. deren Unterlassung, soweit ein Vokal in Betracht kommt, mögen hier erwähnt werden.

a) Es gibt Fälle, in denen ein Anlautvokal nicht durch die Stimmeinsatzvokalbezeichnung ʿ angedeutet ist, obwohl dessen Dasein anderwärts verbürgt ist. Sichere Beispiele hiefür sind:

mn und *mnꜣ* für *ʿmn* und *ʿmnꜣ* „Gott Amon"
brtꜣyʿ (Name) : griech. *Ἀβρατοις*
krꜣr (Titel), demot. *ʿkrr*, doch griech.: *-χαρουρ*

Es scheint sich solche Schreibung, ebenso wie die folgende, auf die älteren meroïtischen Texte zu beschränken.

Neben dieser Erscheinung finden sich in älteren Texten Anlautvokale gelegentlich ohne Stimmeinsatzandeutung, also nur mit dem sonst auf Inlautvokale beschränkten Zeichen versehen, ausgedrückt, z. B.:

ʿqʿtḫnꜣ [Mer. inscr., Nr. 75, Z. 15]
ʿrʿbʿrʿkʿl [Mer. inscr., Nr. 51]
ʿmꜣqʿ [Akin. Journal 1916, Z. 35]
ꜥplʿ-tꜣ [Mer. inscr., Nr. 75, Z. 5]
ꜥplʿ-mkʿ-tꜣ [ibid., Z. 6]
ꜥrḫḫꜣ [Akin. Journal 1916, Z. 13] u. a. m.

Zu solcher einfacher Vokalandeutung dienen, soweit bisher zu beobachten, nur *i* und ᶜ, nicht aber *ɜ*.

b) In Fällen, wo sichtlich an ein Wort mit vokalischem Auslaut ein vokalisches oder mit Vokal anlautendes Affix tritt, erscheint ein *-y-* zwischen beide eingeschoben, z. B.:

1. vor deiktischem *-i*:
   ᶜšɜrᶜ-y-i „o Osiris!“ [passim]
   qɜrᶜ-y-i „König“ (emphat. Subjekt) [Mer. inscr., Nr. 94, Z. 4]
   qɜrń-y-i [ibid., Z. 5, sowie die folgenden Titulaturen].
2. vor lokalem *-tᶜ*:
   Pilqɜ-y-tᶜ „in Philä befindlich“ [Mer. inscr., Nr. 94, Z. 11, 13]
3. vor Postposition *-š*:
   tᶜmᶜy-y-š [Mer. inscr., 94, Z. 12]; das Wort lautet *tᶜmᶜy*, Z. 27, 28.

c) Nicht selten kommt in der Schrift ein Wechsel zwischen dem Gebrauch der unterschiedlichen Vokalbezeichnungen vor; so wechseln gelegentlich *i* und ᶜ in:

Pᶜlqᶜ : Pilᶜqᶜ „Philä“ [Mer. inscr., 117]
tᶜrikᶜ : tᶜrᶜkᶜ „väterliche Abstammung o. ä.“
Suffix *-lᶜ : -li* [Mer. inscr., 98]
Präfix *šᶜ- : ši-* [Kausativ Mer. inscr., 87]

seltener *ɜ* mit ᶜ oder *i*:

Pilqɜ : Pilᶜqᶜ „Philä“ [Mer. inscr., 94, Z. 22]
qɜrɜ : qɜrᶜ „König“ [Mer. inscr., 69]
Präfix *pɜ- : pi-* [verbal. Mer. inscr., 130]

Ob sich hinter solchen, vom gewöhnlichen Gebrauch abweichenden Andeutungen wirkliche Aussprachenunterschiede verbergen, muß dahinstehen.

d) Es gibt einzelne Beispiele dafür, daß sich unter der Decke solcher Schreibungsunterschiede tatsächlich ein vokalischer Modulationsvorgang verbergen kann, der sonst nicht ersichtlich werden würde.

In dem Titel: *wɜmnis* steckt *ᶜmni* „Amon“. Außerdem gibt es ein Verbum *wᶜ* des Opferrituals [Mer. inscr., 137], desgleichen ein Substantiv *wᶜ* in den Götterbeinamen *wᶜ-trri* und *wᶜ-tńyiń*, und so scheint *wɜmnis* in eine regelrechte Genetivverbindung **wᶜ-ᶜmni-s* „der *wᶜ* des Amon“ (Priestertitel) auflösbar zu sein und sich unter dem *ɜ* eine Kontraktion zweier vokalischer Laute verborgen zu halten.

Ähnlich dürfte es bei dem Namen *Wɜši* „Isis“ stehen. Eine Form *ᶜši* = kopt. нєє ist belegt[20], und da die Göttin ein Epitheton *wᶜ-trri*, resp. *wᶜ-tńyiń* gelegentlich erhält, könnte der für gewöhnlich *Wɜš* oder *Wɜši* geschriebene Name ein Kompositum aus *wᶜ* und *ᶜši* darstellen. Warum dies nicht auch bei Osiris der Fall ist, welcher auch *wᶜ-trri* genannt wird, muß unbeantwortet bleiben.

Hieher scheint auch die Erscheinung zu gehören, daß die verbalen Präfixe *ši-* und *yi-* vor dem Kurzverbum *χᶜ* „gießen o. ä.“ manchmal *šɜ-*,

[20] Mer. inscr., Nr. 49, Schlußanrufung.

resp. *yˀ-* geschrieben werden, wie z. B. **šˀχ* [Mer. inscr. 131] und **yˀχ* [ibid., 135]. Es erinnert dies nämlich sofort an eine ganz entsprechende lautliche Erscheinung im modernen Beḍauye, wo das Kausativpräfix *se-* oder *ši-* vor einsilbigen Verben *sō-*, resp. *šō-* lautet [Reinisch, Beḍauye, § 203ff.].

Ähnlich dürfte auch die Form *wˀplˁ* des Verbums *plˁ* „herauskommen (?)" ein Präfix mit Vokalausgang tragen [Mer. inscr., 94, Z. 33], der mit einem folgenden Vokal [cf. *ˁplˁ* oben!] kontrahiert wäre.

II. Schlüsselworte und Leitparaphrasen.

Es ist nicht im Rahmen des Vorliegenden gelegen und noch weniger beabsichtigt, den Entwicklungsgang der Entzifferung sowie des fortschreitenden Weitertastens in der historischen Aufeinanderfolge der Arbeiten an der Erforschung des meroïtischen Schrifttums widerzuspiegeln. In solchem Falle müßte ja sozusagen ab ovo mit den ersten Namensgleichungen sowie den Gründen für und wider deren Annahme und Berechtigung begonnen werden, ein Bemühen, welches durch die entsprechende Vorarbeit Griffith's, bekanntlich des ersten und wirklichen Entzifferers der meroïtischen Schrift, höchst überflüssig gemacht wird, zumal solche, welche den Uranfängen meroïtischer Entzifferung kritisch nachgehen möchten, alle diesbezüglichen Erkenntnisquellen in besagtem Werke [22] eingehend und ausführlich behandelt vorfinden.

Dennoch aber empfiehlt es sich, da bekanntlich Fernerstehende sprachwissenschaftlichen Behandlungen einer Sprache aus verschollenen Perioden der Geschichte, zu der eine sichere Bilinguis fehlt, nicht mit Unrecht etwas skeptisch gegenüberzustehen pflegen, gerade die ersten Gedankengänge und Beobachtungen rekapitulierend und kursorisch einzeln vorzuführen, so daß schließlich auch der Fernerstehende ein Bild über die sachlichen Fundamente der Forschungen auf dem besagten Sprachgebiete vorfinden kann.

Die Forschungsmethoden, resp. die Mittel und Wege zum Verständnis eines Textes in meroïtischer Sprache ähneln in etwas den bekanntlich in der Folge so fruchtbringenden Intuitionsgedankengängen des ersten Erforschers der altpersischen Keilinschriften, nämlich Grotefends, welcher prima vista die durch Worttrenner gesonderten Worte eines ihm sprachlich und graphisch fremden Textes nach ihrer Bedeutung rein intuitiv festlegte mit der Behauptung, dies sei ein Name, jenes Wort müsse „König" heißen, das sei wieder ein Name usw., was sich dann in der Folge als tatsächlich richtig herausgestellt hat.

Auch im Meroïtischen erscheinen die Worte durch ein Trennungselement graphisch voneinander abgesondert und Namen von hochstehenden Personen und manchen Göttern sind durch ein ständiges Namensprädikat vielfach deutlich gekennzeichnet, so daß man gegebenenfalls viel sicherer, als es Grotefend möglich gewesen war, eine bestimmte Gruppe als einen Namen aus dem Kontext hervorheben kann.

Unterstützend tritt ein nicht genug einzuschätzender Umstand hinzu, daß nämlich die Äthiopier in Philä einen mit Ägypten gemeinsamen Kultrayon besaßen und daselbst alljährlich Delegierte des Königs von Meroë hinkamen, um der Isis, der Hathor, dem Osiris, dem Harendotes usw. periodische und außertourliche Opfer dazubringen und den Kult dieser Götter zu pflegen. So kam es, daß wir über manche Personen aus Äthiopien, ihren Rang und Stand usw. informiert sind, und zwar aus den daselbst in ägyptischer Sprache abgefaßten Denkinschriften. Die Gedankengänge jener ägyptischen Notizen, Aufschriften und Berichte sind es auch, welche den in meroïtischer Sprache abgefaßten Denkschriften auf Philä zugrunde liegen. Stets wiederkehrende, bald mehr, meist aber wenig variierende Wendungen formelhafter Natur zeigen deutlich, daß die so ganz anders als die Ägypter gearteten Äthiopen lange Zeit bei dem ägyptischen Schreiber in die Schule gegangen waren, ein Umstand, welcher sich natürlich für den Sprachforscher in mancher Hinsicht erleichternd auswirken muß.

---

[22] Griffith, The Meroïtic inscriptions of Shablul and Karanòg, Vol. VI. Philadelphia 1911.

Die Zahl der aus Äthiopien bekannten Namen von Personen und Ländern, Städten usw. ist groß und reichen manche bis in die Zeit des ägyptischen Altertums zurück, wenngleich die Mehrzahl der Personennamen — und diese sind es ja fast ausschließlich, welche für sprachliche Untersuchungen in Betracht kommen können — aus der zweiten Hälfte der ägyptischen Neu- und Spätzeit datiert. Diese Namen, deren Träger durchwegs Könige und hohe Würdenträger Äthiopiens sind, erweisen sich zum kleineren Teil noch als echt ägyptisch, z. B.: *Ḥnsw-ʾỉr-dj-sw (*Ḥensortais), Pȝ-ʾdj-Nb (*Petenûb), Whm-n ỉmn (*Wehmenamûn)* auf der Äthiopenstele des Louvre, ferner *Ḥr sȝ-ỉt.f (Harsiotef*, König, 397—362 v. Chr.) und *Bȝw n Qʿš* („Die Macht von Äthiopien", König, sowie die Namen *Tȝ-šps.t-wr.t (*Tšepsewēre), Pȝ-n smn (*Pasmûn), Pȝ-n ʾs.t (*Paēse), Ḥr-wdȝ (*Harwōt)* u. v. a. Zum größeren Teil jedoch stellen sie sich als einheimische und nicht selten theophore Personennamen dar, in denen man bekannten ägyptischen Götternamen, meist Amon, begegnet, während das oder die begleitenden Wortgebilde der Landessprache des Reiches Napata-Meroë angehören. In solchen theophoren Namensformen, speziell wenn sie noch in ägyptischer Schrift wiedergegeben erscheinen, läßt sich nun der Gottesname ohne weiteres isolieren, und was dann übrig bleibt, ist eben meroïtisch-äthiopisches Sprachgut. Solche theophore Personennamen sind z. B.:

Um solche äthiopische Namen jedoch sprachwissenschaftlicher Untersuchung zugänglich zu machen, müßte man die Bedeutung oder wenigstens die Natur der den Götternamen begleitenden einheimischen Worte kennen, ob es ein Nomen, ein Adjektivum oder ein Verbum ist, welches hier aussagend an den Gottesnamen gebunden erscheint. In solchem Falle würden theophore Namen wenigstens eine systematische Wortausbeute ergeben.

Hier treten nun die äthiopischen Namensformen, welche nicht mehr ägyptisch, sondern bereits meroïtisch geschrieben erscheinen, helfend zur Seite. So lehrt z. B. die meroïtische Schreibung des Königsnamens *Ntk-mnỉ*, daß der Name in ägyptischer Manier den syntaktisch an zweite Stelle gehörigen Gottesnamen respektvoll vorangestellt enthält. Diese Voranstellung, welche für Ägypten ständige Regel ist, war bei den Äthiopen durchaus nicht allgemeine Sitte, sondern zahlreiche theophore Namen zeigen den Gottesnamen in der offenbar syntaktischen Wortfolge des den Personennamen bildenden Komplexes, und zwar auch wenn der Name ägyptisch geschrieben wird. Allein manche Namensbildungen meroïtischer Schreibung zeigen den Gottesnamen zu Anfang des Komplexes, wie z. B. *ʿmnỉ-tȝrʿ, ʿmnỉ-šḫʿtȝ, ʿmnỉ-tnỉḏʿ* u. a., und nachdem die Sitte der graphischen Voranstellung des

syntaktisch erst später folgenden Gottesnamen selbst in der ägyptisch-äthiopischen Periode nur gezwungen und vorübergehend Eingang bei den Äthiopen gefunden zu haben scheint, ist solche Schreibung in der meroïtischen Periode überhaupt nicht mehr vorauszusetzen und bilden theophore Namen aus dieser Zeit, welche den Gottesnamen vorangestellt zeigen, einen Beweis, daß dieser syntaktisch auch an erster Stelle stehend gelesen werden muß. Während also da, wo ein Äthiopenname den Gottesnamen an zweiter oder noch fernerer Stelle zeigt, überhaupt kein Zweifel darüber obwalten kann, daß er auch richtig dorthin gehört, bleibt es nur in ägyptischer Schreibung beim vorangestellten Gottesnamen zweifelhaft, ob er syntaktisch vor- oder nachstehend zu denken ist. Den völligen Beweis jedoch, daß es tatsächlich theophore Meroïtennamen mit voranstehendem Gottesnamen gab, liefert der von JUNKER zuerst als meroïtisch erkannte Frauenname Ἀ αντωσετε aus dem christlichen Friedhofe von Kertassi [23], dessen Bildung eine völlige Parallele zu dem Frauennamen *ʿmnỉ-šḫʿtɜ* der älteren Meroïten vorstellt.

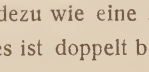
Wir haben also bei den theophoren Personennamen der Äthiopen mit solchen zu rechnen, in deren syntaktischem Komplex der Gottesname an der Spitze steht, und mit solchen, bei denen derselbe in anderer Verbindung erscheint. Die Betonung dieses Unterschiedes ist deshalb von Wichtigkeit, weil dadurch ein eventueller Schluß auf die Natur der begleitenden Worte des Namenskomplexes gezogen werden kann.

Nur in den seltensten Fällen sind wir heute noch imstande, den Sinn eines äthiopischen Namens zu erraten. Eines jedoch ist mehr als wahrscheinlich, nämlich daß die theophoren Äthiopennamen den ägyptischen Namen nachgebildet und wahrscheinlich in vielen Fällen Übersetzungen analog gebauter ägyptischer Namen darstellen dürften. Ist ja nachweislich das ägyptische Vorbild so stark gewesen, daß vorübergehend sogar die Sitte graphischer Voranstellung des Gottesnamens Platz gegriffen hat. Eine kleine Auswahl äthiopischer Namen, welche nach der Stellung des Gottesnamens darin analogen Bau mit ägyptischen Prototypen vermuten lassen, wird die Gesichtspunkte für ihre Auffassung deutlicher machen.

Ein verständlicher Äthiopenname — weil ägyptisch — nämlich *bɜ-w n Qʿš* „die Macht Äthiopiens", zeigt, daß es Namen gab, welche Genetivverbindungen darstellten. Wie wir heute bereits wissen und hier vorauszuschicken ist, kennzeichnet sich die reguläre Genetivverbindung des Meroïtischen durch ein dem Rektum nachgestelltes *-s*, während das Regens voransteht.

Einen Namen in einer Genetivverbindung solcher Art, besitzen wir in dem alten Namen *S-ỉmn-s* „der *s* des Amon" (Harsijotef-Stele, Z. 94). Was *s* bedeutet, ist derzeit unbekannt; aber ein Nomen einkonsonantischen Stammes ist es.

---

[23] JUNKER, Die griechischen Grabsteine Nubiens. Ä. Z., LX, S. 144. Der von JUNKER parallel hiezu ergänzte Name *[ʾΑμα]ναολει* (ibid.) würde geradezu wie eine späte Transkription des bekannten Königsnamens  anmuten, und es ist doppelt bedauerlich, daß gerade dieser Name lädiert worden ist.

Ein anderer Äthiopenname ältesten Bestandes, der das genetivische *-s* nach dem erkennbaren Gottesnamen aufweist, ist der fragmentarische Name ... *ỉmn-s kń* „das ... des Amon ist *kń*“ (Louvre-Stele). Daß *kń* hierselbst als Einzelwort aufzufassen ist, ergibt der Name *ỉmn-ṯrḥ-kń* desselben Textes. Die Struktur des Namens scheint den bekannten ägyptischen Namensbildungen, wie *mn-kꜣ-Ḥr* „es dauert der Geist des Horus“, zu entsprechen.

Weitaus überwiegend finden sich jedoch alte Äthiopennamen mit nachstehendem Gottesnamen, z. B.:

ỉrq-ỉmn (Ἐργαμενης)	*trr-ỉmn*
ỉdχr-ỉmn	*tń-ỉmn*
kr-Mwt	*tń-Btꜣ* u. a.

Ägyptische Namen solcher Bildung pflegen in der Regel Verbalsätze, wie *wnn-ỉmn* „Amon existiert“, *śtp.n-Rˁ* „erwählt hat *Rˁ*“, zu sein, oder aber es handelt sich um einen Nominalsatz mit vorangestelltem Prädikatsnomen, wie *kꜣ-Rˁ* „ein Geist ist *Rˁ*“ u. dgl. Wie es sich hiebei jedoch in den Äthiopennamen verhält, ist schwer zu sagen[24].

Den ägyptischen Namen mit echtem oder unechtem Nominalsatz bei nachgestelltem Prädikat von der Bildung wie *Rˁ-ḥtp*, *ỉmn m hꜣ.t* etc. ähneln äthiopische Namensformen wie *ỉmn-ỉsrw* sowie *ˁmnỉ-tꜣrˁ*, *ˁmnỉ-šḫˁtꜣ* u. a.

Daß bei den Äthiopennamen tatsächlich mit Angleichung an ägyptische Prototypen zu rechnen ist, legt schließlich noch das Vorhandensein jener typisch ägyptischen Nomenklatur nahe, durch welche der Namensträger zu einer Reinkarnation irgendeines namhaften Vorgängers gestempelt werden soll. Schäfer hat nämlich in dem Namen des äthiopischen Königs *Pˁnḫ-ỉrr* (zirka 362—342 v. Chr.) den Namen von dessen bekannten Dynastieahnen *Pˁnḫj* (744—710 v. Chr.) als Bestandteil erkannt; damit erhalten wir ein äthiopisches Seitenstück zu den ägyptischen Namensformen, wie *Pjpj-śnb* „Phiops ist heil“, *Śnfrw-ˁnḫ* „Sephuris lebt“ u. dgl.

Wie ersichtlich wird, standen für die Komposition äthiopischer Namen nicht weniger Wege offen, als für die ägyptischer Namen. Sprachwissenschaftliche Deutung derselben verbleibt aber bei dem heutigen Stande der Kenntnis des Meroïtischen noch allzuviel Bewegungsfreiheit, um eindeutige Erklärung zu liefern. Nur so viel kann bereits ersehen werden, daß die äthiopische Syntax es gestattet hat, dem ägyptischen Satzbau formell zu folgen.

A. Namen (Männer- und Frauennamen).

Große Ausbeute an Personennamen bieten die Grabsteine der Nekropole von Karanòg. Nach Griffith's Feststellung erhält man ein sicheres Kenn-

[24] Es gibt im Meroïtischen Namen folgender Bildung:

lχ.ỉḏ-ˁmnỉ (Mer. inscr., Nr. 101)
tk.ỉḏ-ˁmnỉ (ibid., Nr. 60)
tńy.ỉḏ-mnỉ (ibid., Nr. 127)

Der erstgenannte (Frauenname) trägt vor dem Gottesnamen ein Derivat des Adjektivs *lχ* „groß“. Entsprechende Derivate bilden die auch sonst sich vorfindenden Stämme *tk* und *tńy*. Denkbar wäre nun eine denominative Verbalform als Prädikat zu dem Gottesnamen.

Mit der Möglichkeit der Voranstellung des Verbums im Meroïtischen müßte hiernach wohl gerechnet werden.

zeichen für die Bestimmung des Geschlechts eines Namensträgers daselbst durch die meroïtische Angabe der väterlichen, resp. mütterlichen Abkunft; die erstere kennzeichnet sich durch den Wortstamm *ʿrikʿ*, die letztere durch *ḏḫʿ*. Damit ist ein sicherer Anhaltspunkt für die Geschlechtszugehörigkeit des Namensträgers gegeben.

In vielen Fällen bietet nun der Name an sich (zumal da dessen etymologische Bedeutung unbekannt ist) gar kein äußeres Unterschiedsmerkmal, z. B.:

Männernamen:		Frauennamen:	
Wḫi	[Karanòg 10]	*Tmʿńsl*	[Karanòg 9]
Qɔqɔlì	„ 17	*Ltmks*	„ 13
Tmšḫiḏʿ	„ 44	*Tʿwʿn*	„ 71, 72, 75
Nšɔlr	„ 42	*ʿrʿkìlì*	„ 92
Ńwkr	„ 64	*Mʿqɔń*	„ 94
Trɔstmʿ	„ 19, 89	*Mʿtʿmnìslì*	„ 101
Wɔńt	„ 112	*Ḏɔkìkḏìs*	„ 110
Pʿšìlìkr	[Shablûl 8]	*Ḫrmlɔmks*	„ 124
Wḏkìḏ	„ 15	*Šìwʿ*	[Shablûl 8]

Nicht wenige Männernamen wie z. B. *Nχšnyʿ* [K. 34], *Wyʿtʿyʿ* [K. 68], *Msyʿ* [K. 105], *Tbìḫʿmnyʿ* [K. 114], *Tχʿyʿ* [S. 1], *Šbrʿyʿ* [S. 7] etc. tragen ein Element-*yʿ* an ihrem Ende, wie gelegentlich, z. B. im obigen *Tbìḫʿmnyʿ*, wo der Gottesname *ʿmn* darin zu stecken scheint, erkennbar wird. Damit allein wäre zwar nicht viel anzufangen; allein, da wir einem Männernamen *Tʿmʿy-yʿ* [S. 141] einen Frauennamen *Tʿmʿy-kḏì-yʿ* [K. 4, 18, 32, 59] gegenübersetzen können, erhalten wir zwei Schlußfolgerungen:

1. Es gibt im Meroïtischen ein Afformativ *-yʿ*.
2. Ein Beisatz *kḏì* kennzeichnet die Frau gegenüber dem Mann.

Was nun das fragliche Afformativ *-yʿ* betrifft, so findet sich hiezu ein interessantes Moment: Weitaus der größte Teil von Frauennamen trägt solches *-yʿ* am Schluß, viel und ungleich häufiger als die Männernamen. Dazu kommt noch, daß der männliche Titel *mʿtʿ* in einem Frauennamen *Mʿtʿ-yʿ* aufscheint [K. 2], wo das *-yʿ* also seinerseits diskriminierend fungieren dürfte. Schließlich kommt hiezu die Beobachtung Griffith's [Mer. inscr., S. 58, Anm. 136, Z. 3], daß ein auslautendes *-r* Kennzeichen des männlichen Namens sei. Vergleicht man nun Obgesagtes zu den zwei geschlechtlich unterschiedenen Namensträgern *Śwʿyìbr* [K. 59] (männlich) gegenüber *Šwʿyìbyʿ* [Mer. inscr.] (weiblich), so wird man eher geneigt sein, sich die feminine Namensform aus der maskulinen unter Antritt eines diskriminierenden *-yʿ* gebildet zu denken, wobei das auslautende *-r* unter Einfluß des nachfolgenden *-y* mouilliert wird. Zu *Šwʿyìbr* gab es also wahrscheinlich ein **Šwʿyìbr̃-yʿ* als feminine Namensform.

Diese Feststellung legt nun den vorläufigen Schluß nahe, daß es im Meroïtischen zwei Arten von Femininbildung gab, nämlich Suffix *-yʿ* oder Beisatz von *kḏì*.

Es scheint aber noch ein drittes Moment hinzuzukommen. In dem Frauennamen *Tqɔrɔyʿ* [Mer. inscr., 65] dürfte das unten zur Besprechung ge-

langende Wort *qʾrʾ* „König“ stecken. Eine Bedeutung „die Königin“ wäre als Frauenname naheliegend. In solchem Falle aber wäre noch mit dem Auftreten eines präfigierenden Elementes *t-* im Meroïtischen zur Bildung eines Femininums zu rechnen, so daß also gleich drei formelle Kennzeichnungsmöglichkeiten für den femininen Ausdruck zur Hand wären.

Anmerkung. Es soll hier gleich betont werden, daß sich ganz zufällig im Bilin alle drei Arten der Femininbildung erhalten haben.

1. Das natürliche Geschlecht betont der Beisatz *oγīnā* „Weib, Frau“.

2. Femininsuffix ist *-ī* [Reinisch, § 133] z. B. *žan-ī* „Schwester“ *gidiṅ-ī* „Hündin“ u. a. (Suffix-*ī* ist auch demonstrativ).

3. In alter Zeit gab es daselbst ein feminines Präfix *t-* wie bei *aḍerā* „Herr“, fem. *t-ḍeḍerā* „Herrin“.

4. Um den Zufall noch frappanter zu machen, besitzt das Bilin auch noch Formen mit doppelter Femininbezeichnung, wie das letztgenannte Beispiel des Meroïtischen z. B. *anšīn* „Schwiegervater“, fem. *t-ḛnšín-ī* „Schwiegermutter“, *eγer* „Vater“, *t-ḛγr-ī* „Vaterschwester“.

B. Titulaturen, Formeln und Deskriptives.

1. Das Namensprädikat *qʾ*.

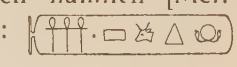
Zahlreiche Namen von Personen sowie Götternamen tragen an ihrem Ende ein Wörtchen *qʾ*, das man gewöhnlich als eine Art Hoheitsprädikat mit „edel“ zu übersetzen pflegt. Auch Vor- und Nachsetzung kommt gelegentlich vor, z. B. *qʾ-Mštrq-qʾ* [königl. Beamter, Mer. inscr., 103], *qʾ-Wyʿk yʿ-qʾ* [Mer. inscr., 89] u. a.

Dieses Epitheton hat sich anscheinend in griechisch geschriebenen Namen wie *Αγγελος-κω* [Chartum, Griffith, Nub. texts etc., p. 127], *Μιχαηλι-κο-λ* [Chartum Nr. 14] erhalten. Nubisch kann hier nicht in Betracht kommen, da *Μιχαηλικολ* „der den Michaël Habende“ bedeuten würde.

Dagegen gibt es in Begerawîye [L. D., VI., 55] einen Namen Salomuni-qo, wobei das Zeichen für *q* aus dem Meroïtischen entlehnt ist[25]. Es handelt sich also sicher um einen Meroïtennamen der Spätzeit (christliche Ära).

Der Zusatz *qʾ* ist nicht jedem Namen zugefügt, sondern es gibt sogar Königsnamen, denen dieses Epitheton fehlt. Auch die meisten Götternamen erscheinen ohne Beisatz. Nur für Isis und Hathor (*Wʾš-qʾ-l*, Mer. inscr., 75, Z. 16, 17, und *ʿt-rì-q[ʾ]*, Mer. inscr., 15) ist der Gebrauch belegt.

2. Das Wort für „König“.

In Verbindung mit Königsnamen findet sich häufig ein dem Namen nachgesetztes selbständiges Wort geschrieben: *qʾr*, *qʾrʿ* und *qʾrʾ*, in hieroglyphischen Inschriften miteingeschlossen in die Kartusche des Königsnamens[26]. Einmal jedoch erscheint dieses Wort im Zusammenhang mit ägyptischen Titulaturworten nämlich [Mer. inscr., 46] in einer speziellen Kartusche eingeschlossen:  = *Nj-SW.T-Bj.T qʾr ʿNḤi.w*

[25] Cf. Zyhlarz, a. a. O., Anhang 3 *a*.

[26] Z. B. Mer. inscr., 1 und 3.

„König von Ober- und Unterägypten, ‚Herr' der Lebendigen", wie die Formel nach dem ägyptischen Titulaturbrauch zu ergänzen ist[27]. Mit Absicht wurde hier die ägyptische Lesung der symbolischen Hieroglyphenschreibung dieser wohlbekannten Titulierungsformel in abweichender Schrift gehalten, da wir nicht wissen, ob nicht die ganze Titulatur meroïtisch zu lesen ist, da das mittlere Wort dieser Sprache angehört, ähnlich wie der Japaner konventionelle chinesische Wortzeichen nicht chinesisch, sondern japanisch liest. Hier steht also *qʾr* in der Position eines ägyptischen *nb* = *nēb* „Herr, Herrscher". Wie der Äthiope den Titel *nj-sw.t-bj.t* (babyl. transkribiert: *in-si-bia*) sowie die *ʿnḫj.w* gelesen hat, bleibt verborgen.

Bei dieser Gelegenheit soll auch des ebenfalls in Meroë wohlbekannten ägyptischen Pharaotitels *pr-ʿʾ* gedacht sein, welcher, wie des öfteren in späterer Zeit auch in Ägypten üblich, in Kartusche gesetzt zu werden pflegte. Dieser Titel erscheint in Begerawîye auch phonetisch in ägyptischer Lapidarschrift[28], wie: und geschrieben, also konkret die Aussprache ⲡⲣⲣⲟ widerspiegelnd. In dem königlichen Herrschaftsmanifest von Talmis [Mer. insr., 94, Z. 13 u. 29] scheint dieser Titel in der meroïtischen Schreibung *prʾ* gegeben zu sein. In der Eingangstitulatur wird dagegen der König von Meroë nicht *Pr-ʿʾ*, sondern *qʾrʿ* genannt, welche Bezeichnung eben in Meroë die landläufige gewesen ist und daher auch hier wie anderswo dominiert. In besagtem Herrschaftsmanifest von Talmis kommt der Titel *qʾrʿ* einmal in einer Verbindung: *qʾrʿ-lχ* vor, eine Verbindung, welche an die griechische Unterscheidung *βασιλεύς* und *μέγας βασιλεύς* erinnert und für das Beiwort *lχ* eine Bedeutung „groß" wahrscheinlich macht. Hievon unten.

3. Die äthiopischen Gesandtentitel.

α′) Unter den Titulaturen, welche äthiopische Gesandte in Philä auf demotischen Weihinschriften erhalten, wechseln zwei in Verbindung mit dem Namen der Isis, nämlich die Titulatur *p-qrnỉ n ʾs.t* „der *qrnỉ* der Isis[29]" und der Titel *p-r(ỉ)ṭ n ʾs.t* „der *rṭ* der Isis[30]". Beide sind Priestertitulaturen, und zwar ist der erste Titel *qrnỉ* nichtägyptisch, sondern äthiopisches Fremdwort, der zweite jedoch: *rṭ* ägyptisch und bezeichnet ein ausführendes Organ höheren Willens. Nach den in diesen Bezeichnungen enthaltenen Worten war es unschwer, beide Titulaturen auf einmal hintereinander angeführt bei einem äthiopischen Gesandten auf den Darstellungen in der Äthiopenkammer des Isistempelhofes auf Philä zu erkennen, wo meroïtische Beischriften die einzelnen Personen der Darstellung nach ihrem Range beschreiben. Es ist der *Wʾš-qʿr Mštrq* [Mer. inscr., 111], der unter den Titeln *qʾrʿń Wʾš-s* und *pʿrìtʿ Wʾš-s* vorgestellt wird.

β′) Das Wort *qʾrʿń*, eben das Prototyp des Fremdwortes *qrnỉ* im Demotischen, zeigt das bereits bekannte Wort *qʾrʿ* „Herrscher" mit einem Suffix-*ń*,

---

[27] Die Titulatur geht auf den König *Mnḫbtʿ* (ca. 45—25 v. Chr.).

[28] Cf. Brugsch, Ä. Z., 25, S. 1 ff.

[29] Z. B. L. D., VI, p. 36, Nr. 10.

[30] Cf. Thes., Nr. 1033.

also mit einem Ableitungselement versehen, ein Zeichen, daß es sich um einen mit der Machtfunktion eines *qꜣr*ʿ Verbundenen handelt.

γ′) Das Wort *pʿrìtʿ* ist im Äthiopischen Fremdwort und daher mit dem Artikel aus dem Ägyptischen hinübergenommen worden.

δ′) Was aber die gebotene Wiedergabe erst fruchtbar macht, ist die Tatsache, daß hier zwei Genetivverbindungen des Meroïtischen vorliegen und sonach klar wird, daß der indirekten Genetivverbindung (mit *n*) des Ägyptischen die gleiche Stellung Regens-Rektum im Äthiopischen, resp. Meroïtischen entspricht, jedoch mit dem Unterschiede, daß statt eines verbindenden Mittelgliedes das meroïtische Rektum ein nachgestelltes *-s* aufweist.

ε′) Dem Titel *pʿrìtʿ* begegnet man auch sonst allenthalben in meroïtischen Texten, bald in obiger Verbindung, bald auch allein. Alleinstehend zeigt das Wort auch die Form *pʿrìtʿ-l*, also mit einem an vielen meroïtischen Worten hängenden Affix-*l*, ohne daß der Wortsinn dadurch tangiert erscheint. Es liegt also dieselbe Erscheinung vor, wie bei den oben besprochenen Namensprädikatsformen *qꜣ : qꜣ-l* = ʀω : ʀο-ϫ, also Determination wie im Altnubischen. Der Titel *pʿrìtʿ-l*, dessen ägyptischer Artikel für den Äthiopen ja Wortbestandteil ist, bedeutet also „der *Pʿrìlʿ*“, genau wie der Ägypter dem äthiopischen *qrnì* den Artikel *pꜣ-* der eigenen Sprache gibt.

ζ′) Ein anderer Äthiopentitel im Demotischen ist der *p-mr-mšʿ.t n pꜣ-mw* (gespr. *p-le-mēēše m-p-mow*) „der Strategos des Wassers[31]“. Dessen meroïtisches Äquivalent ist der *pʿlmꜣš ʿtꜣ-l-ì-s* [Mer. inscr., 105]. Daß hier dieselbe Form der Genetivverbindung wie oben vorliegt, zeigt das *-s* am Schlusse des Rektums. Dieses Wort *ʿtꜣ-lì* muß also dem ägyptischen *pꜣ-mw* „das Wasser“ entsprechen. Ein Ostrakon mit vier einheimischen Lebensmittelbezeichnungen des Südlandes von Ägypten mit koptischer Übersetzung[32] gibt ϵττω = ϻοοϒ, also ein dem obigen *ʿtꜣ* völlig entsprechendes Wort. Nachdem aber oben demotisch *p-mow* gesagt ist, muß *-lì* der Determination *pꜣ-* entsprechen. Eine Determination *-l* kennen wir bereits und *-lì* müßte dann entweder vokalisch genauer ausgeschrieben sein oder ein verstärkendes Suffix-*ì* tragen.

η′) Aus diesem Titel lernen wir also einerseits eine neuerliche Bestätigung für die meroïtische Genetivverbindung: Regens — Rektum + *s* kennen und können dem meroïtischen Worte *ʿtꜣ* die Transkription ϵττω mit der Bedeutung „Wasser“ gegenüberstellen[33]. Was mit diesem „Wasser“ gemeint ist, liegt auf

---

[31] Cf. Thes., 1033.

[32] Cf. Erman, Nubische Glossen, Ä. Z., 35, S. 108.

[33] Das Wort *ʿtꜣ* = ϵττω „Wasser“ ist der meroïtische Ausdruck für diesen Begriff. Das Altnubische besitzt für „Wasser“ zwei Ausdrücke: ⲁⲙⲁⲛ und ⲉⲕⲉⲓ. Ersteres ist libysch und sicher Entlehnung von den libyschen Urbewohnern des ganzen westlichen Nilufers, in deren Gebiet sich die Nubier festgesetzt hatten, wie noch Eratosthenes berichtet [Strabo, Geograph., cap. 786, Schluß]. Das zweite Wort ⲉⲕⲉⲓ ist nubisch und entspricht lautlich dem südnubischen *ọdi* „Feuchtigkeit, Nässe“; sowie dem neunilnubischen *kussu* „Fleisch“ ein kordufanisches *kwaḍc* entspricht, so gehört nilnubisches *essi* zu kordufanubischem *ọḍï*. Nun besitzen die südnubischen Dialekte von Kordufān ein Wort *ote, otto* u. ä. für Wasser. Diesem steht weder im Alt- noch Neunilnubischen ein lautlich entsprechendes Äquivalent gegenüber und so liegt es nahe, in diesem Worte *ọti, ote, otto* u. ä. eben jenes meroïtische ϵττω zu sehen, welches die

der Hand; es ist der Nil und der „Strategos des Wassers“ ist Kommandant der oder einer Nilflotte.

θ') Es gibt außer diesem Strategos noch einen anderen äthiopischen Rangträger, welcher *p'lm²š 'ḍ-lì-t²* [Mer. inscr., 104] oder häufiger *p'lm²š 'ḍ-b-lì-t²* genannt wird und welchen GRIFFITH als Gegenstück zu dem ersten Titelträger stellt; hiernach wäre dasselbe als „Strategos des Landes“ (resp. der „Länder“) aufzufassen, womit man wohl das Richtige trifft[34].

ι') Ein Suffix-*b (-'b)* erscheint im Meroïtischen allenthalben in pluralen Zusammenhängen und stellt sicher die Endung des Plurals dar[35]. Das Wort *p'lm²š* erscheint ebenfalls im Plural, und zwar in der Form *p'lm²š-l-'b* [Mer. inscr., 130, S. 7]. Hält man die beiden Plurale *p'lm²š-l-'b* und *'ḍ-b-l* einander gegenüber, so erklärt sich die erste Form als indeterminierter Plural eines determinierten Nomens, die zweite dagegen als determinierter Plural eines indeterminierten Nomens[36].

ια') Was nun die Endung *-t²* in *'ḍ-lì-t²*, resp. *'ḍ-b-lì-t²* angeht, so liegt hier der bekannte Lautübergang: $s + l = t$ vor (s. o. 2 *e*) und damit löst sich ein *p'lm²š 'ḍ-b-lì-t²* auf in **p'lm²š 'ḍ-b-lì-s-l²*, also eine regelrechte Genetivkonstruktion mit nachfolgendem Suffixelement *-l²*. Diese Endung ist häufig und verbindet sich mit vorangehendem *-s* gern zu *-t²*, ebenso wie

---

Kordufannubier, eventuell deren Überreste nach dem nubischen Erobererstamme, welcher Mitte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts auf den Trümmern des Reiches Meroë das nubische Reich von Naga und Sōba errichtet hatte, von den meroïtischen Urbewohnern ihres früheren Heimatlandes ebenso entlehnt haben werden, wie die Nordnubier das libysche *aman* von libyschen Urbewohnern des westlichen Nilufers. [Cf. ZYHLARZ, Zur Stellung des Darfurnubischen, W. Z. K. M., 1928.] Was nun das erwähnte Ostrakon betrifft, wo das Wort ⲉⲧⲧⲱ mi koptisch ⲙⲟⲟⲩ „Wasser“ übersetzt wird, so diente dieses, wie ERMAN gleich vermutet hat, praktischen Zwecken. Ein Ägypter koptischer Zunge (das Ostrakon verlegt ERMAN bereits in arabische Zeit, also frühestens Anfang des 8. Jahrhunderts n. Chr.) hatte sich für eine Reise nach dem Süden oder zu sonstigen Verkehrszwecken die landläufigen Ausdrücke für die wichtigsten Lebensmittel notiert, um zur Not doch ein Hilfsmittel gegenüber den Sprachen des Fremdlandes zu haben. Wohin er gereist ist, wissen wir nicht, jedenfalls aber in ein Land, wo man ⲉⲧⲧⲱ für Wasser sagte. Da es eine christliche Kirchenprovinz ⲧⲭⲱⲣⲁ ⲛ̀ ⲛⲓ-ⲉⲑⲁⲟⲡⲓⲁ „das Land der Äthiopen“ nördlich des nubischen Reiches ⲁⲗⲙⲱⲁⲓⲁ (Aloa) gab, wird die Reise wohl dahin zu denken sein. Dieses „Land der Äthiopen“ lag an dem rechten Nilufer, das nubische ⲛⲟⲃⲁⲧⲓⲁ und ⲙⲁⲕⲟⲩⲣⲓⲁ dagegen an dem linken. Wie man sieht, gibt dieses Ostrakon gar keinen Anlaß, daran mit dem Nubischen herumzuoperieren zumal auch die drei anderen Worte vom Altnubischen abweichen. Zwei davon sind überdies noch im ganzen Süden gangbare Lehnworte aus dem Ägyptischen, die gar keine Beweismöglichkeit in sich tragen.

[34] Erstens setzt auch der heutige Bedscha den Nil *(bahâr)* dem Lande *(tū-būr)* gegenüber, ebenso wie der Nubier früher dem ⲁⲙⲁⲛ (Nil) den Begriff ⲛⲁⲣⲣⲉ (Festland) entgegenstellt, genau so wie noch heute. Zweitens existiert ein ägyptisches Wort: *'d* > *'d* „das Land am Wüstenrande“, welches erst seit dem mittleren Reich belegt, einen guten Anklang böte. Drittens besitzt das Altnubische ein Wort: ⲁⲃⲁⲓ „Land“, welches SCHÄFER nicht mit dem heutigen arabischen Lehnworte *ardi* identifizieren möchte und welches eventuell als Lehnwort aus dem Meroïtischen gelten könnte.

[35] Diese Pluralendung *-'b*, *-b* erinnert in erster Linie an die ägyptische Pluralendung *-w*, daneben auch an die Personenpluralklasse auf *-'be* im Ful, sowie an die Pluralendung *-b* im Wute u. a. m.

[36] Genau entsprechend den altnubischen Pluralen auf -ⲧⲟⲩ-ⲗ gegenüber -ⲗ-ⲧⲟⲩ und -ⲗ-ⲧⲟⲩ-ⲗ, je nachdem, ob Nomen oder Pluralsuffixwort determiniert zu denken sind.

sich dazu entsprechend das Suffix-*s* einer Genetivverbindung mit dem determinierenden *-l* zu *t* wandelt. Dementsprechend finden wir auch den determinierten erstbesprochenen Titel: *pʿrìtʿ Wɜš-tɜ* [Mer. inscr., 99] analog dem Obigen und *pʿlmɜš ʿḳ-b-lì-t (= -lì-s-l)* [Mer. inscr., 89, Z. 9]. Die Endung *-lɜ* dürfte eine ähnliche Modifikation des determinierenden *-l* sein wie *lì* und steht meist als Endsuffix eines einzeln aufgeführten Begriffkomplexes.

ιβ′) Einen speziellen Titel besitzt der äthiopische Gesandte Pasmūn in seiner demotischen Denkschrift [Thes., 1014, Z. 1], nämlich er heißt daselbst *wpwtj-ʿɜ n Hrwmʾ* „großer Gesandter für Rom“[37]. Diesem Titel begegnen wir in meroïtischer Sprache wieder, und zwar [Mer. inscr., 129, Z. 4] in der Form: *ʿpɜtʿ-lχ ʿrɜmʿ-lì-tɜ-wì*. Das *-tɜ-wì (= -s + lɜ-wì)* steht daselbst in der parallelen Titelaufzählung, deren Ausgang *-lɜ-wì* lautet. Aus dem ganzen Titel daselbst ergibt sich also die Entsprechung *ʿpɜtʿ-lχ ʿrɜmʿ-lì-s* gegenüber demotischem: *wpwtj-ʿɜ n Hrwmʾ* [zu sprechen: **uput-ʿo en Hrōme*]. Neben einem neuerlichen Beleg der bereits bekannten Genetivkonstruktion des Meroïtischen ergibt sich hieraus die Gleichung meroïtisch *lχ* = ägyptisch *ʿɜ* [kopt. *o*] „groß“.

4. Weitere Titulaturen.

a) Aus Karanòg, Nr. 15, Z. 5, hat Griffith die Gleichung des meroïtischen *ʿnt Wɜš-tɜ-wì* mit ägyptischem *ḥm-ntr n ʾs.t [*hont en Ese]* „Priester der Isis“ hergestellt. Parallel hiezu stehen die Titel: *ʿnt mnp-tì (= *ʿmnp-s-lì)* „Priester des *Amen-ōpe*“ [Kar., 125, Z. 13, 14] und dessen Plural: *ʿnt mnp-tʿ-b (= *ʿmnp-s-l-ʿb)* [Kar., 15, Z. 6, 7, 8] sowie: *ʿnt qɜr-ì-tɜ (= qɜr-ì-s-lɜ)* [Mer. inscr., Z. 13] „Priester des Königs“.

In letzterem Falle erscheint das schon vorher erwähnte Suffix-*ì* am Worte *qɜrʿ*, während oben in *ʿnt mnp-tì (= -s-lì)* dasselbe am Determinativ *-l* auftritt. Es handelt sich also wohl um ein eigenes Suffix, dessen Natur vielleicht einer deïktischen Bedeutung entsprach[38] und welches dem Worte eine Nuance der syntaktischen Betonung zu geben scheint.

b) Auf Philä [Mer. inscr., 101, Z. 5—7] folgen hintereinander die Isistitulaturen: *Wɜš Pìlqʿ-tʿ-l Wɜš-Tʿbwʿ-tʿ-l*, welche von Griffith als entsprechende Wiedergaben der bekannten Benennung der Isis: *ἡ ἐν τῷ Ἀβάτῳ καὶ ἐν Φίλαις Ἶσις* „die Isis im Abaton und in Philä“ erkannte[39]. Nachdem *Pìlqʿ* dem ägypt. *p-ìw-lq* [kopt. ⲡ-ιλⲁⲕ] entspricht, muß *Tʿbwʿ* die äthiopische Benennung des Abatons von Bigge sein. Beide Ortsnamen tragen ein Suffix-*tʿ*, welchem in obiger Gleichung die Präposition *ἐν* gegenübersteht. Es handelt sich also um ein lokales Suffix[40].

---

[37] In diesem Sinne aufzufassen. Pasmūn ist nicht „römischer Gesandter“ am Hofe des Königs von Meroë, sondern ein äthiopischer Oberbeamter aus der Kategorie jener, welche als diplomatische Vertreter des Königs fallweise für den Verkehr mit dem Ausland in Betracht kamen, also wohl ihrerseits in dem betreffenden Lande bekannt, sprach- und landeskundig gewesen sein müssen. Nach Diodor muß man sich den Auslandverkehr des persönlich ganz zurückgezogen lebenden Äthiopenkönigs in dieser Weise denken.

[38] Dies würde an das Verstärkungssuffix *-ī* im Sahō erinnern.

[39] Griffith, Mer. inscr., S. 49.

[40] Dieses lokale *-tʿ*, dem ein Vokal voranging [cf. o. I, 4 *b*], hat sein Seitenstück in der lokalen Postposition *-t* und *-d* im Sahō [z. B. *dōdé-t* „in der Stadt“, *ʿarē-d* „in das Haus, im Hause“].

Die beiden Titulaturen *W³š Pilqᶜ-tᶜ-l*, *W³š Tᶜbwᶜ-tᶜ-l* sind also mit „die Isis in Philä", „die Isis in Bigge" richtig wiedergegeben und die äthiopischen Parallelen zum ägypt.: *ʾs.t nb.t Piwlq*, *ʾs.t nb.t ỉ³.t wᶜb.t* „Isis, die Herrin von Philä, Isis, die Herrin des Abatons".

5. Äthiopische Adorationsformeln.

Es war Sitte, daß fremde Besucher eines ägyptischen Heiligtums ihren Namen mit oder ohne spezielle Anbetungs- oder Verehrungsformel an bestimmten Stellen der Tempelmauer anschrieben. Zahlreich sind derartige Graffiti allenthalben und aus allen Zeiten auf uns gekommen. Diese Sitte bestand nun selbstredend auch auf Philä.

Der Tenor solcher Adorationsformeln z. B. an die Isis in demotisch-ägyptischer Sprache lautete: *t-wšt*ʾ *n X.Y. tj m-b³ḥ ʾs.t š³ḏt* „die Anbetung des X. Y. befindet sich hier vor Isis in Ewigkeit".

Griffith hat nun sieben meroïtisch abgefaßte Adorationsformeln längeren und kürzeren Inhalts, welche an ihrer Spitze das ägyptische Lehnwort *tᶜwỉstỉ* = ägypt. *t-wšt*ʾ [kopt. ⲧ-ⲟⲩⲁϣⲧⲉ] „Anbetung, Verehrung" trugen und nach einem gemeinsamen stereotypen Formelschema gebaut erschienen, als meroïtische Parallelen zu den ägyptischen Adorationsformeln erkannt und ihr Verständnis zu gewinnen gesucht.

Hier soll versucht werden, weiterzukommen.

a) Nicht alle dieser Adorationsformeln stimmen völlig in der sprachlichen Form überein, alle aber tragen *tᶜwỉstỉ* „Anbetung" an der Spitze. Jene aber, in deren Kontext die Isis genannt ist, zeigen außerdem einen übereinstimmenden Zusatz, gerade so wie die ägyptischen Parallelen. Der Grundtenor ergibt sich in folgender Gestalt: **tᶜwỉstỉ X. Y. yᶜš³ W³š-Pilᶜqᶜ-tᶜ-l-nl bᶜr-wỉ.*

Der Zusatz *-nl bᶜr-wỉ* wechselt mit *-nl-w bᶜr-wỉ* und *-nl-w bᶜr-kᶜ-l³* und lautet einmal *-nbᶜt-w yᶜ-bᶜr-wỉ*[41].

b) Bei Vergleich der äthiopischen mit der ägyptischen Formel ergibt sich fast mit Evidenz, daß das meroïtische *bᶜr* dem ägyptischen Ausdruck *tj* „hier (ist)" entsprechen mag, also wohl ein meroïtisches Verbum vor uns liegt, welches etwa „da sein" bedeuten wird[42].

c) Die Zusätze *-nl*, *-nl-w* usw. dagegen korrespondieren, da sie am Namen der Isis hängen, mit dem ägypt. *m-b³ḥ* [kopt. ⲙⲙⲁϱ] „vor". Daß das Meroïtische enklitische Postpositionen hatte, geht schon aus dem Gebrauch des Suffixes *-s* beim Genetiv hervor und so haben wir hier sicher eine Konstruktion mit lokalen Postpositionen zum Ausdruck dessen, was das Ägyptische durch *m-b³ḥ* sagen will.

d) Nun fehlt nur noch die Herstellung der Gleichung mit dem ägyptischen *t-wšt*ʾ*n X. Y.* Von einer genetivischen Verbindung, wie sie aus dem

---

[41] Vgl. die Texte unten, *g*, *h*, *i*.

[42] Das Verbum fehlt in den demotischen Adorationen, da eine Nominalsatzkonstruktion mit adverbialem Ausdruck als Prädikat üblich ist. Dagegen heißt es: „Sein Name bleibt hier vor usw."

Meroïtischen längst bekannt ist, kann hier keine Rede sein, obwohl irgendeine Verbindung mit dem genannten Namen oder Titel des Adoranten bestehen muß, zumal *tʿwìstì* Subjekt des ganzen Satzes sein müßte, wie die ägyptische Parallele lehrt. Nun aber zeigen sämtliche der sieben Graffiti hinter dem Namen oder Titel des Adoranten ein Wörtchen mit dem gemeinsamen Lautbestand *-šˀ*. Dieses Wort erscheint nach Männernamen, respektive Titeln wie oben: *yʿ-šˀ*, nach einem durch Suffix-*yʿ* als weiblich erkennbaren Adoranten zweimal: *tì-šˀ* und einmal nach einem sichtlich ägyptischen männlichen Personennamen *ʿ-šˀ* geschrieben. Aus diesem verschiedenartigen Aussehen des begleitenden Zusatzwortes am Namen etc. heraus drängt sich geradezu unmittelbar der Schluß hervor, daß die ganze Konstruktion wohl subjunkt-verbal zu fassen ist, und daß hier ein mit Personalpräfixen konjugiertes Verbum vor uns liegt, und zwar in der Gestalt, wie wir sie bei den hamito-semitischen Konjugationen gewöhnt sind.

Was die Bedeutung dieses Verbums sein kann, läßt sich annähernd aus der Konstruktion mit dem im Meroïtischen natürlich starren ägyptischen Lehnwort *tʿwìstì* erraten. Dieses Wort bedurfte, um verbal konstruiert zu werden, natürlich eines Hilfsverbums etwa im Sinne von „tun", „sagen" oder ähnlichen. Da wir die Bedeutung genau nicht angeben können, genüge hier im obigen Zusammenhang mit „Verehrung" der allgemeine Sinn „erweisen"[43].

e) Wenn also in obiger Formel *yʿ-šˀ* mit „welche erweist" übersetzt wird und *yʿ-* maskulines Verbalpräfix ist, dann stellt die unter *a* gegebene Variante des Schlußverbums *bʿr* „da sein", nämlich *yʿ-bʿrʿ-wì*, sicher eine analoge Präfixform *yʿ-bʿrʿ* mit einem schon anderwärts begegneten kopulativen Suffix-*wì* [s. o. 3, *ιβ*] dar, welches Meinhof bereits für ein Derivat des hamitischen Wurzelverbums **wa* „sein" angesehen hat.

f) Da die Varianten *bʿr-wì* und *bʿr-kʿ-lˀ* geben, so erklärt sich daraus, daß die Sprache zum Ausdruck der verbalen Handlung sichtlich auch mit kopulativen Elementen arbeitet, ohne daß das handelnde Subjekt am Verbum angedeutet ist. Noch deutlicher wird diese Tatsache bei Heranziehung einer im Verbum sowohl als auch in der wohl dem Verbum entsprechenden lokalen Postposition am Götternamen zu obiger Formel parallelen Sinnvariante: „(Verehrung, welche usw....) *ʿrʿttʿ Tʿbwʿ-tʿ-lʿ ʿḫr-lˀ*." Diese Adoration bildet eine Sinnvariante der anderen. Hier sieht man erstens ein unflektiertes Verbum mit dem bereits bekannten Suffix-*lˀ*, zweitens erhält man eine weitere Postposition *-lʿ* lokaler Natur und drittens ein wohl dem obigen *bʿr* „bleiben" synonymes Verbum *ʿḫr*.

Aus dem Gegebenen resultieren also an kopulativen Elementen am Endverbum *-lˀ*, *-kʿ*, *-lˀ* und *wì*.

g) Nach diesen Vorbesprechungen mögen nunmehr die fünf kürzeren der von Griffith identifizierten meroïtischen Adorationsformeln von Philä mit ihren p. p. entsprechenden Übersetzungen folgen:

[43] Zu dieser Verbindung vergleiche die griechische Version: *τὸ προσκύνημα ... ποιῶ παρὰ τῇ ... Ἴσιδι Φιλῶν καὶ Ἀβάτου* [Latronne, Rac. d. Inscr. greques e. lat., II, p. 224].

1. *tʿwìstì Tńyʿ-wìḍʿ ʿpɔtʿ yʿ-šɔ* [Mer. inscr., 96] „die Anbetung, welche *Tńyʿ-wìḍʿ*, der Gesandte, erweist".

2. *tʿwìstì ʿpɔtʿ yʿ-šɔ Wɔš Pìlʿqʿ-tʿ-l-nl bʿr-wì* [Mer. inscr., 95] „die Anbetung, welche der Gesandte erweist, möge dauern vor Isis auf Philä".

3. *tʿwìstì ʿpɔtʿ yʿbyʿ tì-šɔ Wɔš Pìlʿqʿ-tʿ-lì-nl-w bʿr-kʿ-lɔ* [Mer. inscr., 121] „die Anbetung, welche die Gesandte *Yʿbyʿ* erweist, möge dauern vor Isis auf Philä".

4. *tʿwìstì ʿšy-yʿbyʿ tì-šɔ . . . qɔ Wɔš-nl-w* [Mer. inscr., 124] „die Anbetung, welche *ʿšy-yʿbyʿ* erweist . . . vor Isis".

5. *tʿwìstì pχɔpʿ ʿ-šɔ ʿrʿttʿ Tʿbwʿ-tʿ-lʿ ʿḫr-lɔ* [Mer. inscr., 125] „die Anbetung, welche ich *Paḥape* erweise, möge bleiben (o. ä.) bei Harendotes auf Bigge".

h) Eine bedeutend umfangreichere Adorationsformel mit mannigfachen Bei- und Zusätzen bietet sich Mer. inscr., Nr. 122, dar. Sie lautet:

tʿwìstì ḫbḫń qɔrì-s Qɔrńbl yʿ-šɔ, pʿlmɔš ʿtɔ-lì-t yʿ-t-mḍʿ-lɔ,
Wɔš Pìlʿqʿ-tʿ-lì Wɔš Tʿbwʿ-tʿ-lì-nl-w bʿr-wì.
pʿrìtʿ Wɔš-t, qɔrʿń Wɔš-t yʿ-t-mḍʿ-lɔ, mʿy mʿbrs pʿny-lì-tɔ,
mḍʿ-k Pìlʿqʿ-tʿ-lɔ, mḍʿ Pχrs-tʿ-lɔ, kšbń Wɔš sb-tɔ.

α) Der Adorant *Qɔrńbl* hat den Titel „*ḫbḫń* des Königs". Das Wort *ḫbḫń* ist Ableitung auf *-ń* von *ḫbḫ*, *ḫbḫʿ*, welches auch für sich als Titulatur vorkommt [z. B. Mer. inscr., 88, Z. 2 und 97]. In ägyptischen Texten führen die Äthiopengesandten vorwiegend den Titel: *sχ Nj-św.t* „Schreiber des Königs, Beamter", und nachdem der meroïtische Titel *ḫbḫ-ń* nicht seltener, sondern sehr häufig vorkommt, könnte er bis auf weiteres als Äquivalent zu dem ägyptischen *sχ* angesehen werden.

β) Der Adorant führt hier zwei einander ähnliche Zusätze, nämlich einerseits ist er als *pʿlmɔš ʿtɔ-lì-t yʿ-t-mḍʿ-lɔ*, anderseits als *qɔrʿ-ń Wɔš-t yʿ-t-mḍʿ-lɔ* gekennzeichnet; zweimal ist er daneben als *mḍʿ* eines Kultortes genannt. Die Form *yʿ-t-mḍʿ* ist offensichtlich verbal und zum Stamme *mḍʿ* gehörig. Das dem Wortstamm *mḍʿ* vorangehende *t-* ist bereits von Meinhof mit dem reflexiven Verbalpräfix *t-* im Hamitischen zusammengebracht worden. Vgl. z. B. Sahō:

manay „wünschen", *te-manay* „für sich den Wunsch hegen"
sulṭān „Herrscher", *t-salṭan* „sich zum Herrscher machen"
nakar „erstaunt ansehen", *te-nakar* „sich seltsam gebärden" u. a.

Da wir noch nicht wissen, was *mḍʿ* heißt, sondern nur so viel entnehmen können, daß es eine amtliche oder rechtliche Funktion als Inhalt hat, wird man *t-mḍʿ* am sichersten mit: „sich im *mḍʿ*-Verhältnis (zu jemand) befinden" wiedergeben können.

Eines können wir über den Zusatz *yʿ-t-mḍʿ-lɔ* mit Sicherheit angeben, nämlich daß es kein herabsetzendes, sondern ein ehrendes Epitheton sein muß. Je bedeutender der in einer Totenschrift genannte Abgeschiedene gewesen, desto größer pflegt die Zahl der Namen und Titel zu sein, deren Träger gegenüber der Tote mit *yʿ-t-mḍʿ-lɔ* gekennzeichnet wird[44].

[44] Man hat bisher *mḍʿ* mit „lieben" wiedergeben wollen, da im Bilin *madā* „Freund des Bräutigams" heißt und ein Epitheton *ʿmnì-mḍʿ-s* existiert, welches man dann als „Freund

γ) Die Form des Titels *mḏ'k* ist aus Karanòg, 69 u. 88, als Bezeichnung einer sakralen Funktion bekannt. Es mag sich um ein Kompositum mit dem obigen Stamme *mḏ'* handeln, respektive eine besondere Qualifikation davon anzeigen.

δ) Die stehende Formel *kšbń W³š sb-t³* erinnert an die stehende ägyptische Formel *nt ỉr-šmš' n 's.t (*et er-šamše n Ese)* „der den Kult der Isis versieht" [cf. Thes., Nr. 1023]. Wenn die Gleichung stimmt, müßte angenommen werden, daß obige Schreibung für **kšbń W³š-s͡sb-s͡-l³* stünde, also das genetivische *-s* nach *W³š* an den *s*-Anlaut des folgenden *sb* assimiliert gesprochen und daher nicht besonders geschrieben worden wäre. Was wir über Doppelkonsonanz im Meroïtischen wissen, zeigt, daß einer solchen Vermutung durchaus nichts im Wege stünde.

Das Wort *sb* müßte in diesem Falle dem ägypt. *ỉrj* „machen, tun" entsprechen und da sei hier erinnert, daß die Agau-Sprachen ein Verbum *sab*, *seb*, *zeb*, *šeb* u. ä. „machen, tun" tatsächlich besitzen.

ε) Die ganze Adorationsinschrift ergäbe nun p. p. folgenden Sinn:

„Die Anbetung, welche der Schreiber des Königs *Q³rńbl*, der im *mḏ'*-Verhältnis zum Flottenkommandanten steht, erweist, möge dauern vor Isis auf Philä und Isis auf Bigge. Der *p'rỉt'* der Isis, welcher im *mḏ'*-Verhältnis zum *q³r'ń* der Isis steht, der *m'y m'brs* des *p'ny-l*, der *mḏ'k* auf Philä, der *mḏ'* in Pachoras, welcher den Kult der Isis versieht."

ι) Bedeutend abweichender als die vorige zeigt sich die Adorationsinschrift Mer. inscr., 123:

t'wỉstỉ p'lm³š-l y'-t-md' 'p³t' y'-š³, ḏỉlχ'tb³
W³š P.l'q'-t'-l W³š T'bw'-t'-l -n-b'-t-w y'-b'r-wỉ
yỉ-wrỉ yỉ-pn³ W³š mkḏỉ-lχ kšbń W³š sb-t³

α) Ob das unverständliche *ḏỉlχ'tb³* Epitheton oder ausnahmsweise nachgestellter Name ist, muß dahinstehen.

β) Beachtenswert ist hier die dem bekannten *nl-w* „vor" parallele Variante *nb'tw*. Diese ist in *n-b'-s-l-w* aufzulösen und erweist sich zu *n-l-w* als plurale Form *n-b'* mit dem vom Genetivrektum her bekannten Suffix-*s* versehen, dem dann erst das determinierende *-l* und das lokale *-w* folgt. Wie von dem oben [*h*, *β*, Anmerkung] erwähnten Gebrauch des *-s* als Zeichen der Zugehörigkeit in *'mnỉ-mḏ'-s* her ersichtlich und wie sich aus dem im Folgenden noch zu erwähnenden *-s* in und am Ende eines Verbalausdruckes ersehen läßt, hat das Suffix-*s* jedenfalls nur die Bedeutung einer enklitischen, syntaktisch rückweisenden Partikel[45].

---

des Amon, Geliebter des Amon usw." auffassen könnte. Hier liegt aber keine Genetivverbindung vor, sondern ein Ausdruck *'mnỉ-mḏ'-s*, *'rỉt'ń-l mḏ'-s* u. ä. steht parallel zu *W³š-mk͡-kḏ-s* [Karanòg, Nr. 108], welches bedeutet: „Isis der Göttin zugehörig." So heißt auch *'mnỉ-mḏ'-s* „dem *mḏ'* Amon zugehörig", d. h. „einer, der den Amon zum *mḏ'* hat", etwa im Sinne eines Patronats- oder Schutzverhältnisses. Auch obiger *Q³rńbl* wird schwerlich „Liebling" oder „Geliebter" in Philä und Pachoras gewesen sein, sondern hatte dort eine jedenfalls autoritative Funktion.

[45] Vgl. die lokaldistanzierenden Varianten *s-ī* und *s-ō* im Somāli.

Hier ist Bezug genommen auf beide der genannten Göttinnen, und zwar hinsichtlich des *n* (offenbar ein postpositionell-lokalisierend gebrauchtes Nomen), welches daher im Plural *n-bʿ* erscheint.

Demnach hat die ganze Konstruktion: *Wɔš Pìlʿqʿ-tʿ-l Wɔš Tʿbwʿ-tʿ-l-n-bʿ-t-w* den Sinn: „in dem zu den *n* Gehörigen hinsichtlich Isis auf Philä und Isis auf Bigge, d. h. vor Isis a. P. und Isis a. B."

γ) mkḍ̀ bezeichnet die Isis sicher als Göttin gegenüber der Bezeichnung *mk*, welche die männlichen Götter führen, und dies erinnert sofort daran, daß wir ja oben (in *A*) eine Bezeichnung *kḍ̀* für das weibliche Geschlecht erkannt haben, und welche GRIFFITH schon aus dem Gegensatz zu *ʿbr* „Mann" erschlossen hatte. Der hier vorliegende Beisatz ist also in *Wɔš mk-kḍ̀ lχ* aufzulösen, mit dem Sinne „Isis, die große Göttin[46]".

δ) yìwrì yìpnɔ sind zweifellos zwei Verba mit Subjektsbezeichnung der 3. Pers. Sing. Mask., wie das oben besprochene *yʿ-bʿr-*. Ihre Bedeutung bewegt sich jedenfalls in bezug auf kultische Handlungen.

Das Auffallende daran ist nur, daß das Präfix hier zweimal *yì-* geschrieben erscheint, während vorher oben als Präfix *yʿ-* gebraucht ist. Wenn nicht alles täuscht, müßte sich eine Erklärung hiefür aus den südlichen Hamitensprachen (Beḍauye und Sahō) vorfinden, welche bekanntlich in ihrer Präfixkonjugation den Tempuscharakter der Verbalform überwiegend in das Präfix verlegen. Präfix *ya-* kennzeichnet dabei das Fiens, Präfix *yi-* dagegen das Faktum, wobei selbstredend hier der Innenvokalisation gar nicht gedacht werden soll. Es ist darum sehr gut denkbar, daß der scheinbar wechselnden graphischen Form obiger Verba eine ganz bestimmte Absicht zugrunde liegt. Durch die Andeutung der Vokalisation des Präfixes war bereits das Tempus des Verbums, worüber wir bisher nichts erfahren hätten, eindeutig gegeben.

Man wird daher künftig mit dem Vorhandensein zweier innenvokalisch unterschiedener Verbalformen in dem Präfixkonjugationsthema des Meroïtischen zu rechnen haben.

ε) Die linearen Umrisse der Übersetzung obiger Adorationsinschrift wären also p. p.:

„Die Anbetung, welche der zum Strategos im *mḍʿ*-Verhältnis stehende Gesandte *ḍ̀lχʿtbɔ* erweist, möge dauern vor Isis auf Philä und vor Isis auf Bigge.

Er hat *wrì*, er hat *pnɔ* gemacht der Isis, der großen Göttin, indem er den Dienst der Isis versieht."

6. Bildbeischriften.

Wie die ältere Ägyptologie vielfach den Sinn ansonst unverständlicher Tempelinschriften an der Hand laufender Illustrationen ermittelt hat, so verspricht auch das Meroïtische manchen Aufhellungspunkt aus der Beschriftung von Tempelreliefs, zumal man nicht mehr wie einstens die meroïtischen Bei-

[46] Zu *-kḍ̀* wäre im Bantu die weibliche Sexusbezeichnung *-kazi* (Suaheli), respektive *-χaḷi* (Sotho) zu vergleichen.

schriften für faulen Zauber ägyptischer Gelehrsamkeit, nur fürs Auge beigesetzt, halten kann, sondern die Beischrift zu dem Dargestellten in Bezug setzen müssen wird.

a) So hat Griffith die Beischrift einer dargestellten Szene, wo der Gott *ʿpʿḏʿmk* einer genannten Person das Symbol ☥ überreicht[47], lautend: *ʿpʿḏʿmk-i Tńyìḏ-mnì pwrìtʿ yʿ-l-ḫ-tʿ* mit: „*ʿpʿḏʿmk* gibt *pwrìtʿ* an *Tńyìḏ-mnì*“ o. ä. wiederzugeben versucht[48].

b) Da sich die Form *yʿ-l-ḫ-tʿ* auch in älteren Totentexten in bezug auf die Totenopfergabe *ʿtɜ mlɜ* findet[49], wechselnd mit der Form *yʿ-l*, schloß Griffith auf einen Verbalstamm *l*, der soviel wie „geben, reichen, spenden“ o. ä. bedeuten müsse, während die Afformative *ḫ* und *tʿ* besondere syntaktische Funktion hätten. Zur selben Auffassung ist Meinhof gekommen, der durch Vergleich der Verbalformen in den meroïtischen Totentexten als Afformativ am Verbum bei pluralem Objekt *-b-ḫ* und *-b-ḫ-tʿ* feststellen konnte [Meinhof, Die Sprache von Meroë].

Sonach wäre bis auf weiteres die Existenz eines singularen Objektsafformativs *-ḫ* und eines pluralen Objektsafformativs *-b-ḫ* in bezug auf indirektes Objekt am Verbum vorauszusetzen.

c) Hiedurch erhellt sich der Sinn der stereotypen Beischriften zu den Säulenreliefs von Naga und Amâra, die auf ihren nach den Weltgegenden orientierten Flächen den König *Ntk-mnì*, seine Gemahlin *ʿmnì-tɜrʿ* sowie den jeweils thronberechtigten Prinzen in Opferhaltung gegenüber Amon zeigen.

Der Wortlaut der Beischriften zu Naga ist folgender (Nordseite):

ʿmn-ì ʿrìtʿń Tɜlkʿ-tʿ Ntk-mnì ʿmn-ì mḏʿ-s-l
Mnì-tɜrʿ ʿrìtʿń-l mḏʿ-s-l
ʿrkḫtnì Mkʿḏkʿ-l mḏʿ-s-l χr-l ʿlɜ-s l-b-ḫ-tʿ

Dieser Satz kehrt auf allen vier Flächen wieder, nur mit dem Unterschied, daß statt des Wortes *χr-l* der Nordseite auf dem Text der Westfläche: *tʿńkʿ-l*, auf dem der Südseite: *yìrʿqʿ-l* und auf dem der Ostseite: *ʿrwkʿ-l* erscheinen. Hieraus wurden diese in gleicher Weise zu Amâra wechselnden Worte als Bezeichnungen der Weltgegenden erschlossen.

d) Meinhof, dessen Untersuchung meroïtischer Verbalformen längst die Existenz eines pluralen Objektsafformativs *-b-ḫ-tʿ* erkannt hatte, faßte dennoch das Schlußwort *lbḫtʿ* als Nomen auf, zumal er das Wort *ʿlɜ* mit dem Sahōwort *alē* „Volk, Nation“ zusammenbrachte, und wollte den obigen Ausdruck *χr-l ʿlɜ-s lbḫtʿ* auf den Sinn „Herr des nördlichen Volkes“ bringen.

Daß dem nicht so sein kann, geht schon aus dem Umstande hervor, daß, wenn *ʿlɜ* wirklich mit dem Sahōwort *alē* identisch sein sollte, *χr-l ʿlɜ-s* immer nur „der Norden des Volkes“ heißen könnte, da im Meroïtischen das Regens bekanntlich vorangeht. Nachdem aber das Reich von Meroë nicht von einem, sondern von verschiedenen Völkern bewohnt war, so wird *ʿlɜ* wohl einen weiteren Sinn als „Volk“ haben, also etwa „Menschheit, Welt“ o. ä. heißen,

[47] Garstang, The city of Meroë, pl. 55.
[48] Griffith, Meroïtic studies, *b*, *c*. J. E. A. 1917.
[49] Garstang, The city of Meroë, Nr. 27.

was allerdings nichts an dem plausiblen etymologischen Zusammenhang mit *alē* „Volk" des Sahō zu ändern braucht, da nicht wenige Volksbeziehungen auf eine ursprünglich allgemeine Bedeutung „Menschen" zurückzuführen sind; außerdem ist ja das Meroïtische nicht der Stammvorläufer des Sahō, so daß ein kleiner Bedeutungsunterschied gar keine wesentliche Rolle spielt.

Bedeutend bedenklicher wäre es, *lbḫtᶜ* als Nomen „Herr" aufzufassen, da dann die namentliche Anführung des Königs und seiner Familie in bezug auf den genannten Gott in der Luft hängen würde. So liegt es also näher, das Wort als Form des oben besprochenen Verbums *l* „geben" o. ä. aufzufassen, wie GRIFFITH es getan, und in dem folgenden *-bḫtᶜ* die objektive Applikation *-b-ḫ + tᶜ* wiederzuerkennen, welcher unter *b* Erwähnung getan worden ist [cf. u. 7*c*].

e) Analog dem Satzbeispiel unter *a*, woselbst eine Satzbildung nach System: Subjekt — indir. Objekt — dir. Objekt — Applikationsverbum vorliegt, müßte das verzweigtere Satzsystem unter *c* folgendermaßen zu erklären sein:

„Amon, der *ʿrìtʿń* in Naga *(Tɔlktᶜ)*, dem *Ntk-mnì*, der zum *mḍᶜ* Amon gehört, der *Mnì-tɔrᶜ*, die zum *mḍᶜ ʿrìtʿńl* gehört und dem *ʿrkḫtnì*, der zum *mḍᶜ Mkᶜḍkᶜl* gehört, in bezug auf den Norden der Menschheit Geber an sie ist er", d. h. nunmehr sinngemäß freier:

„Amon, der Sonnengott[50] in Naga, hat dem *Ntk-mnì*, geschützt (o. ä.) von Amon, der *Mnì-tɔrᶜ*, geschützt vom *ʿrìtʿńl*, sowie dem *ʿrkḫtnì*, geschützt vom *Mkᶜḍkᶜl*, den Norden der Welt verliehen."

Dementsprechend wären dann die Varianten der drei anderen Seiten:

tᶜńkᶜ-l ʿlɔ-s l-b-ḫ-tᶜ mit: „... hat ihnen den Westen der Welt verliehen."
yìrᶜqᶜ-l ʿlɔ-s l-b-ḫ-tᶜ „... hat ihnen den Süden der Welt verliehen."
ʿrwkᶜ-l ʿlɔ-s l-b-ḫ-tᶜ „... hat ihnen den Osten der Welt verliehen."

wiederzugeben, ein Gesamtsinn, der gewiß in seiner Analogie zu ägyptischen Belehnungsszenen seitens der Götter an den König mehr als wahrscheinlich ist.

f) Analog hiezu schließt sich die Beischrift zu den Opferszenen vor Amon von Amâra an, wo statt des (inzwischen verstorbenen) Prinzen *ʿrkḫtnì* der dritte Sohn *Ntk-mnì's* namens *Šɔrkrɔr* als Erbkronpinz aufgeführt ist:

[ʿmn-ì Pᶜ]ḍᶜmᶜ-tᶜ-l-ì Ntk-mnì, ʿmn-ì mḍᶜ-s-l
Mnì-tɔrᶜ, ʿrìtʿń-l mḍᶜ-s-ì
Šɔrkrɔr, Mkᶜḍkᶜ-l mḍᶜ-s-l χr-l ʿlɔ-s l-b-ḫ-tᶜ

d. h. „Amon, der Herr von Prîmis, hat dem *Ntkmnì*, welchen Amon schützt, der *Mnìtɔrᶜ*, welche *ʿrìtʿńl* schützt, sowie dem *Šɔrkrɔr*, welchen *Mkᶜḍkᶜl* schützt, den Norden der Welt verliehen." (Die Varianten der drei anderen Seiten wie oben.)

---

[50] Die Auffassung, daß *ʿrìtʿń* eine Bezeichnung für „Sonnengott" sein könnte, stützt sich auf GRIFFITH's Vermutung, in *ʿrì* das Wort für „Himmel" erkennen zu können. Das lokale Suffix *-tᶜ* des Meroïtischen in Verbindung mit dem nominalen Affix *-ń* ergäbe, damit verbunden, etwa den Sinn „der am Himmel Befindliche" o. ä. Der thebanische Reichsgott Amon mit dem Sonnengott *Rē*, längst zu Amon-*Rē* verwachsen, käme für solches Epitheton wohl in Betracht.

g) Im Anschluß an den Tenor dieser Bildbeischriften sowie an den illustrierten Ausgangssatz unter *a* ist es nunmehr nicht mehr sonderlich erschwert, den Sinn der Bildbeischriften zu den einzelnen Göttern auf den großen Tempelreliefs des *ʿpʿḏʿmk*-Tempels zu Naga zu erfassen[51].

Die dargestellte Situation ist folgende: König *Ntk-mnỉ* seine Gemahlin und der Kronprinz mit zum Gebet adjustierten aufgehobenen Händen sind, einmal vor einer Reihe männlicher Gottheiten, das andere Mal in umgekehrter Richtung vor einer Reihe weiblicher Gottheiten stehend, festgehalten.

Mit Ausnahme des löwenköpfigen *ʿpʿḏʿmk*, der den Anbetenden eine blumengeschmückte Löwenstandarte (Herrschaftssymbol) darreicht, bringen die vier nachfolgenden Götter ein auf ihrem *wꜣs*-Zepter hängendes Symbol 𓋴 mit, während gleichzeitig je ein bis drei kleine Symbole ☥ von ihrem Munde in Richtung auf die Königsfamilie horizontal zufliegend dargestellt erscheinen. Sämtliche Götter tragen Beischrift.

Die weiblichen Gottheiten mit Ausnahme der voranschreitenden beischriftlosen Isis, welche der anbetenden Königsfamilie ein Palmenblattzepter mit darangebundenen Kriegsgefangenen entgegenhält, tragen sämtlich ein Zepter, und zwar drei das bekannte *wꜣd* mit darauf liegendem 𓏏, eine dagegen ein Blattzepter ohne dieses Symbol. Das Königspaar hat nur die linke Hand zum Gebet adjustiert, in der rechten dagegen ein fächerartiges Gerät, an welchem oben ein 𓋹-Zeichen steckt, vielleicht eben das bereits von den männlichen Göttern erhaltene 𓋴 von oben.

h) Die Beischriften sämtlicher Götter und Göttinnen enthalten das oben besprochene *l-b-ḥ-tʿ* „Geber an sie ist“ o. ä., und daß die Gottheiten hier als Schenkende gegenüber der Königsfamilie auftreten, ist auf den ersten Blick klar.

Einmal dagegen erscheint parallel zu dem Verbum *l-b-ḥ-tʿ* konstruiert eine Schlußform *yỉ-tʿ-b-ḥ-tʿ* und ein andermal *yỉ-tʿ-b*, sichtlich eine pronominal gekennzeichnete Verbalform eines Stammes **tʿ*, der sichtlich ähnlichen Sinn hat als das Verbum des Gebens **l*, woselbst aber das applikative *-ḥ* auch unausgedrückt bleibt, respektive bleiben kann.

i) Als direktes Objekt zu den Verben des Gebens erscheint ausnahmslos, ohne Rücksicht, ob Gott oder Göttin, und ungeachtet der unterschiedlichen Gabe, das unter *a* bekannte Wort *pwrỉtʿ*, welches durch Trennungspunkt in einigen Beischriften zu *pwr-ỉtʿ* abgeteilt wird. Dieses Wort scheint also mehr allgemeinen Sinn zu haben und göttliche Influenz irgendwelcher Art anzudeuten.

j) Bei den weiblichen Gottheiten erscheint außer *pwr-ỉtʿ l-b-ḥ-tʿ* auch *ntkʿ l-b-ḥ-tʿ*, also ein Objekt *ntkʿ*, und zwar nur bei denen, welche auf ihrem *wꜣd*-Zepter ein 𓏏 herausbringen. In dem einen Falle dagegen, wo dieses Symbol nicht gebracht wird, heißt es bloß *pwr-ỉtʿ l-b-ḥ-tʿ*, wie auch sonst. Hieraus dürfte erschlossen werden können, daß das ägyptische ☥ = *ʿnḫ* „Leben“ einem äthiopischen *ntkʿ* mit demselben Sinn gegenübersteht.

[51] Mer. inscr., I, pl. XVIII–XX.

Hiezu sei noch an den unter 5, *i*, *ð* erwähnten Isistitel *Wꜣš y-ntkˁ-l* erinnert, dem dort die Gleichsetzung mit ägyptisch *ʾs.t dj-ˁnḫ* „Isis, die mit Leben Begabte", respektive „Isis, die Lebensspenderin", imputiert wurde, welche Vermutung durch das Dasein einer Entsprechung von ägypt. *ˁnḫ* „Leben" : äthiop. *ntkˁ* sichtlich eine Bestätigung erhält.

k) Die männlichen Gottheiten, welche das Zeichen auf dem Zepter herantragen, tragen die Beischrift: ... *mlʿwi l-b-ḫ-tˁ* oder *mlʿwi yi-tˁ-b*, und schiene daher das Wort *mlʿwi* im Zusammenhang mit obigem Symbol zu stehen. Das Wort *mlʿwi* steht aber auch im Zusammenhang mit der Übergabe der Löwenstandarte seitens des Gottes *ˁpˁḏˁmk* an den König, wo obiges Symbol nicht abgebildet ist, und hat daher wohl einen mehr allgemeineren Sinn.

l) Eine schließliche Bestätigung für die oben angenommenen Bedeutungen *pwr-itˁ* = „Kraft, Gotteskraft" o. ä., und *ntkˁ* „Leben", bildet die isolierte Reliefszene der Rückwand desselben Tempels, wo der dreiköpfige Löwengott *ˁpˁḏˁmk* mit seinen vier Armen zweierlei Handlungen gegenüber den zu beiden Seiten des Gottes dargestellten Mitgliedern der Königsfamilie vornimmt. Mit zwei Händen berührt er beiderseits König und Königin oberhalb des Ellbogens und mit den zwei anderen Händen überreicht er ihnen wieder beiderseits einen Strauß von *ˁnḫ*-Symbolen.

Die Beischrift aber lautet: *ˁpˁḏˁmk-i pwritˁ l-b-ḫ-tˁ ntkˁ l-b-ḫ-tˁ*; dies dürfte bedeuten: „*ˁpˁḏˁmk* verleiht ihnen Kraft, verleiht ihnen Leben."

Nachdem das Wort *ntkˁ* hier sichtlich auf den Strauß von geht, bleibt für *pwritˁ* nur der Zusammenhang mit der Berührung seitens des Gottes und damit ein Sinn wie „Kraft" in ganz allgemeiner Hinsicht auf göttlichen Einfluß[52].

m) Man wird nunmehr wenigstens annähernd die nachfolgenden unbeschädigten Götterbeischriften von Naga übersetzen können:

α) Mer. inscr., Nr. 6: *Pˁḏˁmk pwritˁ l-b-ḫ-tˁ mlʿwi yi-tˁ-b-ḫ-tˁ*. „*Pˁḏˁmk*, der Spender von Gotteskraft gibt[53] *mlʿwi* an sie."

β) Mer. inscr., Nr. 7: *[ˀ]rmʿkˁ mlʿwi l-b-ḫ-tˁ, pwritˁ l-b-ḫ-tˁ mlʿwi yi-tˁ-b*. „Harmache, der Spender von *mlʿwi*, der Spender von Gotteskraft gibt ihnen *mlʿwi*."

γ) Mer. inscr., Nr. 8: *ˁmni, pwritˁ l-b-ḫ-y mlʿwi l-b-ḫ-tˁ š-ṅptˁ-tˁ*. „Amon, der Spender von Gotteskraft und Spender von *mlʿwi*, der Herr in Napata" (o. ä.).

Anmerkung: *š-ṅptˁ-tˁ* (mit Variante: *š-nptˁ-tˁ*) scheint, da es ein Suffixpronomen *-š* der 3. Pers. Sing. gibt, ein pronominales Element *š-* vor sich zu tragen und könnte wörtlich „der in Napata" bedeuten.

δ) Mer. inscr., Nr. 15: *ˁt-r-i-q[ꜣ], pwritˁ l-b-ḫ-y ntkˁ l-b-ḫ-tˁ*[54]. „Die edle Hathor, die Spenderin von Gotteskraft und Spenderin des Lebens an sie."

---

[52] *pwr-itˁ* mit seiner Variante *pwiritˁ* (Mer. inscr., 10) enthält vielleicht das ägyptische Wort *wr* „Größe, Kraft".

[53] Oder „läßt geben?".

[54] Zu beachten ist hier, daß die erste Verbalform ein Suffix-*y* aufweist und erst das Schlußverbum das bislang unerklärte Suffix-*tˁ* nach sich hat.

7. Totentexte.

Die zahlreichen Totenstelen und Totenopferaltäre Äthiopiens, etliche zweihundert an der Zahl, würden mit ihren gleichzeitigen Darstellungen bildlicher Natur gewiß mancherlei gegenseitige Lichtblicke gestatten, zumal es sich in der Hauptsache um stetig wiederkehrende formelhafte Wendungen der Texte handelt. Da aber bisher eine geschlossene Publikation aller derartiger Texte fehlt und das Material so noch zerrissen und zersplittert ist, muß von einer sprachlichen Behandlung gerade dieses so dankbaren Typs meroïtischer Inschriften Abstand genommen werden. Die sprachliche Untersuchung darf eben erst dann einsetzen, wenn sie Hand in Hand mit den einschlägigen Problemen der Religionswissenschaft unter steter Relation mit Ägypten zur Behandlung schreiten kann. Da es an diesbezüglichen Vorarbeiten aber noch fehlt, bleiben die Totentexte im Vorliegenden besser außer Betracht, so bedeutungsvolle Interpretationen seitens Griffith's bereits wahrscheinlich gemacht worden sind und sogar eine linguistische Studie seitens Meinhof's gerade über diese Texte vorliegt.

Dennoch möge hier das wenige Gesicherte jener Untersuchungen, wenigstens was den formellen Charakter der Erscheinungen angeht, zur Sprache kommen.

a) Aus der eigentlichen Totenopferformel resultiert vorläufig ein kleines, systematisches Wörterverzeichnis, von denen wir wenigstens soviel wissen, daß es Bezeichnungen für Opfergaben sind, also vorwiegend als Lebens- und Genußmittel anzusprechen. Die gangbarsten hievon wären:

ʿtɜ „Wasser“	*χʿ*	*ʿtʿpɜ* [ägypt. *ḥtp.w?*]
ʿt	*χr*	*šiwi tʿmkʿń* [Shab. 7]
ḫmlɜl (var. *ʿmlɜl*)	*ḫlhl*	
yʿr	*nsḏɜkʿ-l ḏɜlʿ-(kw)*	

b) Diese Totenopfergaben, deren detaillierte Bedeutung derzeit nur geraten werden müßte, stehen in Verbindung mit unterschiedlichen Verben, an welchen gelegentlich die bereits bekannten Applikationssuffixe des indirekten Objekts hängen, also *ḫ-* (Sing.) und *-b-ḫ* (Plur.) nach sich nehmen können. Dieses indirekte Objekt stellen im Kontext natürlich der vorangenannte Tote, resp. die vorangenannten Toten dar.

Die bestbekannten, resp. erkennbaren einfachen Verba, die im Zusammenhang mit obigen Opfergaben auftreten, sind:

ʿḫr „dauern o. ä.“	*trʿ*
χʿ „gießen?“	*plʿ*
χɜl	*twḏ*
tḫʿ (tḫ)	*l* „geben“
wʿ	*ḫitp* [ägypt. *ḥtp?*]

In dieser nackten Stammform präsentieren sich die Verba aber nicht, sondern müssen vorwiegend aus der Umklammerung bestimmter variierender Prä- und Suffixe oder eines dieser beiden Elemente losgelöst werden, um die reine Stammform zeigen zu können.

c) Das einzige Verbum, dessen Sinn annähernd bekannt ist, nämlich *l* „geben" o. ä., findet sich mit und ohne Applikation in älteren Totentexten, und zwar ist hier der Tenor analog zu dem, was wir an den vordem besprochenen syntaktischen Beispielen bereits kennen, etwa so anzusetzen:

Wɜsi . . . ʿšɜrʿ-y-i . . . X. Y., usw. *ʿtɜ mlɜ yʿ-l* (oder: *yʿ-l-ḫ-tʿ*) „Isis . . . Osiris . . . dem X. Y. . . . süßes Wasser möge er (ihm) geben."[55] Diese Formel entspräche vollends der ägyptischen Totenopferformel: „Totengott X . . . möge geben diese und diese Dinge . . . für den X. Y."

d) Solche einfache Verbalform *yʿ-l*, *yi-χ* u. ä. ist aber bedeutend weniger häufig als solche mit angefügten Elementen. Derartige Elemente sind *-tʿ*, *-kʿ* sowie *-kʿ-tʿ*, seltener *-kʿ-s* und *-kʿ-tʿ-s*. Daneben findet sich das bereits bekannte Suffix *-lɜ*, respektive *-tɜ*; letzteres ist wohl *-lɜ*, dem obiges Suffix *-s* voraufgeht, also **-s-lɜ = tɜ*. Diesen Schlußelementen voran, also zwischen Verbalstamm und schließendem *-tʿ-kʿ*, *-kʿ-tʿ* usw. stehen eventuelle Objektsbezeichnungen: *-ḫ*, Plur. *-b-ḫ*; ebenso aber wie das indirekte Singularobjekt ohne *-ḫ* bleiben kann (zumeist sogar!), kann auch das plurale indirekte Objekt ohne *-ḫ* auftreten, also bloß aus *-b* bestehen.

e) Analog zu der oben unter 6*d* besprochenen Form *l-b-ḫ-tʿ* ohne Pronominalpräfix *y-*, die wir dort im Gegensatz zu letzterer mehr verbalnominal mit „Geber an sie ist er" o. ä. zu übersetzen versuchten, findet man auch in den Verben der Opferformel häufig solche, denen das Präfix *y-* fehlt, die aber ganz parallel mit jenen zu stehen scheinen. Häufiger noch erscheint das Präfix *y-* aber durch *p-* *(pi-)* vertreten zu sein, welcher Gebrauch jedoch sicher keinen tiefgehenden Unterschied gegenüber der präfixlosen Form involviert, wie aus dem Vergleich zwischen den parallelen Totenopfer-Altarinschriften, Mer. inscr., 59 und 60, erhellt, wo man sowohl die präfixlosen als auch die mit Präfix *p-* versehenen Formen analog fungieren sieht:

Nr. 59	Nr. 60
trʿ-kʿ-tʿ :	*p-trʿ-kʿ-tʿ*
twḍ-kʿ-tʿ :	*p-twḍ-kʿ-tʿ*
χɜl-kʿ-tʿ :	*p-χɜl-kʿ-tʿ*

Dieses Präfix *p-* dürfte, so wie sich das Präfix *y-* als pronominales Element darstellen wird, ebenfalls pronominaler Natur sein und vielleicht eine demonstrativ-pronominale Wiederaufnahme des im Verbum handelnden Subjekts vorstellen, etwa im Sinne von: „Der Totengott . . . möge gewähren", gegenüber: „Der Totengott . . . der möge gewähren."

f) Anders liegen die Verhältnisse bei dem häufigen Präfix *š-*, *ši-* (mit obigem Subjektspräfix *p-* = *p-ši*, *pi-ši-*), welches von Meinhof als Kausativpräfix angesprochen worden ist[56]. Da in diesen Texten der Totengott als

[55] Cf. Garstang, The city of Meroë, No. 25 und 27. Die Bedeutung *mlɜ* = „gut, süß" o. ä. ist geraten aus dem Umstand, daß dieses Wort erstens adjektivisch an Lebensmittel, zweitens aber auch als Epitheton *ornans* vorkommt, z. B. Mer. inscr., 132, *mlɜ-lɜ* (etwa: „der Gute, Vortreffliche" o. ä.).

[56] Hestermann versuchte in Folia ethno-glossica, 1925, H. 2, S. 13, Meinhof's Ansicht vom Bestehen eines *s*-Kausativs im Meroïtischen umzustoßen, und zwar mit Hinweis darauf, daß das Verbum *χɜl* niemals ein solches Kausativ bilde. Tatsächlich jedoch findet sich *p-š-χɜl-kʿ-t*, Karanòg 88 und Shablûl 8, womit natürlich der ganze Einwand glatt erledigt ist.

Veranlasser von allerhand angenehmen Zuständen des Jenseits aufzutreten hat, liegt dieser Annahme nicht nur nichts im Wege, sondern sie bildet die natürlichste Erklärung für den häufigen Wechsel zwischen Verbalformen mit *š*-Präfix und solchen ohne dem. In manchen Totentexten tritt der Totengott eben als persönlich handelnd gedacht auf, in anderen dagegen läßt er die Handlung im Interesse des Toten durch seine dienstbaren Unterweltgeister vollziehen, ein Unterschied, welcher sich aus der Natur der ägyptischen Jenseitsvorstellungen glatt heraus ergibt.

g) Wenn man sich nun vor Augen hält, daß alle diese Formen des meroïtischen Verbums, wie man sie in den Totenopferformeln vorfindet, gewiß keine Sinnvarianten, sondern höchstens Sinnuancen derselben Handlungsvorstellung sein werden, deren Subjekt der Totengott, deren direktes Objekt die genannte Gabe und deren indirektes Objekt der geannte Tote (resp. die Toten) sind, da ferner der aus dem ägyptischen Vorbild zu vermutende Tenor dieser Art außerdem durch den Satztyp unter *c* für die meroïtische Opferformel bestätigt wird, kommt man zu dem Eindruck, daß sich unter diesen mannigfach variierenden Formen (wie bei singularem Objekt von *yi-χ* bis *p-šɜ-χ'-k'-t'* und bei pluralem Objekt von *yɜ-χ-b* bis *p-šɜ-χ'-b-ḫ-k'-t'-s* mit allen ihren Zwischen- und Weiterbildungen anderer Art) die Fähigkeit einer außerordentlich vielseitigen Unterscheidung persönlicher und realer Neben-, resp. Begleitumstände am meroïtischen Verbum kennzeichnet.

Ein Versuch, diese Nuancen näher zu beschreiben, wäre derzeit verfrüht. Nur so viel wäre eventuell zu beachten, daß Meinhof in dem Suffix *k (-k')* nach Art der protohamitischen *ke*-Form den Ausdruck der Dauer vermutet. Diese Auffassung würde analog zu dem ägyptischen Wunsch der Ewigkeitsdauer des Totenopfers an den Toten auch für das Meroïtische durchaus plausibel sein.

Das Suffix *-s*, in welchem wir vielleicht die bisher angenommene enklitische Partikel *-s* mit rückweisender Kraft erkennen könnten (s. o. 5 i, *β*), weist anscheinend auf das direkte Objekt zurück.

So könnte man unter Voraussetzung des Vorangegangenen die Form *-šɜ-χ'-b-ḫ-k'-t'-s* wörtlich etwa so übersetzen:

„Er — Veranlasser — Ausgießens — für sie — immer — ist er — es.“ = Er (der Totengott) ist es, der für sie immerdar es (das Wasser) ausgießen läßt [57], resp. lassen möge.

8. Zahlenangaben.

Auch das Vorkommen von Zahlen im Kontext einer unbekannten Sprache gestattet manchmal einen Rückschluß auf die Natur der betreffenden Angabe oder Notiz.

Griffith hat derartige Stellen einer eingehenden Untersuchung unterzogen [58] und deren Ergebnisse haben den Erfolg einer weiteren Reihe von Ver-

[57] Die Bedeutung „Ausgießen“ für *χ'* ist geraten aus dem Umstande, daß dieses Verbum immer nach dem Objekt *'tɜ* „Wasser“ gebraucht wird und Libation durch Abbildung verbürgt ist.

[58] J. E. A., 1916. Meroïtic studies, S. 22—30.

ständnismomenten für das Meroïtische gezeitigt. So ist es nunmehr gelungen, den Sinn eines Passus längerer Ausführung in der Toteninschrift, Mer. inscr., Nr. 89, Z. 10—13, zu verstehen.

Derselbe lautet:

(Wyʿkỉyʿ-qỉ) . . . plšn qbń-tỉ pʿnn V-nỉ yʿ-tʿkʿ-lỉ
šỉr qỉrỉ-dʿ-lỉ y-rỉχʿ-tʿ-lỉ
pʿnn XXXIIII-ń-kw ḫtkʿ-lỉ

a) Die Gruppe *plšn qbń-tʿ*, eine Genitivverbindung *(-s + lỉ)* hat GRIFFITH nach einer demotisch-ägyptischen Äthiopentitulatur zu Philä (Br. Thes., Nr. 1027) als *pỉ-lšn n Spd. t* „Priester der Sothis" gedeutet, welcher dort einem äthiopischen Gesandten *Wjgjʾ*, Sohn des Harendotes und der Tšepsewere, eignet. Dieser Mann ist daselbst mehrfach in seiner Ausübung astronomischer Funktionen gekennzeichnet, u. a. auch als „Priester der fünf Planeten" und „Oberschreiber des Königs von Äthiopien".

b) Diese astronomische Schreiberkategorie, also eine ganz spezielle Gruppe von königlichen Amtsfunktionären in der Berechnung von Himmelsvorgängen, ist längst aus einer anderen demotisch-ägyptischen Inschrift (L. D., Nr. 8) bekannt, wo es heißt:

„. . . die Schreiber des Königs von Äthiopien, welche den Lauf der fünf lebenden Sterne (Planeten) kennen . . ."

Einen Passus dieser Art vermutete GRIFFITH nun in dem Ausdruck: *pʿnn V-nỉ yʿ-tʿkʿ-lỉ*, dem unten (Z. 13) eine Parallele: *pʿnn XXXIIII-ń-kw ḫtkʿ-lỉ* entgegensteht.

Soviel ist dabei klar, daß das Wort *pʿnn* mit seiner nachfolgenden Zahl keine Genetivverbindung ist, also nicht wortwörtlich einem ägyptischen: *šm.t n V n sbỉ-nḥ* „Weg der fünf lebenden Sterne" entsprechen kann, da das meroïtische *-s* am Rektum fehlt; dafür hängt an der Zahl einmal ein Suffix *-ń*, das andere Mal *-ṅ*, welches durchaus kein bloß formelles Anhängsel am Numerale ist, wie aus einer anderen Zahlenverbindung [59] hervorgeht, wo es heißt: *qỉrʿ VIII χrʿ-s wtʿb (wsl̂ʿb)* „die acht Könige des Nordens"; hier hat das Numerale k e i n Suffix.

GRIFFITH hat nun eine meroïtische Parallele (Karanòg, Nr. 47) herangezogen, wo eine Dame als: *kdỉ ʿkw V-n-w ḫtʿk-kʿ* bezeichnet wird. Letztere Fassung, die sicherlich eine Kombination der beiden obgenannten Funktionsangaben mit dem Sinne der ersteren vorstellen dürfte, lehrt, daß an dem zweiten Zahlenausdruck ein Suffix *-w* hängt, demnach auch obiges *-kw* in *k + w* zu zerlegen sein wird [60].

Die Zahl Fünf im Zusammenhang mit einer astronomischen Dienstfunktion legt aber nahe, daß hier von den fünf Planeten die Rede ist. Wäre nun das der Zahl vorangehende Wort das Gezählte, dann würde man erstens nach 94,

[59] Mer. inscr., Nr. 94, Z. 23.

[60] Hier sei daran erinnert, daß in Totentexten für mehr als eine Person die Schlußfassung *-lʿb-k-wỉ* gegenüber dem singularen *-lỉ-wỉ* „welcher ist" entspricht und welche stereotyp den Abschluß jeder der aufgezählten Beziehungen des Toten bildet. Hier haben wir ein Suffix-*k* in p l u r a l e m Zusammenhang.

Z. 23, ein suffixloses Numerale erwarten, zweitens aber ein stehendes, fixes Wort „Stern, Planet“ o. ä. Nun handelt es sich obendrein um eine Titulatur, deren Fassung noch umso wahrscheinlicher an einen konsequenten Ausdruck gebunden sein würde. So aber haben wir einmal *p'nn V-nˀ* und einmal *'kw V-ń*; demnach dürfte es sich hier keineswegs um Worte für „Stern“ handeln, sondern um astronomische Termini anderer Art, in bezug jedoch auf die fünf Planeten, von denen seit alters her den Astronomen „Aufgang“ und „Ort“ interessierten. Da eine Genetivverbindung aber, wie erwähnt, hier nicht vorliegt, käme eine appositionelle oder adjektivische Funktion des mit Suffix-*nˀ*, *-ń* und *-n* weitergebildeten Numerales in Frage, etwa „Fünfer-Aufgang“, resp. „Fünfer-Ort“, resp. „Vierunddreißiger-Aufgang“, immer gedacht als astronomischer Terminus. Dem astronomischen Praktiker mußte eine solche Angabe jederzeit genügen, um im Bilde zu sein.

c) Den Ausdruck *šꜣr qꜣrꜣ-ḏᶜ-lˀ y-rꜣχᶜ-tᶜ-lꜣ*, in welchem Griffith das auch ins Altnubische eingedrungene ägyptische Lehnwort *šᶜ.t* „Buch“ (altnub. ϣοϡ n. n. *šōr*) erkennt, an dem sich ein wahrscheinlich adjektivisches Wort (aus *qꜣrꜣ-* „König“ und einer Endung *-ḏᶜ*) befindet, stellt man leichtlich in Korrespondenz mit der oben erwähnten Bezeichnung als „Oberschreiber“, desgleichen mit dem Titel: „Oberster des Buches von Äthiopien“ auf der *ꜣsplt*-Stele von Paris; diesen Ausdruck hat daher Griffith auch zu obigem herangezogen. Völlig decken können sich diese Titulaturen jedoch nicht.

Nun wäre dabei noch einer ägyptischen Äthiopentitulatur zu gedenken, nähmlich in der Inschrift des Harendotes, Sohn des Wjgjᶜ und der Taēsi zu Dakke[61], der als „großer Kenner des Laufes der fünf Planeten“ gekennzeichnet ist und außerdem den Titel „Schreiber des Königs von Äthiopien“ führt.

Das „königliche Buch“, von welchem oben die Rede ist, scheint also ein offizielles Journal für die Eintragung astronomischer Beobachtungen und Berechnungen einschlägiger Art gewesen zu sein, und daß an Funktionären dieser Kategorie die Fähigkeit der Führung in solchen Wissenschaften besonders rühmend anerkannt worden ist, liegt auf der Hand.

d) Die Konstruktion obiger Stelle ist sichtlich in allen drei Gliedern verbal aufzufassen; Subjekt dieser Verba, welche zweimal mit *y-* ansetzten, ist der genannte Tote, direktes Objekt aber die den Verben vorangehenden Teile. Inhalt der Verba dagegen müßte nach Analogie der ägyptischen Parallelen Bezeichnung des „Wissens, Kennens, Verstehens“ u. ä. sein.

Ein Übersetzungsversuch unter gegebenen Voraussetzungen würde als Sinn zutage fördern:

„(Der edle *Wyᶜkᵢyᶜ*) . . . Priester der Sothis, der den Aufgang der fünf (Planeten) kennt, der dem königlichen Buche vorsteht und alle Aufgänge der Vierunddreißig (Sterne) berechnet.“

Zum Schlusse sei noch der beiden Datierungsangaben, deren Natur Griffith festgestellt hat, gedacht.

Die eine (Mer. inscr., 64) lautet:

ḏmktᶜ-qꜣ ḫlbˀ III ḏˀmᶜ XIV-kᶜl-w qᶜ-nškr-lꜣ

[61] Brugsch, Thesaurus, Nr. 1023.

Sinn etwa: „Der edle *Ḍmkl*ᶜ im dritten Monat, vierzehntes Jahr, ist der *q*ᶜ-Erbauer (?).“

Die zweite in etwas anderer Fassung (Mer. inscr., 76) dagegen:

ᶜrᶜkᶜtᶜ-qᵓ-lì nškᶜr . ḍ̀mᶜ-l y-tᶜkᶜ-š tìslkᶜ XII

Sinn etwa: „Der edle *ᶜrᶜkᶜtᶜ* (Orekot?) (ist) Erbauer (?). Das Jahr seiner Berechnung *tìslkᶜ* (ist) XII.

Anmerkung: Griffith hat diese in sich vollständigen Notizen als Bauinschriften aufgefaßt (cf. Meroïtic studies, J. E. A., 1916).

Hiezu wäre zu bemerken, daß die Datierung manches für sich hat; *ḫlbì* „Monat“ erinnert z. B. an Bilin *arb-ā* „Monat“.

Außerdem könnte *q*ᶜ mit einer Bedeutung „Haus, Gebäude“ in Frage kommen, da dieser Stamm einerseits im Kenûznubischen an *ka* „Haus“, anderseits an Bedauye: *gaw* „Haus“ erinnern würde. Dagegen findet *nškr* in dieser Gestalt keinerlei Anklang, es wäre denn, daß man an das Dembeaverbum *seɣar* „bauen“ dabei denken wollte. Nachdem aber hier zu weitgehende Laut- und Formhypothesen helfend beispringen müßten, kann man die Sache vorläufig beruhigt offen lassen.

Sprachlich bemerkenswert ist dagegen der Anhang *-kᶜlw* nach dem Zahlwort. Ein Suffixelement *-*kᶜ* scheint überhaupt bei Zahlangaben eine Rolle zu spielen[62]. Man vergleiche:

XXXV-kᶜtbᵓ (Mer. inscr., 98)
XIV-kᶜlw (64)

XII-kᶜń
X-kᶜń
V-kᶜń } (101)

Klarer ist wieder die Verbalform *y-tᶜkᶜ-š* vor dem bereits bekannten Stamme *tᶜkᶜ* „kennen, berechnen“ o. ä. Dagegen stellt das Suffix-*š* ein Novum dar und könnte man darin ein pronominales Element etwa der 3. Pers. Sing. erblicken, welches als Objekt zu fungieren scheint; *ḍ̀mᶜ-l y-tᶜkᶜ-š* würde dann wörtlich etwa mit „das Jahr, er rechnet es“ usw. oder „sein Er-rechnet-das-Jahr“ wiederzugeben sein, also Konstruktionen, welche syntaktisch zu dem passen würden, was wir über die Hamitensprachen längst kennen. Der Sinn, wie er oben festgehalten worden, steht jedenfalls außer Zweifel.

Gänzlich ohne Berührungspunkte bleibt derzeit *tìslkᶜ*, dem gegenüber jede Vermutung nur leeres Raten darstellen würde.

III. Neumaterial.

Es mag hier gleich betont werden, daß es sich im vorangegangenen nicht nur um eine kursorische Zusammenstellung der von Griffith und Meinhof beobachteten Erscheinungen allein gehandelt hat, sondern daß darin bereits

[62] Hieher gehört vielleicht die von Schäfer (Die äthiopische Königsinschrift, Z. 35, Anm. 5) erwähnte Nachsetzung eines unverständlichen 𐦍 nach Zahlen. Aus dem Äthiopennamen (Brugsch, Thes., 1027) dem meroïtischen *Wyᶜkìyᶜ* gegenübersteht, ist eine Gleichung 𐦍 = *k* plausibel geworden und könnte dieses Anhängsel an Zahlen eine einheimische Ingerenz bei den Äthiopenkönigen *Nstsń* (Z. 35, 39, 48, 49) und *Harsjotef* (Z. 140) darstellen.

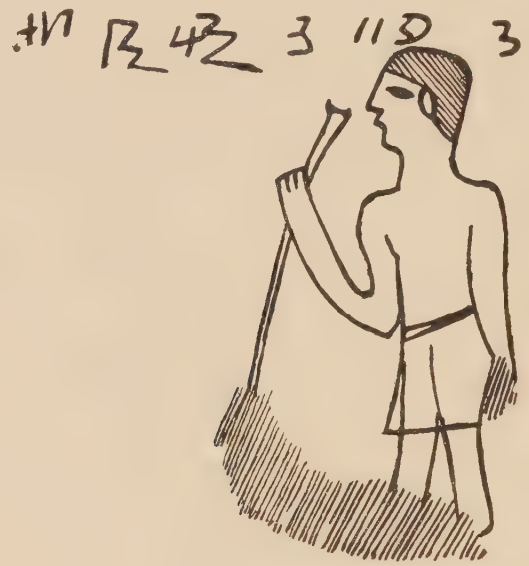
der Versuch unternommen wurde, aus der Fülle von Beobachtungsmerkmalen heraus, wie solche von den beiden Forschern meist an weit auseinander liegenden Stellen namhaft gemacht worden sind, zu einem einheitlichen Überblick zu gelangen, wie er sich einem von der afrikanistisch eingestellten Ägyptologie herkommenden Beobachter aufdrängen mußte.

Gestützt auf das bereits Gewonnene mögen nun weitere Erscheinungen zur Sprache kommen.

1. Das Pronomen der ersten Person.

Unweit des Tempels von Dakke finden sich einige Graffiti auf einem Felsen. [Behandelt v. Griffith, Mer. inscr., Nr. 91 *a, b, c.*]

Das eine (91 *b*) ist Beischrift zur Abbildung eines Mannes:



das ist: *š-qꜣ škꜣnlꜣ* „. . . der edle *Škꜣnlꜣ*“.

An der anstoßenden Seitenwand des Felsens, wo sich der herabgefallene Block befunden hatte, steht eine achtzeilige Graffitoinschrift, deren Anfang von Griffith als Anrufung des Amon von Theben angesehen wurde. Sie beginnt mit den Worten:

mn-p-ꜣ, ꜥmšꜣ ꜥmꜥtꜣ ꜥrptꜣ šꜣḏṅḫnꜣ

ꜥnꜣ Škꜣnlꜣ-qꜣ usw. (folgt nähere Personsangabe, Patronymikum u. a.).

mnpꜣ ist der Gottesname *ꜥmn-p* (Amen-ōpe) „Amon von Theben“ mit deïktischem Suffix-*ꜣ*, also wie Griffith gelesen: „O Amon von Theben!“ Im Original ist dieser Passus der einzige, der durch den diakritischen Doppelpunkt vom übrigen getrennt ward.

Zu dieser Anrufung müßte nun ein imperativisches Verbum gehören und ein solches ist sicherlich der durch das bekannte kausative Präfix *šꜣ-* als Verbalausdruck gekennzeichnete Komplex *šꜣḏṅḫnꜣ*. Mehr als drei Radikale wird man hier nicht imputieren wollen, und so bleibt ein Verbalstamm *ḏṅḫ* (mit unsicherem Radikal *ṅ*!), worauf das Ganze *šꜣ-ḏṅḫ-nꜣ* abgeteilt werden kann. Das Schlußelement *-nꜣ* könnte Objektssuffix sein.

Diesem, die Anrufung abschließenden Verbum folgt Nennung des Namens *Škìnlì*, eben desselben, den wir bei der Abbildung vorfinden, gefolgt von sichtlich näheren Personsangaben.

Diesem längeren Passus geht aber ein Wörtchen *ʾnꜣ* voran, in welchem man unschwer ein Personalpronomen erkennen wird, und zwar jenes, welches im Bedauye: *anē*, im Saho: *anû*, im Galla: *ani* usw. heißt, nämlich das Personalpronomen der ersten Person.

Mit dieser Feststellung ist der Tenor unserer, wie man nunmehr ersieht, persönlichen Anrufung gegeben wie folgt:

„O Amon von Theben ... gewähre mir *ḏnḫ*! Ich bin der edle *Škːnlì* ... usw.

2. Ein Alliterationsbeipiel im Meroïtischen.

Die Beischrift eines Teilnehmers an der äthiopischen Delegation in der Äthiopenkammer auf Philä (Mer. inscr., Nr. 102) enthält den Satz:

Wꜣš-ì y-ntkˁ pìpl pḫì-lχ plì ptrꜣtì pːpn pbḫ.

Der erste Teil, der im Vorangegangenen als die äthiopische Version des bekannten ägyptischen Isisbeinamens *ʾs.t ḏì-ʿnḫ* aufgefaßt worden ist (s. o., II *B*, 6 *j*), wird von einer Reihe von sechs Worten und zusammengesetzten Ausdrücken fortgeführt, deren jedes mit *p* anlautet. Man könnte dabei im ersten Augenblick an eine bantuide Erscheinung denken, wenn anders derartiges innerhalb des gesamten Literaturmateriales des Meroïtischen nicht ein Unikum darstellte. Nirgends sonst kommt die Fortführung eines Präfixelementes durch weitere Satzglieder vor. Nachdem aber auch nicht der sechsfache Zufall eines ungewollten Zusammentreffens von Worten mit gleichem Anlaut angenommen werden kann, bleibt nur noch die Annahme bewußter Tendenz übrig, so daß also hier eine gewollte Erscheinung des Anklanges vorliegt, wie sie aus dem Ägyptischen bekannt und speziell sogar mit Vorliebe in gewissen Texten der späten Tempelliteratur angewendet worden ist. (Z. B. Philä, Phot. 319, 323 u. a. m.)

Wenn nun auch hiedurch obiger Satz um nichts verständlicher wird, muß dennoch auf jede Erscheinung in den meroïtisch abgefaßten Texten aufmerksam gemacht werden, welcher eine bestimmte Ausdruckstendenz innewohnt, da alles Derartige geeignet ist, das Bild der Sprache aus der Starre des Todes zu erwecken.

3. Die meroïtische Dedikationsinschrift der Äthiopenkammer auf Philä.

Rechts vom Eingang durch die beiden Hauptpylonen des Tempelkomplexes der Isis auf Philä befindet sich ein Kolonnadengang, dessen Rückwand fünf Eingänge aufweist. Der zweite Eingang (von S. nach N. gezählt) führt in eine Seitenkammer von rechteckigem Grundriß, deren Wände mit bildlichen Darstellungen einer großen äthiopischen Gesandtschaft „geschmückt“ sind, ausgeführt in rein vorstellig wiedergegebenem ägyptischem Stil ohne Kenntnis der technischen Durchführung ägyptischer Anordnungs- und Maßverhältnisse, geschweige denn irgendwelcher kunstgeübter Sicherheit der Ausführung. Die Werkzeichnung mußte den Eindruck erweckt haben, als

ob ein zehnjähriger Junge, welcher des öfteren ägyptische Bilder gesehen hat, versucht hätte, ins Blaue hinein derartiges nachzuempfinden und aus sich heraus zu komponieren. Abgesehen von diesen höchstens kunstpsychologisch interessanten Darstellungen, gewinnt das Ganze eminente Bedeutung für die Sprachwissenschaft, da sämtlichen Personen darauf eine meroïtische Beischrift zugegeben ist und außerdem inmitten der Anordnung aufmarschierender Emissäre Äthiopiens auf der Nordwand eine sechzehnzeilige, völlig unversehrte meroïtische Inschrift angebracht ward. Die Schrift ist durchwegs späte Kursive.

Es steht nun außer allem Zweifel, daß ebenso wie die neben und über den einzelnen Personen angebrachten Beischriften sich auf diese beziehen, der Inhalt der großen Hauptinschrift sich auf Zweck und Ziel der Gesamtdarstellung erstrecken wird.

Wenn wir nun bedenken, daß ausländischen Besuchern für ihre Notizen bloß Außenmauern an Nebengebäuden der Tempelanlagen offenstanden, während hier einer äthiopischen Gesandtschaft gleich eine ganze Kammer, welche auf den Hof der beiden Haupttempel der Isis (großer Tempel und Geburtshaus) mündete, zugewiesen worden war, kann mit Recht daraus geschlossen werden, daß es wohl besonders anerkennenswerte Opfergaben aus Äthiopien gewesen sein müssen, daß die ägyptische Priesterschaft der naiven Präponderanz der Äthiopen so entgegengekommen war. Von solchen Dingen muß also naturgemäß in der großen Inschrift die Rede sein.

Der Text dieser Inschrift (Mer. inscr., Nr. 101) lautet:

tḏḫ ʿ Mlʾqʾrʿbr qʾrʿ-t Lχìḏmnì ptrʾtìslw ʿrmtʿkw
šḏrtʿ-lχ ‖ ḏʾ VI ʿtmì wʿs XII-kʿń ‖ ʿrìtʿwìl
| Wʾš Pìlqʿtʿlḫʿ | Wʾš Tʿbwʿtʿlḫʿ | tḏbtʾ.
Wʾš ʿrʾl trʾt tšḏrtʿ ḏʾ V-kʿń tmì X-kʿń
ʿrʾtrʾ tḫʿ ttwḏtʾ.
ʿšʾrì Pìlqʿtʿlʿbtbʾ yìnìtḫʿbtʾ,
ʿšʾrì Tʿbwʿtʿlì ynìtḫʿlʾ.
pkì Wʾš Pìlqʿtʿlìtìwì, Wʾš Tʿbwʿtʿlìtìwì ʿšy
ʿḫʿ mrḫʿbtʾ ḫbḫń qʾrì-s Mštrq-qʾ yʿtʿbḫʿ.

Die Transkription wurde bereits mit sinngemäßer Satzteilung versehen und bedarf selbe daher näherer Begründung, bevor auf Besprechung der Einzeldetails eingegangen werden kann.

a) In den schon besprochenen Beispielen meroïtischer Sätze fanden wir bisher das Verbum am Schlusse des Satzes und ist hieraus, wenn auch nicht unbedingt, zu schließen, daß diese Konstruktion für das Meroïtische Regel ist. Tatsächlich befindet sich nun am Ende des ganzen Textes eine schon von Griffith versuchsweise mit der (unter II *B*, 6 *m* besprochenen) Verbalform *yì-tʿ-b-ḫ-tʿ* „er gibt ihnen" o. ä. verglichene Form *yʿ-tʿ-b-ḫʿ*, also ein Verbum.

Unweit zuvor stehen zwei Komplexe, *yìnìtḫʿbtʾ* und *ynìtḫʿlʾ*, in denen man sofort das aus den Opfertexten der Totenliteratur bekannte Verbum *tḫʿ* erkennt, von welchem im Totentext, Mer. inscr., 89, Z. 15, eine Form *y-tḫ-tʾ*

(cf. oben II, 7 *d*) mit Singularobjekt erscheint. Zwischen dem Pronominalpräfix *y-* und dem Verbalstamm *tḫ*ʿ steht eine stammerweiternde Vorsilbe *nì-*, eventuell das bekannte hamitische Niphal-Präfix. Es handelt sich also hier um Verba, welche analog zu den bekannten Verbalkonstruktionen den Satzabschluß des ihnen vorangegangenen Wertkomplexes anzeigen.

Noch etwas höher findet sich eine Form *ttwḏtᵓ*, in der wir nach Beiseitelassen der auch sonst schon beobachteten Endung *-tᵓ* unschwer den Stamm *twḏ* erkennen, der ebenfalls in der Liste der Opferverba (II, 7 *b*) aufscheint. Ihm geht ein Präfix *t-* voran.

Dieses *t-twḏ-tᵓ* scheint nun parallel zu dem weiter oben auftretenden *tḏbtᵓ* zu stehen (also wohl *t-ḏb-tᵓ* abzuteilen), demnach also wieder ein Verbum.

Durch diese fünf offenkundigen Verbalformen erscheint der ganze Text also mindestens in fünf Einzelsätze zerlegbar und wenn man die dem Endverbum *yʿ-tʿ-b-ḫʾ* kurz vorhergehende Form *mrḫʿbtᵓ* nunmehr mit einiger Sicherheit ebenfalls als Verbum anspricht, muß man daher mit dem Vorhandensein von sechs Verbalsätzen in dieser Inschrift rechnen, ungeachtet des eventuellen Vorhandenseins von Nominalsätzen, zu denen Beispiele noch fehlen.

b) Die Worttrennung ist im Original nicht konsequent durchgeführt, sondern nur fallweise eingesetzt. Dies gilt für den Doppelpunkt. Dagegen findet sich in diesem Text eine sonst nicht belegte Passusabtrennung, d. h. gewisse Wortgruppen werden durch einen oder zwei Vertikalstriche (vor- und nachgesetzt) hervorgehoben. Es sind dies die Stellen *ḏᵓ VI ʿtmì wʿs XII-kʿń* (durch zwei parallele Vertikalstriche) sowie die Isisnamengruppen: *Wᵓš Pᵓlqʾ-tʿ-l-ḫʿ* und *Wᵓš Tʾbwʾ-tʿ-l-ḫʿ* (durch je einen Vertikalstrich), welche derart aus dem Kontext herausgehoben erscheinen[63]. Dadurch, daß man diese Trennungsstriche für Zahlzeichen gehalten hat, mußte jedem näheren Verständnis ein Riegel vorgeschoben werden.

c) Was an diesem Text zuerst ins Auge fällt, ist die Verteilung der Zahlen. Im ersten Satz findet sich eine Relation VI:XII, im zweiten Satz von V:X vor. Die zweite Zahl ist also in beiden Fällen das Doppelte der vorangegangenen. Zudem stehen diese beiden Zahlen des ersten Satzes in Beziehungen zu zwei Manifestationen der Isis, nämlich zu der „auf Philä" und zu der „auf Bigge". Eine Lösung für dieses Rätsel aber läge darin, wenn es sich um Distribution von Opfergaben an diese beiden Gottheiten handelte; wenn nämlich einer von ihnen 6 x gegeben werden, dann erhalten beide naturgemäß zusammen 12 x. Ebenso müßte dann im zweiten Satz von einem Götterpaar die Rede sein, deren ein Teil 5 x und dementsprechend beide zusammen 10 x erhalten. Diese Erwägung ist für das Verständnis des Textes ausschlaggebend.

---

[63] Die meroïtische Wort- und Abschnittstrennung hat auch ins Altnubische Eingang gefunden. Neben dem Doppelpunkt (:) findet sich hier auch ein schräger Doppelstrich (⁄⁄) sowie ein kommaartiger Einzelstrich (,) angewendet. [Cf. Zyhlarz, Grundzüge d. nub. Grammatik im christl. Frühmittelalter, § 2.] Die Abweichungen in der Form sind durch die Strichlage des Gesamtduktus der Schriften bedingt. Um Ziffernbezeichnungen kann es sich nicht handeln, da sonst die Rechnung nicht stimmt.

d) Weitere Anhaltspunkte liegen in dem Vorkommen von Götternamen in dieser Inschrift. Der erste Satz nennt zwei Isisformen, der folgende Satz dagegen eine Isis: *Wꜣš ʿrꜣl trt*, deren Beisatz mit *ʿrꜣ*, einer Namensform des Horus, beginnt [64]. Um was es sich aber hier handelt, dürfte durch Beachtung der Lokalsituation der Äthiopenkammer klar werden. Diese mündet in den Vorhof zweier Tempel, nämlich des Haupttempels der Isis einerseits und des Geburtshauses anderseits, wo Isis als Mutter des Horus verehrt wurde. Aus dieser Lage wird unschwer zu entnehmen sein, daß der Inhalt der Inschrift zu diesen beiden Tempeln in Beziehung stehen wird.

Im Haupttempel haben wir eine Gottheit, welche in der hochpoetischen Ausdrucksweise der Ägypter u. a. so charakterisiert erscheint:

„Isis, welche Leben verleiht, die Herrin des Abatons, die Herrin der Südlande, die Regentin der Menschheit, die Fürstin Ägyptens, die Beherrscherin des Weltkreises, die Edle, die Gewaltige, die Herrscherin Äthiopiens, die Königin der Götter, welche das Gottesland regiert, die Große, die Mächtige, welche ihresgleichen nicht hat" usw.

Im zweiten Tempel dagegen verehrte man:

„Isis, die Gottesmutter, die Herrin auf Philä ... die königliche Mutter des Horus, des starken Stieres, die Herrin auf Bigge, welche bewacht das *ḥ*ʿ von Philä" usw.

Neben ihr aber ging die Verehrung daselbst an:

„Harpokrates, der Große, der Erstgeborene des Osiris, der Herr des Abatons, der wonnige Knabe, süß an Liebe, der Sohn der Isis, der Herr auf Philä."

Dies sind die ungefähren, rein auszugsweise angegebenen Charakterzüge der Gottheiten, zu deren gemeinsamem Vorhof die Äthiopenkammer gehört. In dem mit *ʿrꜣ* beginnenden Namen *ʿrꜣl trt* sowie gleich darauf (Z. 9) *ʿrꜣ trt* haben wir also wohl Beziehung auf den zu diesem Vorhof gehörenden Horus, d. i. den jungen Horus zu erblicken, zumal da er mit der Isis in Zusammenhang genannt wird.

Weiter unten werden dann für sich die beiden Osiris „auf Philä" und „auf Bigge" und zum Schluß nochmals die beiden Isis „auf Philä" sowie „auf Bigge" erwähnt.

Wir haben also in erster Linie die Isis des Haupttempels sowie die Isis des Geburtshauses mit ihrem Sohne ins Auge zu fassen; daneben erscheint auch Osiris, der ja in jedem Isisheiligtum ständiger „Tempelgefährte" ist [65].

e) Nach diesen Beobachtungen allgemeiner Natur erst kommen wir nunmehr zu den Detailerscheinungen.

1. *t-ḏḥ*ʿ. Dieses Wort, dessen Stamm *ḏḥ*ʿ ist, fungiert in den Filiationsangaben der Totentexte, und zwar im Zusammenhang mit der Mutter, während die väterliche Filiation von *ʿr(i)k*ʿ gebildet wird. Wenn es also heißt: X ... Y

[64] Cf. die theophoren Namen *ʿrꜣ-tnỉḏ*ʿ (Karanòg, 28): *mnỉ-tnỉḏ*ʿ (inscr., 132/9).

[65] Die inferiore Stellung des Osiris gegenüber der Isis, wie sie im meroïtischen Totentext Regel ist, hängt, abgesehen von den mutterrechtlichen Familienbegriffen bei den Äthiopen, wohl schon äußerlich mit der dominierenden Stellung der Isis auf Philä zusammen. Philä war für Äthiopien in mehr als einem Punkt richtunggebende Norm.

t-ʿrḫʿ-l, dann wissen wir, daß X den Y zum Vater hat. Heißt es aber: X . . . Z *t-ḏḥʿ-l*, dann heißt das, daß X die Z zur Mutter hat.

Es handelt sich dabei sichtlich um Zustandsverba, welche das bekannte Relationspräfix *t-* vor sich tragen (II *B*, 5 *h*, *β*).

Im vorliegenden Falle steht jedoch *t-ḏḥʿ* nicht in Beziehung zu einem Frauennamen, sondern zum Namen eines Königs. Es kann also hier nicht von mütterlicher Filiation des Königs die Rede sein, da wir diese Konstruktion bis zum Überfluß aus den Totentexten kennen. Hier jedoch liegt eine ganz andere Konstruktion, nämlich ein Genetivverhältnis. Soll, wie GRIFFITH es annimmt, hier von der Mutter des Königs die Rede sein, so sollte man **M. qrʿl L. tḏḥʿlwi* o. ä. erwarten, d. h. die Inschrift würde in solchem Fall vom König reden, was sie jedoch nicht tut; notwendigerweise m u ß daher anders konstruiert sein. Im Verlaufe des Textes tragen die Verba, soweit sie sich auf die *tḏḥʿ* beziehen, ein Präfix *t-* und kann es sich daher auch um ein Substantiv handeln, welches ein hiezu paralleles Präfix trägt. Wenn *ḏḥʿ* das Verbum der mütterlichen Abstammung ist, dann bleibt wohl kaum eine andere Möglichkeit, als daß hier das einfache Wort für „die Mutter" vorliegt.

Vom Stamme *ḏḥʿ* hätten wir also zwei Formen zu unterscheiden:

1. *t-ḏḥʿ* „die Mutter",
2. *tʿ-ḏḥʿ* „zur Mutter haben, mutterrechtlich verwandt sein".

Vom letzteren Ausdruck hat es noch verschiedenartig nuancierte Derivate gegeben.

2. Mit Recht bemerkt GRIFFITH an dieser Stelle das Fehlen des bekannten Titels Kandake. Dafür kommt aber in dem nachfolgenden Passus eine spezielle Titulatur vor.

3. *ptrtʿslw ʿrmtʿkw šḏrtʿ-lχ*. Dieser Passus geht sicher auf den vorangegangenen Namen der Königinmutter. Erstens wiederholt sich das Wort *šḏrtʿ* im nachfolgenden Satze und trägt hier ein Präfix *t-*, dasselbe, welches die Verba beider Sätze vor sich tragen. Zweitens folgt ihm im ersten Satze das Epitheton *lχ* „groß", und mangels einer sonst bisher begegneten Titulatur der genannten Potentatin liegt die Annahme der Bezugnahme hier nahe.

ptrtʿslw enthält das Epitheton *p-trtʿ* (so abgeteilt Shablûl 14), welches nach Ausweis von Mer. inscr., Nr. 103, auf die I s i s geht. Allem Anschein nach ist dieses ein ägyptisch-äthiopisches Epitheton und enthält vielleicht das ägyptische *(pʿ)-tʿ-rśj* „(das) Südland" in sich. Als „Herrin des Südlandes" wird nämlich Isis ganz offiziell auf Philä bezeichnet[66]. *p-trtʿ (= *p-t.rʿś-lʿ)* hätte dann den Sinn „die Herrin des Südlandes". Da Meroë jedoch ungleich südlicher liegt als Philä, sollte man von Rechts wegen von Meroë aus an eine Herrin des Nordlandes denken. Erstens aber ward die Schutzherrschaft der Isis nicht nur von Ägypten beansprucht, sondern nicht weniger auch von dem Südreich, von Meroë. Zweitens interessierte Meroë von allen Isismanifestationen Ägyptens ausgerechnet nur die Isis von Philä, und die hieß

[66] Vgl. BRUGSCH, Thes., 1028, Z. 1. Doch vergleiche die in der Gegenkritik geäußerten Bedenken.

einmal „Herrin der Länder des Südens“; insofern wäre die Sache zu begründen.

Was die Form des Ausdrucks betrifft, speziell das anlautende *p-*, so könnte solches wohl der ägyptische Artikel des Landesnamen sein. Da aber diesem in der meroïtischen Form bloß noch die emphatische Determination *-l* + *i* nachfolgt, so ergibt das noch kein Epitheton der Göttin, sondern lediglich eine Landbezeichnung. Man wird daher vielmehr in dem meroïtischen *p-* eher die Wiedergabe des ägyptischen *pꜣ-n-* (*πα-*) „der von . . .“ zu sehen haben. Daß diese Form ägyptisch maskulin ist und hier aber auf die Göttin geht, kann angesichts des sattsam bekannten äthiopisch-ägyptischen *pa-maąų* „meine Mutter“ nicht weiter genieren; das ist eben äthiopischer Sprachgebrauch.

Das oben suffigierte *-slw* macht keine Schwierigkeit; *-s* + *l* meint „das Zugehörige“ und *-w* kommt im Meroïtischen andernorts als Richtungsexponent vor [67].

Der ganze erste Ausdruck obiger Wendung dürfte also am besten mit „hinsichtlich des Zugehörigen zur Herrin des Südlandes“ wiedergegeben sein.

Das folgende *ʿrm* kommt Akin. Z. in der Titulatur *ḫrpḫ ʿrmi-l Qʿš-tꜣ* vor. In *ʿrmꜣ* ist also wohl ein das Land Äthiopien bezeichnender Ausdruck zu erkennen [68]. Daher ist dann das anschließende *-tʿ* die bekannte Postposition „in“. Das schließende *-kw* ist uns bereits als ein wahrscheinlich kollektivierendes Element bekannt geworden (II *B*, 8 *b*).

Der zweite Ausdruck redet also von einem Begriffe wie „all das, was in Äthiopien ist“.

šḏrtʿ könnte seinem Anlaut nach ein von einem kausativen Verbum gebildeter Nominalausdruck sein, so daß das vorhergehende *ʿrm-tʿ-kw* als Objekt aufzufassen wäre.

Ein Versuch, den ganzen Beisatz zu übersetzen, ergibt unter den angesetzten Gesichtspunkten folgenden wörtlichen Sinn: „die große *šḏrtʿ* gegenüber all dem, was in Äthiopien ist, hinsichtlich des Zugehörigen zur Herrin des Südlandes“, d. h. also, in verständliches Deutsch gesetzt, soviel wie: „die große *šḏrtʿ* gegenüber all dem, was der Herrin des Südlandes in Äthiopien gehört.“

Dieser Beisatz betont also, daß die genannte Königinmutter als Obsorgerin für die Isistempel Meroës ausreichend bekannt ist und daher auch Philä dabei nicht zu kurz kommen mag.

4. *ḏꜣ VI ʿtmi wʿs XII-kʿń* in diesem Satze steht im folgenden Satze *ḏꜣ V kʿń tmi X kʿń* gegenüber. Ohne jeden Zweifel sind das zwei ziffernmäßig detaillierte Angaben.

Der Sinn derselben wird kaum weit von den ägyptisch verfaßten Dotierungsangaben äthiopischer Gesandter auf Philä abweichen. Dort ist in der Regel von einer Goldsendung die Rede und dieses Gold scheint an Ort und

---

[67] Cf. Mer. inscr., 94, Z. 21/22. *Qʿš-w* „gegen Äthiopien“, *χr-w* „gegen Norden“ etc.

[68] Die Vermutung, daß es mit *ʿrꜣmʿ* „Rom“ identisch wäre, ist für diese junge Inschrift kaum anzusetzen, da die Orthographie dagegen spricht.

Stelle in gewünschte Kultgeräte verarbeitet worden zu sein. So heißt es z. B. im dem Berichte des Pasmûn si-Paese (Brugsch, Thes., V, p. 1017, Z. 11): „... er sandte zwei Pfund Gold, verarbeitet zu einem Goldgefäß ...", p. 1018, Z. 12: „... er sandte ein Pfund Gold, welches wir zu einer Flasche verarbeiteten." Desgleichen ibid., Z. 16: „... (der König) sandte (eine goldene Vase) ... nebst weiteren vier Pfunden, welche er zu goldenen Räucherlöffeln machte für ... Isis."

Die hier angeführten Angaben legen nahe, daß es sich oben um eine analoge Spezifizierungsangabe handeln dürfte. Der einfachere Ausdruck *ḏ³* scheint eine Bezeichnung des äthiopischen Goldgewichts zu sein, während *ʿtm³ wʿs* den Eindruck einer Genetivverbindung erweckt, deren genaue Wiederholung sich in der zweiten Angabe erübrigt.

Da es im Meroïtischen ein Opferverbum *wʿ* gibt (cf. II *B*, 7 *b*), wird man in *ʿtm³ wʿ-s* ein Kultgerät (Schale, Becher usw.) sich vorstellen können, welches im Opferdienst der Göttin Verwendung fand.

Das dreimal vorkommende *-kʿṅ* ist dann kaum etwas anderes als ein Analogon zu dem ägyptischen *ef-'oi* „indem es ausmacht, indem (es) ist" u. ä.

Die Angabe „6 *ḏ³*, bestehend aus 12 Opferschalen" (o. ä.), ist als der wichtigste Passus der ganzen Inschrift durch je zwei Vertikalstriche vorn und hinten in seiner Zeile isoliert hervorgehoben. Im zweiten Falle ist damit der Sinn ohnehin gegeben, und unterblieb daselbst deshalb die Isolierung.

5. *ʿrtʿw l.* Dieser Ausdruck steht zwischen der Nennung der Opfergabe und der nachfolgenden Distribuierung derselben an die zwei bekannten Isismanifestationen. Wir werden darin also irgend etwas wie einen adverbialen Ausdruck erkennen dürfen, der eine Distribuierung an zwei Objekte anzeigt, also etwa „zu gleichem Teil" oder „zu halbpart" o. ä.

6. *-ḫʿ* folgt dem Namen der Gottheiten, welche in dieser Inschrift beschenkt werden, in diesem Satze sowohl als auch im folgenden. Demnach bildet dieses Wörtchen sicher eine objektive Direktive „zu, für" o. ä. [69].

7. *tḏbt³* Verbum mit *t*-Präfix. Dieses Präfix ist klar von dem reflexiven Präfix *t-* zu unterscheiden und geht hier sicher auf die Person der Königinmutter. Die Verba im weiteren Verlauf des Textes, die ein männliches Subjekt vor sich haben [unten unpersönlich (14) und w. u. Mašataraq], tragen dafür ein Präfix *yi-*, resp. *yʿ-*. Dieser Umstand erinnert schon allzu deutlich an semitische und hamitische Verbalpronomina.

Der Stamm von *t-ḏbt³* scheint lediglich **-ḏ-* zu sein. Das *-b-* der genannten Form bezieht sich wie unten in *yi³itḫʿbt³* auf plurales Objekt. Die weitere Endung *-t³* dagegen enthält nach Ausweis des *yi³tḫʿl³* (s. u.) die bekannte Endung *-l³* in sich, wodurch erhellt, daß obigem *-t³* ein *s*-Element inhäriert.

Die Form *tḏbt³* muß also in **t-ḏ + b-s-l³* zerlegt werden, um dem, was die weiteren Verba lehren, zu genügen (vgl. u.). Die Bedeutung des Kurzverbums **ḏ* ist nach Analogie der ägyptischen Äthiopentexte wohl *t-ano* „senden".

---

[69] Es sei hier an die plurale Applikation *-b-ḫʿ* am Verbum erinnert, welche wohl nur mit „für sie" zu übersetzen sein wird.

8. *Wꜣš ʿrꜣl trꜣt* ist eine Wortgruppe, welche eine besondere Manifestation der Isis bezeichnet. Bei Nennung des indirekten Objekts steht vor dem Verbum dieses Satzes *ʿrtrꜣt*. (Assimilation *-l + t = t* in der Schrift!) *ʿrꜣl* ist nach Ausweis der Namen *ʿrꜣtniḏ* (Kar. 28) gegenüber *ʿmnitniḏ* (Mer. insc., 132) ein Gottesname und bezeichnet eine Manifestation des Horus[70].

Da nun in diesem Falle die Isis in Verbindung mit Horus genannt erscheint, wird klar, warum sie hier spezialisiert angeführt ist. Der Hof des Komplexes, zu dem die Äthiopenkammer führt, ist dem Haupttempel (Isis auf Philä) gemeinsam mit dem Geburtshaus. In letzterem manifestiert sich die Isis als Mutter des Horus. Auf sie muß also obige Bezeichnung gehen.

Was *trꜣt* betrifft, so kann man darin am Schluß noch das Determinativ *-l* voraussetzen, wonach also *trꜣs* als Grundmotiv übrigbleibt. Die Bedeutung muß dahinstehen[71].

Der ganze Passus steht (wie oben in 3) als Objekt zu *t-šḏrtʿ*.

9. *t-šḏrtʿ*, vgl. 3 oben.

10. *ḏꜣ V-kʿń* usw., vgl. 4 oben.

11. *ʿrtrꜣt-ḫʿ* „für den Südland-Horus“ [cf. 6 oben u. 8, Anmerkung].

12. *t-twḏ-tꜣ*. *twḏ* ist ein aus den Totentexten bekanntes Opferverbum (II *B*, 7 *b*).

13. *-tbꜣ*. Hier steckt wohl *-*lbꜣ* darin (cf. Mer. inscr., 98, Schlußwort), und derart dächte man sich die plurale Form des bekannten *-lꜣ* gebaut, welches so häufig als Determinativ auftritt.

Der Ausdruck *ʿšrì *Pìlqʿ-tʿ-l-ʿb-s͡-lbꜣ* würde dann besagen: „Die den Osirissen auf Philä zugehörigen (Dinge).“

14. *yìniṯʿbtꜣ* und unten *yniṯḫʿlꜣ*. Ein Stamm *tḫʿ* ist aus den Totentexten als Opferverbum bekannt.

Der präfigierte Bestandteil *-ni-* erinnert sofort an die passiven Formen mit *n*-Präfix im Südhamitischen.

Die Konstruktion (erstenfalls mit pluralem, zweitenfalls mit singularem Objekt) deutet auf unpersönliches Subjekt „man“.

15. *pkì*, Nomen unbekannter Bedeutung. „Festzug“? (s. 20.)

16. *-wì . . . -wì* scheint hier „sowohl . . . als auch“ auszudrücken. Zwei genetivische *tì (= -s + ì)* verbinden sich hier mit „die Isis auf Philä“ und „die Isis auf Bigge“.

---

[70] *ʿrꜣ* ist von *ʿr y-wiḏ-l* „Har-wêr“ zu unterscheiden, welcher bekanntlich ebenfalls auf Philä verehrt wurde. Die Unterscheidung geht klar aus Nr. 7 von Griffith's, The inscriptions from Meroë hervor [Garstang, Meroë, the city of the Ethiopians].

[71] Denkbar wäre, daß **Wꜣš ʿrꜣl trꜣ-s-l* abzuteilen wäre. Der Schlußausdruck könnte verbalnominal sein und etwa „die, welche . . . gebar (o. ä.) bedeuten und *ʿrꜣl* wäre dann Objekt. Erstens haben wir aber die Filiation zur Mutter feststehend als *ḏḫʿ* erkannt. Zweitens haben wir oben in dem Isisepitheton *p-trꜣtì* ein ägyptisch-meroïtisches **trꜣs* „Südland“ angesetzt. Dieses kann auch hier aus der Verlegenheit helfen. Wenn wir nämlich Assimilation eines genetivischen *s*-Suffixes mit dem *s*-Auslaut des *trꜣs* annehmen, dann ergäbe ein **Wꜣš ʿrꜣl-trꜣs͡-s-l* „Isis, die (Mutter) zum Südland-Horus“, d. h. also, daß hier die Isis speziell als Mutter des Horus, Patrons der Südlande, hervorgehoben wäre, was recht gut in unseren Zusammenhang paßte.

17. *ʿšy* kommt Mer. inscr., 94 (Z. 11), vor und scheint dort „schön" zu bedeuten. In diesem Falle wäre es das zu *pkl* (mit beiden Isismanifestationen genetivisch verbunden) gehörige Adjektiv.

18. *ʿḫʿ mrḫʿ-b-tɜ*. Was das Verbum *mrḫʿ* bedeutet, muß derzeit noch dahin, stehen. *ʿḫʿ* ist vielleicht lokal aufzufassen. Bedeutung noch unermittelt (s. 20).

19. *ḫbḫń qɜrìs*, Titel „*ḫbḫń* des Königs"[72]. Der Mann, der diesen Titel trägt, heißt *Mštrq*. Dieser Name dürfte theophor sein und kann mit dem einheimischen Gott *Maša* (cf. Kar. 60) in Verbindung gebracht werden.

20. *yʿtʿbḫʿ* = *yʿ-tʿ-b-ḫʿ* „er gibt für sie", v. *tʿ* wie oben II *B*, 6 *h*.

Auffallend ist hier der Gebrauch des Fienspräfixes *y'-* gegenüber *yì-* in der Form 14. Gerade dieser Umstand kann aber zu dem Sinn des letzten Satzes verhelfen.

Die Handlung des Schlußverbums dauert noch an. Die Opfer an Osiris sind erledigt.

Wenn die Schlußhandlung aber noch nicht erledigt ist, dann wird man sich als Kenner ägyptisch-religiösen Denkens sofort besinnen, daß sich der im letzten Satz geschilderte Vorgang wohl auf das Bild beziehen wird. Tempelbilder leben ewig in ihrer Handlung, Tempelinschriften reden unablässig, ohne Aufhören. Das ist ägyptischer Glaube und ihm huldigte auch der Äthiope.

Das Bild, resp. die Bilderreihe, stellt zwei Festzüge dar, rechts und links von der hier behandelten Inschrift, in welcher die Hauptpersonen, darunter der genante *Mašataraq*, in verschiedener Festtracht dargestellt erscheinen. Die Teilnehmer der einander entgegensehend dargestellten Festaufzüge tragen die bekannten Blumenstraußstäbe ägyptischer Festlichkeiten.

Die Festfeier findet aber in ägyptischen Äthiopeninschriften häufig Erwähnung und so kann auch hier, wo ein solcher Aufzug abgebildet ist, seine Erwähnung erwartet werden. Unter diesem Gesichtspunkt würde nun unter *pkl* die Bezeichnung für „Fest, Festzug" o. ä. verstanden werden können. (Fest der Isis auf Philä sowie der Isis auf Bigge.) Die Wendung *ʿḫʿmrḫʿ-b-tɜ* aber enthielte dann etwa einen Hinweis auf den Vorgang im Bilde oder auf die Darstellung selbst.

Damit wäre aber auch genügend Grund für den Gebrauch eines Fiens am Präfixverbum gegeben, da die auf einem derartigen Bilde festgehaltene Feierlichkeit nach ägyptischem Denken in alle Ewigkeit fortdauern mußte.

Faßt man die im Verlaufe des Vorangegangenen vorgeführten Gesichtspunkte zusammen, so erhält man etwa nachfolgendes Bild des kursorischen Zusammenhanges:

„*Lχìḍmnì*, die Mutter des Königs *Mlɜqɜrʿbr*, die große *šḍrtʿ* gegenüber all dem, was der Herrin des Südlandes in Äthiopien gehört (?), hat 6 *ḍɜ*, bestehend aus 12 Opferschalen (o. ä.), zu halbpart (?) für die Isis auf Philä (und) für die Isis auf Bigge gesendet.

---

[72] Die Äthiopengesandten sind meist Kanzleichefs des Königs von Meroë.

Als die *šḏrtᶜ* gegenüber Isis, der (Mutter) des Südland-Horus, opferte sie 5 *ḏ²* (an der Zahl), bestehend aus 10 Schalen (?) für den Südland-Horus.

Die den Osiris(-heiligtümern) auf Philä gebührenden (Opfer) hat man ihnen dargebracht.

Dem Osiris auf Bigge hat man (das Seinige) dargebracht.

Der schöne Festzug (?) der Isis auf Philä sowohl, als auch der der Isis auf Bigge sind (?) hier dargestellt (?) [und] der Kabinettschef des Königs, der edle *Mašataraq* veranstaltet (ihn) für sie."

Gegenkritik.

Die eben gebotene Übersetzung könnte im ersten Anblick den Eindruck erwecken, als ob damit gezeigt werden solle, man wäre jetzt bereits imstande, einen beliebigen meroïtischen Text ebenso detailliert zu verstehen wie etwa einen in ägyptischem Demotisch.

Dem kann keineswegs zugestimmt werden, weder für die vorliegende Behandlung, noch auch für andere. Rund 50 Prozent des Inhaltes sind glatt geraten, das übrige umständlich konstruiert.

Hiezu einige gewichtige Bedenken:

1. *p-trsti* kann einen Stamm **trs* enthalten und in diesem Falle wäre es mit der Einführung eines ägyptischen Lehnwortes nichts.

2. *trst* im Horusnamen erscheint aus demselben Grunde bedenklich.

3. *yᶜtbḫᶜ* kann der Form nach wohl plurale Applikation enthalten und eine Form von **tᶜ* sein. Wie aber, wenn es *t*-Reflexiv eines Verbums *bḫᶜ* wäre?

Im näheren wäre natürlich noch viel, viel mehr zu bedenken, ja, bei einigem guten Willen ließe sich der ganze vorgeführte Apparat seines Bodens berauben. Nachdem jedoch Skepsis (= geistiges Unvermögen) nicht der Quell positiven Schaffens ist, sondern der Anhieb zur Gewinnung eines Standardtextes für Meroïtisch um jeden Preis getan werden muß, soll das Ganze vorläufig in diesem Zustande zur Disposition gestellt bleiben.

Das lineare Inhaltsgerippe dagegen bietet zur Not einen syntaktischen Stützpunkt für grammatische Beobachtungen und auf diese soll es hier vorwiegend ankommen.

IV. Skizze grammatischer Erscheinungen des Meroïtischen.

Zur leichteren Übersicht über die innerhalb des vorangehend Behandelten zum Vorschein gekommenen grammatischen Momente empfiehlt es sich nunmehr, eine Art Abriß des bislang Gewonnenen herzustellen und soll bei dieser Gelegenheit gleich betont werden, daß sich solche Momente aus weiter zu behandelnden Texten unschwer erweitern und vertiefen ließen.

Gelegentliche Vorwegnahme von Erscheinungen, die aus hier nicht behandelten Texten stammen, wird unter Angabe anmerkungsweise vorgebracht.

A. Nomen.

1. Stammtypen.

a) Bekanntere Nomina ohne sichtbare Stammerweiterung:

(y)ᶜtᵊ „Wasser" [ετω][73]	*qᵊrᶜ* „König"
mk „Gott"	*kḏi* „Frau, Regentin"
ḫlbi „Monat"	*ḏimᶜ* „Jahr"

[73] Möglicherweise urverwandt mit altägyptisch *itrw* „Fluß" (daselbst zu *yo'or* entwickelt).

b) Suffixnomina:

qɜrᶜ-ń Titel eines königlichen Würdenträgers

pᶜlmɜš-ń Titel aus dem ägyptischen Lehnwort *pᶜlmɜš* „General" [Mer. inscr., Z. 16]. (Sehr häufige Bildung.)

2. Determinierung.

Die Determinierung eines Nomens erfolgt durch Anfügung eines Suffixes *-l*:

ḏɜmᶜ „Jahr"	*ḏɜmᶜ-l* „das Jahr"
pᶜstɜ „ψεντης"	*pᶜstɜ-l* „ὁ ψεντης"
ᶜtɜ „Wasser"	*ᶜtɜ-l* „der Nil"

3. Zahl.

Die Bildung des Plurals geschieht mittels Antritt eines Suffixes *-b (-ᶜb)*:

a) Am indeterminierten Nomen:

ᶜḏ-b „Länder" *qɜr-b* „Könige"

b) Am determinierten Nomen:

ᶜnt-l-ᶜb „die Priester" *ᶜpɜtᶜ-l-ᶜb* „die Gesandten"

4. Geschlecht.

Das Meroïtische unterschied sichtlich zwei Geschlechter, Maskulinum und Femininum.

Die Maskulinen sind äußerlich durch keinerlei sichtbares Affix gekennzeichnet.

Die Femininen dagegen sind durch eine vokalische Endung unterschieden, vor welcher vokalischer Stammauslaut durch Zwischentritt eines *-y-* erweitert erscheint, z. B.:

mᶜtᶜ ein politischer Titel : fem. *mᶜtᶜ-yᶜ* (ein Frauenname).

Diese (grammatische) Femininbildung läßt sich hier und dort in Namen feststellen und scheint einer älteren, nicht mehr lebendigen Vorstufe des Meroïtischen anzugehören, da die Unterscheidung außerhalb der Namen nicht nachzuweisen ist. Das natürliche Geschlecht wird dagegen sichtlich durch Beifügung des Wortes *kḏɜ* „Frau" ausgedrückt, z. B.:

mk̂-kḏɜ „Göttin".

B. Adjektiv.

1. Deskriptive Appositionen folgen dem zugehörigen Nomen nach, z. B.:

qɜrᶜ-lχ „Großkönig" *ᶜtɜ mχᶜ* „reichliches Wasser"

Im Plural wird der mit Apposition versehene Ausdruck geschlossen mit dem Pluralsuffix versehen:

ᶜnt lχ-l-ᶜb „die Hohenpriester".

2. Ein Beispiel für denominative Adjektivbildung liegt anscheinend vor in:

śɜr qɜrɜ-ḏᶜ-lɜ „das königliche Buch".

3. Verbale Adjektivierung dagegen dürfte sich zeigen in:

ʿr y-wi̯ḍ-l „der ältere Horus“ (= ägypt. *Ḥr-wr*)[74].

Anmerkung. Die verbale Konstruktion ist verbürgt durch Mer. inscr., Nr. 117, wo dem äthiopischen Graffito der Tenor der ägyptischen Parallele entspricht:

Meroïtisch: *štq Smʿtẖ šḫẖ yʿ-mtʿ ʿnt Pʿlqʿ-tʿ-lẖ-tẖ* „Fuß(abdruck) des *Smēt-χēm*, Oberpriester der auf Philä“.

Ägyptisch: **ne-ratw n Smet-ḥēm . . . pʿ-ḥont tpé n Ise* [Brugsch, Thes. V, s. 1005] „die Füße des *Smet-ḥēm* . . . Oberpriester der Isis“.

C. Pronomen.

1. Personalpronomen:

a) Absolut.

Von der Reihe absoluter Pronomina ist bisher nur das Pronomen der ersten Person des Singulars: *ʿnẖ* „ich“ (III 1) nachweisbar.

b) Abhängig.

Als Objektsuffix am Verbum:

3. Pers. Sing. *-š* 3. Pers. Plur. *-b*

Anmerkung. Suffixpronomen der 1. Person Sing. dürfte zu Dakke (Mer. inscr., 91 *c*) erhalten sein, nämlich *-nẖ* am Verbum des Anrufungssatzes.

Possessiver Gebrauch des obigen Pron. 3. Pers. Sing. *-š* liegt vor in Mer. inscr., Nr. 94, Z.

2. Demonstrativpronomen.

Ein artikelartiges Demonstrativ liegt in dem femininen Präfix *t-* vor, wie:

t-ḏḫʿ „die Mutter“
t-šḏrtʿ „die Wohltäterin, Patronin“ o. ä.
t-qẖrẖyʿ „die Königin“(?), ein Frauenname.

Anmerkung. Ein analoges Präfix *p-* mit Hinweis auf Maskuline scheint zu existieren, da ein *p-yk* „dies“ einem *yʿ-yk* „jeglich“ gegenübersteht (Mer. inscr., 94). Hiezu kommt die Schreibung: *pʿ-stẖ-l* = ὁ ψεντης [Kar. 129, Z. 5/6] sowie das Epitheton *p-wi̯ḍʿ* [Meroë, Nr. 9], in welchem das bekannte Epitheton *wi̯ḍʿ* [u. a. Kar. 10 und 67] enthalten ist. Der König ist dortselbst als *p-wi̯ḍʿ* bezeichnet.

D. Verbum.

1. Stämme.

a) Einfacher Stamm.

Im Schriftbilde erscheinen ein-, zwei- und dreilautige Verbalstämme:

l „geben“	*trʿ*	Verba des Opferns, Schenkens, Zuteilens, etc.
ḏ „senden“	*plʿ*	
tʿ „geben, veranlassen“ (o. ä.)	*twḏ*	
bʿr „da sein“	*tẖʿ*	
ʿẖr „bleiben“ (o. ä.)		

[74] Cf. Garstang, Meroë, etc. Inscriptions, Nr. 7. Meroïtisches Verbum!

b) Kausativstamm.

Kennzeichen desselben ist ein Präfix *š-*, resp. *šì-*, z. B.:

šì-ḫr
*šì-pl*ᶜ
šì-hᵊl
sì-ḏńḫ
} Tätigkeiten eines gnädigen Gottes

c) Reflexivstamm.

Dem einfachen Stamme geht ein Präfix *t-* voran:

*t-mḏ*ᶜ „im *mḏ*ᶜ-Verhältnis stehen"
*t-*ᶜ*rìk*ᶜ „vaterrechtlich verwandt sein"
*t-*ᶜ*ḏḫ*ᶜ „mutterrechtlich verwandt sein"

d) Passivstamm:

Kennzeichen ein Präfix *nì-*:

*nì-tḫ*ᶜ „geopfert werden"

2. Formenbildung.

a) Starre Formen.

Häufig erscheinen Verbalstämme ohne äußerlich sichtbare Temporalkriterien mit wechselnden, scheinbar beliebig beifügbaren Suffixelementen kopulativer Natur zu einem Komplex verwachsen. Solche Zusatzelemente sind nach bisheriger Beobachtung:

-s	*-k*ᶜ*-s*
-lᵊ	*-k*ᶜ*-lᵊ*
-tᵊ (= *-s* + *lᵊ*)	*-tᵊ-wì*
*-t*ᶜ	*-k*ᶜ*-t*ᶜ
-wì	*-k*ᶜ*-wì*
*-k*ᶜ	*-k*ᶜ*-t*ᶜ*-s*

Anmerkung. Bei intensiverem Einfühlen in den Gebrauch dieser Elemente hat man den Eindruck, daß dieselben eine objektiv-lokale Direktive zuständlicher Formen vorstellen dürften.

Bei pluralem Subjekt wird an einem starren Verbalausdruck die determinierte Pluralendung *-l'b* sichtbar und erscheint dieselbe dann durch ein Komplement *-k-wì* ergänzt.

b) Bewegliche Formen.

Neben den oben besprochenen starren Formen besitzt das Meroïtische auch solche mit wechselndem Personalpräfix.

Auch diese Formen erhalten nicht selten ein schließendes Suffix *-lᵊ*, resp. *-tᵊ*, kommen aber auch ohne solches vor.

Präfixformen fanden sich bisher nur für den Singular und dieser zeigt folgende Personalia:

3. m. *y-* 3. f. *t-* 2. — 1. ᶜ-

Die Vokalisation des Personalpräfixes wechselt in der Schrift, und zwar zeigt die (weitaus am häufigsten auftretende) 3. mask. bald ᶜ und bald *i* als Vokalkomponente. Der ersteren Vokalandeutung scheint eine Fortdauer

der Handlung, der letzteren dagegen Erledigung der Handlung zu entsprechen. In diesem Sinne ist oben von Fiens und Faktum gesprochen worden. Beispiele:

Fiens	Faktum
3. m. *yᶜ-l* „er gibt“	3. m. *yi-šᵓ* „er hat getan“
(In den übrigen Personen derzeit noch unbelegbar.)	3. f. *ti-šᵓ* „sie hat getan“
	2. —
	1. *ᶜ-šᵓ* „ich habe getan“

E. Umstandswörter.

Das Meroïtische ist reich an Umstandswörtern, welche enklitisch hinter das Nomen treten.

Bisher wurden als solche erkennbar:

-i (deïktisch)	*-k* (umfassend) „von, aus“
-w (richtunggebend) „gegen“	*-tᶜ* „in, auf“
-s „zu, hinzu“	*-ḫᶜ* „für“ [75]

n-l-w „vor, bei“ (Plur. *n-b-t-w*)

Anmerkung. Postpositionell dürfte auch *-pl* und *pl-w* anzusehen sein. Als Beispiel für Präpositionen hat Griffith *ḏik* „bis“ festgestellt.

F. Syntaktisches.

1. Genetivverhältnis.

Im Ausdruck des Genetivs erhält das nachgestellte Rektum im Sinne der Zugehörigkeit die Postposition *-s* (voller: *-s*). Beispiele:

ᶜnt Mš-s „Priester des (Gottes) *Maša*“ [Kar. 56, Z. 1—2]
kšbń Wᵓš-s „Dienst der Isis“
pᶜlmᵓš ᶜtᵓ-l-i-s „Strategos des Nils“ (= Chéf der Flotte).

Der ganze Genetivausdruck wird wie ein einfaches Nomen durch *-l* (*-lᵓ* und *-lᵓ-wi*) determiniert:

pᶜrìtᶜ Wᵓš-t (= . . . *s⏉l*) „der *pᵓ-rd* der Isis“
t-ḏḫᶜ qᵓr-i-t „die Mutter des Königs“
ᶜpᵓtᶜ qᵓr-i-tᵓ-wi „der Gesandte des Königs (seiend)“ [Shab. 4, Z. 5—6].

2. Objekt.

Objekte gehen dem Verbum regulär voran. Das Objektsverhältnis kann außer der Position ungekennzeichnet bleiben, z. B.:

Wᵓš ᶜšᵓrᶜ-yi . . . X. Y.-qᵓ ᶜtᵓ mlᵓ yᶜ-l „Isis (und) Osiris möge dem edlen X. Y. . . . süßes(?) Wasser spenden“ [Meroë, pl, 70, Nr. 25].

Die Objektsrichtung wird öfter durch ein dem Verbum nachgestelltes rückweisendes *-s* angedeutet, z. B.:

mk-lχ X. Y. . . . nsḏᵓkᶜ-l ḏᵓlᶜ-k-w hᵓl-kᶜ-tᶜ-s „Der große Gott lasse dem X. Y. . . . alles was *nsḏᵓkᶜl ḏᵓlᶜ* dauernd vorhanden sein“ [Mer. inscr., 129, Schlußformel].

---

[75] Durch Antritt dieses Elementes an eine Verbalform erhält dieselbe applikative Richtung, z. B. *yᶜ-l-ḫ-tᶜ* „er gibt ihm“.

Indirektes Objekt kann durch die Postposition *-ḫ*ᶜ „für" gekennzeichnet sein, z. B.:

... *Wꜣš Pìlq*ᶜ*-t*ᶜ*-l-ḫ*ᶜ ... *t-ḍ-b-t*ꜣ „für die Isis auf Philä ... hat sie (dieselben) gesandt".

Ungemein häufig aber unterbleibt diese Indirektive am Nomen und wird statt deren am Schluß der Verbalform aufgenommen (Applikation), z. B.:

ᶜ*pᶜḍᶜmk Tńyìḍmnì pwrìtᶜ yᶜ-l-ḫ-tᶜ*

„ᶜ*pᶜḍᶜmk* gibt dem *Tńyìḍmnì* das *pwrìtᶜ*."

ᶜ*tꜣ mχᶜ p-šꜣ-χᶜ-b-ḫᶜ-kᶜ-tᶜ*

„er lasse dauernd reichliches Wasser für sie libieren" [Kar. 29, Z. 10—11].

Ergebnis.

Der eben gezeigte lineare Abriß grammatischer Momente innerhalb des meroïtischen Sprachbildes wird zur Genüge dargetan haben, daß sich der hamitische Sprachcharakter des Meroïtischen mehr als deutlich präsentiert. Sämtliche der bisher zur Beobachtung gelangten Züge finden ihre Parallele für den Kenner der südlichen Hamitensprachen innerhalb des Sprachgebietes: Bedauye und die sogenannten Kuschitensprachen, wie bereits Meinhof herausgefühlt hat.

Der strenge Formalismus sowie die enge Komposition sprachlicher Ausdrücke zu enge vereinigten Komplexen erwecken den Eindruck, daß das Meroïtische ein Produkt sehr langer Sprachentwicklung gewesen sein muß, also daß wir es mit einem Idiom hoher Altertümlichkeit zu tun haben. Der Umstand, daß wir Denkmäler dieser Sprache erst aus so relativ junger Zeit besitzen, ist in der späten Verwendung einer einheimischen Schrift gegründet und daß diese überhaupt zur Entstehung kommen konnte, hat wieder seine Ursache in besonderen politischen Verhältnissen, welche das offizielle Landesidiom zur allein dominanten Reichssprache gemacht hatten. Da man aber das Land dieser Reichssprache als *Qᶜš* (= ägypt. *Kꜣš*) bezeichnet findet, werden wir in dem sogenannten „Meroïtisch" jedenfalls die alte Sprache von *Kꜣš* erblicken können, wenngleich ihre meroïtischen Tradenten möglicherweise rassisch und kulturell eine historisch jüngere Schicht darstellen dürften. Diese Momente bedürfen erst weiterer Klärung. Das Entwicklungsalter der Sprache an sich geht zweifellos weit ins Altertum zurück und wir dürften uns nicht allzusehr verwundern, wenn das heute mit Recht als Kuschitisch zu bezeichnende, gegenwärtig bereits völlig abgestorbene Idiom des alten Meroë ein Zeitgenosse der ägyptischen Sprachentwicklung gewesen sein sollte.

Die Familie bei den Azteken in Altmexiko.

Von P. Georg Höltker, S. V. D.

Inhalt.

Einleitung.
I. Vor der Heirat.
1. Werbung.
2. Wahlfreiheit.
3. Voreheliche Keuschheit.
4. Ehehindernisse.
5. Hochzeitszeremonien.
II. Bestand der Familie.
1. Stellung der Frau.
2. Arbeitsteilung.
3. Schwangerschaft.
4. Geburt.
5. Taufe.
6. Namengebung.
7. Säuglingspflege.
8. Beschneidung (?).
9. Kinderopfer.
10. Alters- und Verwandtschaftsnamen.
11. Verhältnis der Ehegatten zu einander.
12. Polygamie.
13. Ehebruch und Ehescheidung.
14. Konkubinat und Prostitution.
15. Verhältnis der Eltern zu den Kindern.
16. Erziehung der Kinder.
17. Verhältnis der Kinder zu den Eltern.
18. Stellung des Erstgebornen und Erbfolge.
19. Familie und Religion.
20. Volkspsychologie.
III. Kulturhistorische Analyse.

Einleitung.

Als die aus ihrer historisch-mythischen Urheimat Aztlan auswandernden und darum so benannten Azteken während ihres sagenhaften Aufenthaltes in den nördlichen Steppen auf Geheiß ihres Nationalgottes Uitzilopochtli sich nicht mehr Azteken, sondern *mexicâ*, d. h. Mexikaner nannten [1], und als sie im Salzsee von Mexiko ihre Hauptstadt Mexiko oder mit ursprünglichem Namen Tenochtitlan gegründet hatten, hießen sie *mexicâ tenochcâ*, d. h. Mexikaner von Tenochtitlan. Ihrer Sprache nach sind die Azteken zwar die politisch bedeutendsten, aber nicht schlechthin einzigen Vertreter der Stämme mit *tl*-Sprache. Sie nannten sich darum auch *nauatlacâ*, d. h. Leute mit *nauatl*. *nauatl* bedeutet wörtlich „Sprache" und bezeichnet inhaltlich im Sinne der Altmexikaner etwa „die wohlklingende Sprache" oder „die klassische mexikanische Sprache", im Gegensatz zu den Leuten, die *nauat* (*t*-Sprache) [2] sprachen, die zwar auch noch als sprach- und stammverwandte Mexikaner angesehen wurden und deren Sprache als mexikanischer Dialekt den Azteken verständlich, aber ungeschliffen war. Aus sprachtechnischen Gründen kann man im Aztekischen nicht *nauat* sagen, da es kein Schluß-*t*, sondern nur ein Schluß-*tl* gibt. Darum werden bei Sahagun z. B. die *nauat*-sprechenden Mexikaner *nauâ*

[1] Codex Aubin 1576: *„in axcan aocmo amotoca yn am-azteca, ye am-mexicâ,* jetzt heißt ihr nicht mehr Azteken, sondern Mexikaner." Vgl. auch Juan de Torquemada, Monarquia Indiana (1615), lib. II, cap. I, p. 37. — Walter Lehmann, Zentral-Amerika, I, 981.

[2] In den *tl*-Dialekten sagt man: *teotl,* Gott; *tlacatl,* Mensch; *nauatl,* Sprache usw.; in den *t*-Dialekten: *teot, tlacat, nauat.*

genannt [3]. So kommt es, daß in manchen neueren Publikationen die Ausdrücke Azteken, Nahuatl, Nahuas öfters synonym gebraucht werden. Wenn das bei Azteken und Nahuatl unter besonderen Voraussetzungen berechtigt ist, so doch nicht bei „Nahuas", da diese moderne Pluralform *(naua-s;* aztekischer Plural wäre *nauâ!)* die Stämme mit *t*-Dialekten *(nauat)* bedeutet.

I. Vor der Heirat.

1. Werbung [4].

Die Werbung um die Hand der Braut war eine Angelegenheit der Eltern des jungen Mannes. Sobald der Jüngling in das heiratsfähige Alter kam, suchte ihm sein Vater eine passende Braut. Nachdem die Wahl — natürlich erst heimlicherweise — getroffen war, wurden die Kalenderkundigen, d. h. die Wahrsager befragt. Diese sollten aus den Geburtstagen von Bräutigam und Braut Glück oder Unglück für die beabsichtigte Ehe verkünden [5]. Konnten diese kalenderkundigen Priester aus den Tageszeichen der Geburtsdaten nur Unglück voraussagen, so ging der Vater von dem erwählten Mädchen ab und suchte eine andere Braut für seinen Sohn. Wenn aber die Voraussage günstig war, konnte die eigentliche Werbung beginnen.

Der Vater wählte aus seiner Verwandtschaft die ältesten und würdigsten

---

[3] Vgl. bei Sahagun (Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun. Aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler, herausgegeben von Cäcilie Seler-Sachs. Stuttgart 1927; im folgenden zitiert: Sahagun-Seler). — Sahagun-Seler, p. 406—407.

I naua yehoantin	Nahua sind diejenigen,
yn nauatlatolli yc tlatoa	welche die Naua-Sprache sprechen
yn achi mexicatlatoa	die auf gewisse Art Mexikanisch sprechen,
ym maca nel iuh tlanqui	die es nicht ganz so vollendet,
ym maca nel iuh quizqui	die es nicht so vollkommen (sprechen),
ym aço quenin contlatlalia	sondern nur ungefähr zum Ausdruck bringen.

[4] Hauptsächliche Literatur zu diesem Punkt: Franz Xaver Clavigero, Geschichte von Mexiko, aus spanischen und mexikanischen Geschichtsschreibern, Handschriften, Gemälden der Indianer zusammengetragen und durch Charten und Kupferstiche erläutert, nebst einigen kritischen Abhandlungen über die Beschaffenheit des Landes, der Tiere und Einwohner von Mexiko. Aus dem Italienischen des Abts D. Franz Xaver Clavigero durch Ritter Carl Cullen ins Englische, und aus diesem ins Deutsche übersetzt. Leipzig 1789. (Im folgenden zitiert: Clavigero, Deutsche Ausgabe.) VI. Buch, 38. Abschnitt, S. 438—442.

[5] Die Wahrsager bedienten sich dazu bestimmter „Schicksalsbücher" (azt. *tonalamatl,* Buch der guten und bösen Tage), wie Seler ein Exemplar aus der Aubin'schen Sammlung mit Kommentar publiziert hat. „Neben die Ziffern und Zeichen, die die Gesamtheit der überhaupt möglichen Tagesnamen angeben, sind — und das ist das Wesen dieser Art von Büchern — in bestimmter Ordnung gewisse Gottheiten oder Reihen von Gottheiten mit ihren Symbolen gesetzt, die, für diese Tage einflußreich gedacht, zugleich die Bedeutung dieser Tage und das Geschick oder die Chancen der Individuen, die an diesem Tage geboren wurden, und der Handlungen, die in diesen Tagen vorgenommen wurden, dem Kundigen veranschaulichen." (Dr. Eduard Seler, Das Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der Bibliothèque Nationale in Paris. Manuscrits Mexicains. Nr. 18—19. Mit Einleitung und Erläuterungen. Berlin MDCCCC.) S. 5.

Frauen aus, *Ciuatlanque*[6] oder „Freiwerberinnen" genannt, und sandte diese mit der Werbung zu den Eltern der Braut. Diese Frauen gingen um Mitternacht hin, brachten den Eltern des Mädchens ein Geschenk und warben in schicklicher Form um die Hand der Tochter. Immer — so war es Sitte — wurde diese erste Werbung mit allen möglichen Scheingründen abgeschlagen, so angenehm der Antrag den Eltern des Mädchens auch sein mochte. Die Frauen gingen, kamen aber nach ein paar Tagen mit der gleichen Anfrage zurück. Die Brautwerberinnen priesen und lobten nun den jungen Mann sehr, erzählten, was er für seine Frau alles tun würde, und fragten auch so nebenbei, was wohl das Mädchen in die Ehe mitbrächte. Die Eltern der Umworbenen lehnten wieder ab, aber nicht mehr so scharf und entschieden, und sagten, sie möchten sich erst mit ihren Freunden und Verwandten über die Angelegenheit beraten. Mit diesem Bescheid gingen die Frauen heim. Sie kamen nicht mehr wieder. Nach ein paar Tagen schickte dann der Vater des Mädchens Frauen aus seiner Verwandtschaft in das Haus der Eltern des Jünglings mit der entscheidenden, positiven oder negativen Antwort. Nun waren die Beziehungen geknüpft und beide Elternpaare konnten die näheren Vorbereitungen zur Ehe treffen.

2. Wahlfreiheit.

Es fragt sich nun, welche Freiheit hatten die jungen Leute selbst bei dieser Art Werbung. In den meisten Fällen bestimmten die Eltern Braut und Bräutigam für einander, doch wird das wohl meist nicht ohne Rücksprache mit den jungen Leuten geschehen sein. So sagten z. B. die Eltern des Mädchens bei der zweiten Werbung unter anderem auch: sie möchten zuerst die Neigung ihrer Tochter erkunden[7]. Nun kann dies ebensowohl ein leerer Scheingrund gewesen sein wie die anderen Ausflüchte, aber es ist immerhin bemerkenswert, daß diese Ausrede überhaupt als Scheingrund in Frage kam. Wenn aber Kohler[8] einfach sagt, daß zur Eheschließung die Zustimmung

---

[6] *Ciuatlanque* besteht aus folgenden Elementen: *ciua-tl,* Frau; *-tlan,* Lokativ-Suffix; *-que,* Plural-Suffix, *ciuatlan,* war ein *terminus technicus* und bedeutet „wo die Frauen sind" oder „das Land der Frauen", das ist „der Westen". *Ciuatlanque* würde also wörtlich bedeuten: „die aus dem Weiberlande" oder „die Westlichen". Eigentlich hießen so die im Kindbett gestorbenen Frauen. Daß man die Brautwerberinnen in gleicher Weise benannte, sollte wohl auf den zukünftigen Beruf der Braut als Mutter hindeuten. Außer im Namen liegt noch eine Parallele zwischen den Bewohnern des Weiberlandes und den Brautwerberinnen in dem Umstand, daß die „Freiwerberinnen" um Mitternacht hingingen, das ist in jener Zeit und Stunde, wo die im Kindbett gestorbenen Frauen zur Erde kamen und als Dunkelheitsdämonen auf den Wegkreuzen hausten. Zudem war Mitternacht eine heilige Stunde, „die Zeit, in der man sich kasteite". *Ciuatlanqui* war auch der Name der rechtmäßigen Hauptfrau des Mannes. — Es sei noch besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Brautwerberinnen nicht, wie bei anderen Völkern in Asien z. B., Mitglieder eines ständig bestehenden Institutes waren, sondern jeweils vom Vater des Jünglings aus seiner Verwandtschaft eigens für diesen Zweck ausgesucht wurden.

[7] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., 438.

[8] Josef Kohler, Das Recht der Azteken. (Separatum aus Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.) Stuttgart 1892. (Aus: Kulturrechte des Alten Amerika, von J. Kohler, I. Teil.) S. 57.

des Mädchens selbst erforderlich war, so dürfte das in dieser apodiktischen Formulierung jedenfalls stark anzuzweifeln sein. Immerhin haben wir Anhaltspunkte, daß auch das Mädchen in Heiratsangelegenheiten ein gewisses Mitbestimmungsrecht hatte. So übersetzt z. B. Frau Seler-Sachs aus den Sahagun-Texten eine Ansprache eines aztekischen Vaters an seine Tochter: „Du sollst es nicht machen, wie man mit grünen Maiskolben tut, von denen man die besten und saftigsten aussucht; du sollst keinen Mann wünschen, weil er eine schöne Gestalt hat, sollst ihn nicht mit Leidenschaft lieben. Wenn er schön ist, der dich begehrt, so nimm ihn an, und wenn er häßlich ist, so weise ihn nicht zurück. Nimm den, den Gott dir schickt [9].“ Für sich gesehen, könnte dieses Zitat sogar die volle freie Entschließung des Mädchens dokumentieren, denn wo der Vater etwas kategorisch bestimmt, gäbe es ja für die Tochter kein Wählen und Aussuchen mehr. Es kann aber sehr gut sein, daß diese Ermahnung des Vaters vor allem den Zweck hatte, im Interesse einer harmonischen Ehe nicht nur die äußere Bereitwilligkeit — das war in Altmexiko selbstverständlich — sondern auch die innere seiner Tochter zu der bereits von ihm selbst getroffenen Wahl zu erlangen. Wir wollen die einzelnen Worte nicht pressen. Jedenfalls scheint es, daß die gegenseitige Zuneigung bei der Eheschließung in Altmexiko nicht so ganz nebensächlich war oder gar ausgeschaltet wurde, im Gegenteil, daß man sie als berechtigte, vielleicht wünschenswerte Nebenerscheinung ansah und begrüßte. Denn bei der Werbung sagten die Eltern des Mädchens auch: „Unsere Tochter kann zwar nichts, hat nichts gelernt, aber der junge Mann hat scheinbar unsere Tochter sehr lieb [10].“ Ich glaube, wir kommen der Wahrheit am nächsten, wenn wir vorerst nur das Äußere und das Zeremoniell als ausschließliche Obliegenheit der Eltern ansehen, dabei aber den ersten Antrieb und die weitere Beseelung der Werbung in vielen, vielleicht den meisten Fällen wenigstens aus einseitiger, vielfach wohl auch aus beiderseitiger Zuneigung erwachsen lassen.

In diesem Sinne werden wir auch am richtigsten die erforderliche Erlaubnis der Eltern deuten. „Erlaubnis“ setzt ja schon dem Worte nach auf der anderen Seite eine gewisse Freiheit des Handelns voraus. Die jungen Leute waren in Mexiko zur Eheschließung durchaus an die Erlaubnis der Eltern gebunden [11], diese Bedingung war aber zur Gültigkeit der Ehe nicht eine *conditio sine qua non*. Wer ohne Erlaubnis der Eltern seine Wahl traf, galt als undankbares Kind, wurde verächtlich angesehen und hatte von seiten der Götter nur Unglück in der Ehe zu erwarten. In einer langen Ermahnung eines aztekischen Vaters an seinen Sohn lesen wir auch folgenden Satz: „Ist die Zeit da, zu heiraten, so tue es nicht ohne deiner Eltern Einwilligung, sonst wird es ein schlechtes Ende nehmen [12].“ Nur die Ungnade der Götter

[9] Cäcilie Seler-Sachs, Frauenleben im Reiche der Azteken. Ein Blatt aus der Kulturgeschichte Altamerikas. Berlin 1919, S. 49.

[10] Vgl. Seler-Sachs, Frauenleben, a. a. O., 56.

[11] Clavigero (deutsche Ausgabe), VI. Buch, 38. Abschnitt. — Hubert Howe Bancroft, The Native Races of the Pacific States of North America. Vol. II. Civilized Nations. San Francisco 1883, p. 251.

[12] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., 456.

war die Strafe für diesen Ungehorsam. Darum bemühte man sich sogar, nach vollendeter Tatsache — was demnach also auch vorgekommen ist — nachträglich die Erlaubnis der Eltern zu erwirken [13].

Die Freiheit des Mädchens war aber nicht in allem die gleiche wie beim Mann. So gaben nicht selten die Eltern ihre Töchter als Konkubinen in den Harem der Fürsten und des Königs [14]. Wenn das als große Ehre für die Eltern angesehen wurde, wird man nicht voraussetzen dürfen, daß auch die Mädchen immer damit einverstanden waren. Nicht selten kam es auch vor, daß die Fürsten den Eltern einfach durch Raub oder Gewalt die Töchter wegnahmen, um ihren Harem zu bevölkern. „Daß die hohen Herren vielfach auf diese Weise verfuhren und das Volk sich das gefallen ließ, wird uns auch anderseits bestätigt, so insbesondere von den Verhältnissen von Michoacan, die auch sonst für die Azteken vorbildlich, besser gesagt, verführend waren [15].“ Diese Konkubinen wurden verschieden benannt: wenn sie mit Erlaubnis der Eltern im Harem waren, hießen sie *cihuanemactli* (*ciua-tl,* Frau; *nemactli,* Geschenk); wenn sie gegen den Willen der Eltern dort waren, nannte man sie *tlacihuaantin* [16]. Der letzte Aztekenherrscher Montezuma II. verheiratete seine Schwestern nach Gutdünken an die Fürsten des Landes [17]. Wenn zwei Männer im Zweikampf um ein Mädchen stritten, mußte das Mädchen den Sieger heiraten [18].

Noch einige andere Beschränkungen oder Behinderungen der Freiheit müssen wir erwähnen. Ein Mitglied des Junggesellenhauses benötigte zur Heirat die Erlaubnis der Vorsteher des Junggesellenhauses [19]. Vielleicht war diese Vorschrift nur ein Disziplinargesetz zur Aufrechthaltung der Ordnung. Wenn aber die Jünglinge im Erziehungshause das Heiratsalter erreichten und noch wenig Lust zur Ehe verspürten, wurden sie vom Vorsteher einfach zur Ehe kommandiert. Willigten sie nicht ein, mußten sie zeitlebens ehelos bleiben. Gereute sie die Ehelosigkeit später, so daß sie doch heirateten, galten sie als ehrlos. Anständige Mädchen wurden dann niemals ihre Frauen [20].

Interessant ist noch zu diesem Punkte eine Entschließung des ersten Provinzialkonzils von Mexiko vom Jahre 1555, weil uns diese Bestimmung Rückschlüsse auf die Anschauungen und Gewohnheiten der Indianer wenigstens in den ersten Jahrzehnten nach der Eroberung tun läßt. Das genannte Provinzialkonzil bestimmte: „Da es beim gewöhnlichen Volk der Indianer Brauch ist, nicht ohne Erlaubnis *(licencia)* ihrer Fürsten zu heiraten und kein Weib zu nehmen als nur durch die Hand der Fürsten, woraus viele Unzu-

---

[13] Torquemada, a. a. O., lib. XIII, cap. 5.

[14] Bernal Diaz de Castillo, Memoirs (1598). Transl. by F. Ingram Lockhart. London 1844, chap. 91.

[15] Kohler, a. a. O., 56.

[16] Kohler, a. a. O., 55—56. Kohler wurde in seiner Arbeit bei der Übernahme und Übersetzung der aztekischen Namen von Eduard Seler unterstützt.

[17] Bancroft, a. a. O., 183.

[18] Kohler, a. a. O., 87.

[19] Sahagun-Seler, a. a. O., 346.

[20] Bancroft, a. a. O., 251.

kömmlichkeiten entstehen, und die Heirat unter freien Personen nicht so frei ist, wie sie sein sollte, darum bestimmen wir und ordnen wir an: kein Fürst der Indianer, wessen Standes und Ranges *(estado)* er auch sei, soll kraft eigener Macht und Autorität irgendein Weib irgend jemandem geben, noch soll er irgendeinen Mann aus dem gewöhnlichen Volke daran hindern, frei jene Frau zu heiraten, die er wünscht und die ihn mag, unter Strafe von 30 Tagen Gefängnis und anderer Sanktionen, die das Gericht bestimmen wird[21]." Wir können wohl aus dieser Verordnung des Provinzialkonzils folgern, daß in der ersten Zeit nach der Eroberung wenigstens die Fürsten die Heirat ihrer Untergebenen nicht nur von ihrer Erlaubnis abhängig machten, sondern auch darüber hinaus Bestimmungen trafen, die sich mit der freien Wahl und Entscheidung freier Menschen nicht vertrugen.

3. Voreheliche Keuschheit.

Die Frage nach der Jungfräulichkeit bis zur Ehe ist ein Kapitel für sich. Wir wollen aber zunächst einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken, um zu zeigen, welche Stellung die Azteken zur Keuschheit einnahmen. Sie waren durchaus nicht indifferent in diesem Punkte. Zum Toxcatl-Feste, dem fünften Jahresfest, wurden als Opfer Sklaven von besonderer körperlicher Schönheit ausgewählt. Die Aufzählung der Vorzüge umfaßt bei Sahagun mehrere Seiten. Darin heißt es auch, „ausgewählt wurde, wer von gutem Ansehen, klug und verständig, keusch am Leibe und schlank wie ein Bambusrohr war[22]". Wir können hier jedoch den Begriff „keusch" nicht zu stark pressen, da hier im Zusammenhang auf Grund wörtlicher Übersetzung zu-

[21] Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados por la muy noble, y muy Leal ciudad de México etc., etc. Dalos á Luz el Ill'mo Sr. D. Francisco Antonio Lorenzano, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia. Año de 1769. (Zitiert bei Ad. F. Bandelier, On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans. From the Twelfth Annual Report of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge 1879 [Salem 1879], p. 620—621, Anm. 111.) In der englischen Fassung des Textes bei Bandelier steht zweimal der Ausdruck *Macegual* (Plural: *Macegualtys*). Ich habe diesen Ausdruck mit „gewöhnliches Volk" wiedergegeben, da *Macegual* unverkennbar das aztekische *maceualli* ist. *Maceualli* bedeutet aber sowohl das durch (kultische wie kriegerische) Verdienste erworbene Grundstück wie auch das gewöhnliche Volk der Scholle. Die Übernahme dieses Zitates aus Bandelier besagt nicht, daß ich nicht seine sonstigen Theorien in evolutionistischer Reinkultur wie auch besonders seine Behauptung *„the controlling influence of the Kin"*, zu deren Beweis er dieses Zitat anführt, ablehne.

[22] Sahagun-Seler, a. a. O., 92. Seler übersetzt bereits die Zeile *yn mimatqui in mimatini* mit „die keusch waren". Das dürfte keine wörtliche Übersetzung sein, denn Molina (Vocabulario de la Lengua Mexicana. Publicado de Nuevo por Julio Platzmann. Leipzig 1880) sagt: *mimatini,* sabio cuerdo y auisado und *mimatqui,* idem; also „klug und verständig sein". Die folgende Zeile bei Sahagun *yn chipauac yn acayo* heißt in wörtlicher Übersetzung „die rein sind am Penis". *chipauac* heißt zwar zunächst nach Molina „cosa limpia, hermosa, o clara", aber welche Reinheit hier gemeint ist, können wir aus dem wortverwandten *chipauaca-nemi-liztli* entnehmen, das „castidad o continencia" bedeutet. Die Reinheit wird näherhin eindeutig festgelegt durch die Beifügung *yn acayo. acayo-tl* heißt „cosa del caño de la orina o de la verga del animal, o la misma verga". *yn* ist im ersten Fall Relativum, im zweiten Possessivum.

nächst das Freisein von Geschlechtskrankheiten gemeint ist. Aber immerhin ist es bemerkenswert, daß diese körperliche Reinheit als Vorzug gewertet wurde, wenn wir auch das anderseits noch wieder mildern müssen, weil Geschlechtskrankheit eben eine Krankheit ist und das Toxcatl-Opfer auch sonst nicht krank sein durfte. In diesem Zusammenhang sei ferner erwähnt, daß die Azteken auf äußeren Anstand — wenn wir das einmal so nennen wollen — recht viel Gewicht legten. Es gab z. B. Menschen, die zwar nur als Spielzeug gewertet wurden, indem sie wegen körperlicher Gebrechen und Anormalitäten zur Belustigung der Fürsten dienten. Das waren Zwerge, Bucklige und andere Mißgeburten oder Männer, Frauen und Kinder, die von Geburt an Angesicht, Leib, Haar, Augenlider und Brauen ganz weiß hatten. Diese armen Geschöpfe wurden in besonderen Häusern der Großen gehalten, aber Männer und Frauen in getrennten Räumen [23]. Auch war es durchaus verpönt, sich unbekleidet in der Öffentlichkeit zu zeigen. Darum galten ihnen z. B. die Huasteken als schamlos, weil sie ohne Schambinde, oder wie Sahagun wörtlich sagt, „mit herunterhängendem (Penis)" einhergingen [24]. „Wie kommt es," sagten sie zu ihm, „daß du so einhergehst, Huasteke? Binde dir eine Schambinde um und nimm dir eine Hülle [25]!" Nur die Priester vollführten einmal nackt eine Kulthandlung, indem sie am 15. Jahresfest Panquetzaliztli grüne Zweige an einem bestimmten Orte niederlegten [26]. Es ist auffällig, daß im Gegensatz zu den Anschauungen der Maya in den aztekischen Bilderhandschriften ganz oder halb nackte Darstellungen relativ selten sind. Mir ist eigentlich nur eine wirklich obszöne Darstellung bekannt [27]. Intimitäten werden im allgemeinen in recht dezenter Form (zwei Personen unter einer Decke als Bild des Verkehrs) [28] oder so symbolisch (durch Blutband, Opfersteinmesser, Eidechse usw.) [29] dargestellt, daß kein krasser Naturalismus in Erscheinung tritt. Als nach der Eroberung die Spanier überall das Gold suchten und kein Ort vor ihrer Habsucht sicher war, verbargen die aztekischen Weiber ihre Goldschätze „am Bauche unter

---

[23] Ferdinand Cortez, Die Eroberung von Mexiko. Mit den eigenhändigen Berichten des Feldherrn an Kaiser Karl V. von 1520 und 1522. Herausgegeben von Arthur Schurig, Leipzig 1923. (Im folgenden als: Cortez, Deutsche Ausgabe zitiert.) S. 147.

[24] Sahagun-Seler, a. a. O., 274. *çan tla-pilo-ti-nemi,* d. h. „immer nur mit hängendem (Penis) sein".

[25] Sahagun-Seler, a. a. O., 276.

[26] Sahagun-Seler, a. a. O., 204—205.

yn on-acxoyatlaliaya	sie legen die grünen Zweige hin
çam pepetlauhtiui	und sind (dabei) nackt,
atle yntech uetztiuh	ohne etwas anzuhaben.

[27] Codex Borgia 59 (= Kingsborough 56; die Seitenzählung in Kingsborough, Antiquities of Mexico, London 1840—1848, ist vielfach eine andere als in den Faksimile-Ausgaben der einzelnen Codices.

[28] Z. B. Codex Borgia 9 (= Kingsborough 30); Codex Vaticanus B. Blatt 28 (= Kingsborough 76); Codex Borbonicus 19.

[29] Z. B. Codex Borgia 16 (= Kingsborough 23); Codex Laud (= Kingsborough 37).

dem Hüfttuch", die Männer aber „unter der Schambinde (und im Munde)[30]." Können wir aus dieser Tatsache nicht die Folgerung ziehen, daß die Azteken nur deshalb auf diesen Gedanken kamen, weil sie selber eine Scheu vor der Entblößung dieser Körperteile hatten und darum es auch von den Spaniern voraussetzten, so daß ihnen tatsächlich dieses Versteck als das sicherste erschien?

Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit, auch auf Lebenszeit, war den Azteken bekannt. Priester und Priesterinnen mußten zeitlebens ehelos und keusch bleiben. Sahagun schreibt: „Die Priester gelobten Enthaltsamkeit, reinen Lebenswandel und nirgends ein Weib zu sehen; sie gelobten ein mäßiges Leben. Niemand von ihnen log. Sehr fromme Leute waren die Priester, sehr gottesfürchtig waren sie[31]." Das Priestertum war dem weiblichen Geschlechte nicht vorenthalten. Sie wurden zum unmittelbaren Tempeldienst herangezogen[32]. Gewöhnlich gelobte die Mutter schon bei der Geburt des Kindes, daß diese Tochter Priesterin werden sollte. Zwanzig oder vierzig Tage nach der Geburt brachte die Mutter das Kind zum Tempel. Sie opferte bei dieser Gelegenheit Besen, Räuchergefäß und Kopalharz. Der Priester gab aber der Mutter das Kind zurück, damit sie es zunächst aufziehe. War das Kind dann erwachsen, ging es allein zum Tempel und blieb dort als Tempelmädchen, um Priesterin („Medizinfrau") zu werden[33]. Diese priesterlichen „Jungfrauen" werden wohl gemeint sein, wenn Sahagun schreibt, daß bei einigen Jahresfesten „Jungfrauen" die Maiskolben auf ihrem Rücken trugen[34]. Die Verpflichtung zur Keuschheit für Priester und Priesterinnen war äußerst streng[35]. Grausame Todesstrafe stand auf Unzucht für Priester und sogar auf den Versuch der Schändung eines Tempelmädchens, das Priesterin werden wollte, und zwar in diesem letzteren Falle für beide Personen[36]. Es war auch verboten, daß Frauen in die Priesterhäuser kamen oder Priester die Frauenhäuser betraten[37]. Brinton berichtet, daß sogar ganze oder teilweise Kastration aus religiösen Gründen bei Priestern und Priesterinnen vorge-

---

[30] Sahagun-Seler, a. a. O., 569. *nouian, nemja in inxillan in incuetitlan in cioatzitzinti auh in toqujchtin nouian nemi inimaxtlatitlan yoan in in camac,* überall haben sie es (das Gold) am Bauche im Hüfttuch (versteckt) die Weiber, und wir Männer in der Schambinde und im Munde.

[31] Sahagun-Seler, a. a. O., 354.

[32] Clavigero, a. a. O., Buch VI, Cap. 16 (zitiert bei Herbert Spencer, Descriptive Sociology, or Groups of Sociological Facts, classified and arranged. Compiled and abstracted by David Duncan, Richard Scheppig and James Collier. Division II. Part 1. B. Ancient Mexicans, Central Americans, Chibchas and Ancient Peruvians. Compiled and abstracted by Richard Scheppig. London-Edinburgh 1874, S. 19).

[33] Seler-Sachs, Frauenleben, a. a. O., S. 42.

[34] Z. B. beim Jahresfest Ochpaniztli, Sahagun-Seler, a. a. O., 182; beim Jahresfest Uei toçoztli, Sahagun-Seler, a. a. O., 83, 86, 87—88.

[35] Zuazo, Carta al Padre Fray Luis de Figueroa in: Joaquin Garcia Icazbalceta, Colección de Documentos para la Historia de Mexico. Mexico 1858—1866. I, p. 366. — Torquemada, a. a. O., lib. IX, cap. 5 und 26.

[36] Bandelier, a. a. O., 630.

[37] Cortez (deutsche Ausgabe), a. a. O., 143.

nommen sein soll [38]. In alten Quellen habe ich keinen Beleg dafür gefunden.

Nach Erledigung dieser zwei Vorfragen (Wertung der Keuschheit im allgemeinen und der der Priester und Priesterinnen im besonderen) kann die für unser Thema als Hauptfrage geltende Wertung der vorehelichen Keuschheit angeschnitten werden. Für das weibliche Geschlecht war voreheliche Keuschheit sicher ein Vorzug. Eine Mexikanerin ermahnte ihre heranwachsende Tochter folgendermaßen: „Hüte dich vor unanständiger Vertraulichkeit mit Männern und gib unerlaubten Wünschen keinen Raum in deinem Herzen, sonst beschmutzest du deine Seele, wie Schlamm das Wasser. Erinnere dich, daß das Laster wie eine giftige Pflanze, dem, der es kostet, das Leben raubt. Lächle auf der Straße keinen Jüngling an. Begegnet dir auf deinem Wege ein vornehmer junger Mann, der dir gefällt, so lasse dich nicht mit ihm ein, sondern verstelle dich und gehe weiter. Sagt er dir etwas, so achte weder auf ihn noch auf seine Worte. Geht er dir nach, drehe dich nicht um, ihn zu sehen, damit seine Leidenschaft nicht noch mehr gereizt werde. Wenn du dich so benimmst, wird er dich bald in Ruhe lassen [39]. Gib dich keinem Manne hin und lasse dich von keinem nehmen, denn wenn du dein Jungferntum verlörest, so wirst du niemals gut mit deinem Gatten leben. Er wird nie vergessen, daß er dich nicht jungfräulich fand, und das würde für dich die Ursache großer Trübsal werden, denn er wird dir immer mißtrauen [40].“ Derselbe Gedanke, der doch als Grundidee aus diesen Ermahnungen aufleuchtet, auch wenn möglicherweise die Formulierung nicht ganz ohne europäischen christlichen Einfluß entstanden wäre, spricht auch aus anderen Tatsachen. So bemerkt Sahagun, daß bei gemeinsamen Tänzen nicht die Töchter anständiger Leute mit den Jünglingen und Kriegern tanzten, sondern die Freudenmädchen [41]. Nun ist es freilich wahr, daß die sogenannten *Las entremetidas*, d. h. jene Frauen, „die in die Reihen der Tänzer eintraten“, immer nur Dirnen waren und daß darum „gutbürgerliche“ Töchter sich nicht mit diesen identifizieren wollten. Aber es werden auch Schicklichkeitsgründe dafür ausschlaggebend gewesen sein, zumal — wie es scheint — bei den mexikanischen Tänzen Berührungen zweifelhafter Natur gebräuchlich waren. Die Tänzerin umfaßte nämlich ihren Partner von rückwärts um den Leib, wenigstens bei manchen Tänzen, wie Sahagun angibt. Besonders achtete man darauf, daß die Mädchen, die im Tempelpensionat erzogen wurden, auch wenn sie nicht Priesterin werden sollten, während der Pensionszeit ihre Keuschheit bewahrten. So stand z. B. Todesstrafe darauf, wenn ein Mann

---

[38] „The sentiment of shame... led to the belief that to forego fleshly pleasures was a meritorious sacrifice in the eyes of the gods. In this persuasion certain of the Aztec priests practised complete abscission or entire discerption of the virile parts, and a mutilation of females was not unknown.“ D. G. Brinton, The Myths of the New World. New York 1863, S. 147 (zitiert bei Spencer, a. a. O., 27).

[39] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 4.

[40] Seler-Sachs, a. a. O., 50/51.

[41] Sahagun-Seler, a. a. O., 158.

sich in das Haus, wo die Tempelmädchen erzogen wurden, einschlich[42] oder wenn ein solches Mädchen heimlich mit einem Manne sprach[43]. Schändung eines Tempelmädchens oder eines sonstigen Mädchens von angesehener Familie hatte Todesstrafe zur Folge, an dem Manne[44], aber auch an dem Mädchen selbst[45]. Sie wurden gepfählt, verbrannt und die Asche in die Luft gestreut[46]. Die Jungfräulichkeit des Mädchens bis zur Hochzeit stand hoch in Ehren[47]. Wenn, wie es üblich war, nach vollzogener Ehe das Brautbett zum Tempel gebracht wurde, so kann das wohl als ein Jungfräulichkeitsbeweis ausgelegt werden, könnte aber auch reinen devotionalen Wert gehabt haben, da auch andere Gegenstände bei dieser Gelegenheit zum Tempel gebracht wurden. Jedenfalls will Torquemada diesen Gebrauch nicht unbedingt *(seria posible)* mit einem Jungfräulichkeitsbeweis in Zusammenhang bringen[48]. Duran spricht von gewissen *muestras de la birginidad* (Jungfräulichkeitsbeweise), ohne Einzelheiten anzugeben. Doch wurde jedenfalls den Hochzeitsgästen der physiologische Zustand der jungen Frau vor dem Ehevollzug bekanntgegeben, indem die Schüsseln und Teller durchbohrt wurden, wenn die Braut nicht mehr Jungfrau war. Allgemeine Trauer herrschte dann unter der Hochzeitsgesellschaft[49]. Deutlicher noch, wie es scheint, spricht in diesem Sinne Torquemada von dem Hemd der Braut, das

---

[42] Al. de Zurita, Rapport sur les différentes classes de chefs de la Nouvelle Espagne. Trad. par H. Ternaux-Compans. Paris 1840, p. 49.

[43] Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiastica indiana, obra escrita á fines del siglo XVI (1590). La publica por primera vez Joaquin Garcia Icazbalceta. Mexico 1870, II, 23. — Fern. d'Alva Ixtlilxochitl, Histoire des Chickimèques (1600). Trad. par H. Ternaux-Compans. Paris 1840, cap. 67.

[44] Diego Duran († 1588), Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme. La publica con un Atlas de estampas, notas é illustraciones José F. Ramirez. Tom. I y II. México 1867, cap. 98 (II, p. 222).

[45] So in Gesetz Nezahualcoyotl's a. 7 (in Kingsborough IX, p. 387 ff.).

[46] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VI, cap. 38.

[47] Ant. de Herrera, The General History of the Vast Continent and Islands of America (1601). Transl. by J. Stephens, London 1725—1726, III, p. 21.

[48] Torquemada, a. a. O., II, 416: „Seria posible, que quisiese significar entre estos Indios lo mismo, este cuidado de los viejos, de traer manta, ó sabana, y tenderla sobre la cama de los desposadas, para los primeros actos matrimoniales; y es creible, que seria este el intento, pues la ropa, y esteras, que sirvieron en este Sacrificio, se llevaban al Templo, y no servian mas en casa, como ni mas, ni menos la ceremonia antigua de guardar la sabana; con sangre, entre los Hebreos, en lugar particular, y seguro."

[49] Duran, a. a. O., II, 115: „Dadas las siete bueltas sentauanlos juntos con una estera nueba junto al mesmo fogon y dexauanlos alli donde consumian el matrimonio. Ponian la estera nueba y que nunca se huuiese estrenado por ceremonia del nuebo heçeso á la nueba muger y donde se manifestasen las muestras de la birginidad della la qual entre los principales y señores era muy mirado, y celevrado y si parecia no estar birgen para que se conociese su mal recado asi della como de los padres horadauan todos los cestillos por auajo con los que dauan de la comida en el banquete y horadauan los platos y las escudillas y asi conocian todos los conuidados hauer ydo nouia al talamo lo qual sentian mucho los padres y lo llorauan." Warum Kohler (a. a. O., 59) in Bezugnahme auf dieses Zitat von einem Laken spricht, das, zum Tempel gebracht, „wohl als Zeugnis der Jungfrauschaft" diente, ist nicht recht ersichtlich.

— bei positivem Ergebnis — an einem bestimmten Orte (im Tempel?) zur Erinnerung an die Jungfrauschaft aufbewahrt wurde [50]. Am deutlichsten ist die Notiz bei VEYTIA, der berichtet, daß in einigen Gegenden das Brauthemd auf einen Stock gesteckt und so allgemein zur Besichtigung gezeigt wurde. Bei erwiesener Jungfräulichkeit äußerte sich die allgemeine Freude in einem Tanze, der „Hemdtanz" genannt wurde. Bei negativem Ergebnis war allgemeines Weinen und Wehklagen. Der Mann konnte in diesem Falle sogar seine Frau verstoßen [51]. Alles in allem glaube ich, obwohl jeder Beleg für sich nur bedingten Wert hat, daß in Altmexiko, zumal in den besseren Bevölkerungsschichten, die Jungfräulichkeitsprobe nicht ungebräuchlich war.

Soviel über die voreheliche Keuschheit der Mädchen. Bei den Jünglingen lag die Sache wesentlich anders. Der mexikanische Vater ermahnte zwar auch seinen Sohn zur völligen Enthaltsamkeit vor der Ehe [52]. Er sprach zu ihm: „Halte dich im Zaun, mein Kind, und warte, bis das Mädchen, das dir die Götter zur Frau bestimmt haben, das heiratsfähige Alter hat. Überlaß das Mädchen der Vorsorge der Götter, weil sie alles gut zu ordnen wissen [53]." Wir müssen aber gleich dazu bemerken, daß hier wohl zunächst an Tempelmädchen gedacht ist, die ja vielfach bis zur Heirat im Tempelpensionat erzogen wurden, und daß nicht so sehr Liebe zur Keuschheit, als vielmehr Furcht vor Strafe das Motiv dieser Ermahnung des Vaters an seinen Sohn war. Stand doch auf Unzucht mit Tempelmädchen die Todesstrafe für beide Teile.

---

[50] TORQUEMADA, a. a. O., II, 416: „Otra ceremonia, casi como esta, usaban los de Pueblo de Israèl, acerca del acostar los Novios, la primera noche de sus Bodas, que les ponian una sabana, ò lienço, para que en èl se estampase el testimonio de la virginidad, que era la sangre, que del primer acto se vertìa, la qual se quitaba de la cama delante de testigos, que pudiesen afirmar haverla visto, con la señal de la sangre, que comprobaba la corrupcion de la Doncella y embuelta, ò doblada, la ponian en cierto lugar, diputado para esto, donde quedaba guardada, en memoria de la limpieça, y puridad, con que la dicha Doncella venia à poder de su Marido." TORQUEMADA bringt immer in durchaus unwissenschaftlicher und unhaltbarer Weise die Altamerikaner mit den alten Israeliten in Verbindung. Obwohl er also formell in diesen Sätzen von den Israeliten spricht, kann er doch ähnliche Gebräuche bei den Mexikanern im Auge gehabt haben. Vgl. dazu das Zitat der folgenden Note, das ganz eindeutig ist.

[51] M. VEYTIA, Historia antigua de Méjico. Publ. con varias notas y un apendice por C. F. ORTEGA. Merico 1836, II, 26—27. BANCROFT sagt mit Bezug aus diese Quelle: „In some places, proof of the maiden's virginity was required on the morning following the consummation of the marriage. In such case the sponsors entered the room where the wedded pair had passed the night und demanded the bride's chemise: if they found it stained with blood they brought it out, placed it on a stick, and exhibited it to all present as an evidence that the bride was a virgin; then a dance was formed and the procession went through all the place carrying the chemise on a stick, dancing and expressing their joy, and this was called ‚dancing the chemise'. If it happened that the chemise was unstained, tears and lamentations took the place of rejoicing, abuse and insults were heaped upon the bride, and her husband was at liberty to repudiate her." (BANCROFT, a. a. O., II, 260—261.)

[52] SELER-SACHS, a. a. O., 51.

[53] CLAVIGERO (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 3, p. 456.

Über die praktische Keuschheit der Jünglinge ist kaum etwas Rühmenswertes zu sagen. Zuviel positive Angaben liegen für das Gegenteil vor. Es waren eben auch in Mexiko Theorie und Praxis, Mahnung und Befolgung ganz verschiedene Dinge. Wie die Verhältnisse wirklich lagen, mögen folgende Angaben beleuchten [54]. Bevor noch die jungen Leute das heiratsfähige Alter erreichten, war schon eine Verbindung unter ihnen gebräuchlich. Alle jungen Männer, ausgenommen die Priestertumskandidaten, durften schon Konkubinen haben. Der Jüngling bat gewöhnlich seine Eltern, ein entsprechendes Mädchen für ihn auszuwählen. Die Erwählte „wohnte" dann bei ihm. Diese „Ehefrauen" hießen *tlacacauili* [55]. Es wurde kein Ehekontrakt abgeschlossen oder eine Hochzeitszeremonie vorgenommen; es war nur eine private Regelung von seiten der Angehörigen beider Personen. Wenn aber ein Mädchen mit einem unverheirateten jungen Mann ohne Erlaubnis ihrer Eltern zusammenlebte, hieß sie *temecauh*, was eine allgemeine Bedeutung hat [56]. Kam der Jüngling in das heiratsfähige Alter, sollte er eigentlich seine „Jugendgeliebte" entlassen und ein anderes Mädchen als rechtmäßige Ehefrau nehmen. Er konnte aber auch seine Konkubine wirklich heiraten, wenn die bereits bestehende Verbindung durch die gebräuchlichen Hochzeitsriten bekräftigt wurde. Das wurde besonders praktisch, wenn bereits Kinder vorhanden waren. Als wirklich angetraute Gattin hieß dann die ehemalige Konkubine *ciuatlantli* [57]. Die Beziehung des unverheirateten jungen Mannes zu seiner *amiga* oder *manceba* stand durchaus nicht auf der Grundlage der „platonischen Liebe". Sahagun [58], Torquemada [59] und Vetancurt [60] lassen uns darüber nicht im unklaren. Besonders die Junggesellenhäuser *(telpuch-*

---

[54] Vgl. zum folgenden besonders: Bancroft, a. a. O., II, 264.

[55] Eine Worterklärung von *tlacacauili* ist nicht eindeutig möglich. Wahrscheinlich stecken zwei Wurzelelemente darin: $\sqrt{tlaca}$ = Mensch und $\sqrt{caua}$ = lassen, übriglassen, zurücklassen, überlassen. Demnach etwa: *tlaca-tl,* Mensch und *cauili* (?) = *caui-tl,* Zeit (tiempo). Also vielleicht: *tlaca-cauili* = „Mensch auf Zeit", „Zeitmensch", „Ehefrau auf Zeit", d. h. Konkubine bis zur Heirat. Oder eine andere Erklärung: *tlaca-tl,* Mensch, Person und *cauili* (?) = *tla-cauilli,* Überfluß, Luxus (sobras). Also eine „Person zum Luxus", „zum Vergnügen" im bewußten Gegensatz zur rechtmäßigen Ehefrau.

[56] Molina notiert: *temecauh,* manceba de soltero, Freudenmädchen eines Ledigen. Es dürfte in dem Wort die Wurzel *meca-tl,* Seil, Band, stecken.

[57] Wörtlich: „die aus dem Frauenlande" *(ciuatl,* Frau; *tlan,* Lokativ-Suffix, *-tli,* Individualsuffix). Das war die gebräuchliche Benennung der rechtmäßigen Ehefrauen. Vgl. Anm. 6.

[58] Fray Bernardino de Sahagun, Historia General de las cosas de Nueva España. Dala a luz con notas y suplementos Carlos Maria de Bustamante, Mexico 1829 (im folgenden zitiert: Sahagun-Bustamante), lib. II, App., cap. VI, p. 271: „y estos mancebos tenian sus amigas cada uno dos ó tres, la una tenian en su casa, y las otras estaban en las de sus familias" und Id. cap. V, p. 270: „y los que eran amancebados ibanse á dormir con sus amigas."

[59] Torquemada, a. a. O., lib. XII, cap. III, p. 376: „que despues que aquel mancebo havia in Hijo, en la dicha manceba, luego le era forcoso, ó dejarla, ó recibirla por muger legitima."

[60] A. de Vetancourt, Teatro mexicano. Mexico 1698, Vol. I, p. 480: „los mancebos antes de casarse tenian sus mancebas, y solian pedirlas á las madres."

calli) [61] oder Tanzhäuser *(cuicacalli)* [62] scheinen Heimstätten geschlechtlicher Freiheiten gewesen zu sein [63]. Einzelheiten darüber werden wir in dem späteren Paragraphen über die „Freudenmädchen" ergänzend nachtragen. An öffentlichen Weibern war kein Mangel und der Verkehr mit Sklavinnen, ausgenommen die eigene Sklavin, galt als selbstverständlich [64]. Zum Teil wird diesen freien Praktiken der Gedanke des „Ausprobierens" zugrunde gelegen sein [65]. Jedenfalls war diese Praxis nicht ganz hemmungslos, sicher wohl nur mehr geduldet als gestattet, wenn anders wir die langen ethischen Unterweisungen nicht ganz als leere Redensarten auslegen wollen. In diesem Sinne können wir eine Nachricht bei Sahagun, die von Heimlichtuerei und Strafen für Unzucht spricht, auswerten, aus der wir erkennen, daß sicher nicht immer und überall zügellose Ungebundenheit herrschte. Sahagun schreibt bei der Schilderung des achten Jahresfestes: „Die unverheirateten Krieger, die ersten der Krieger, die Ausgezeichneten (Respektspersonen) verlangten h e i m l i c h Frauen (Dirnen), n i c h t ö f f e n t l i c h. In seinem Hause erwartete er sie oder befahl sie irgendwo anders hin, sowie er auch heimlich aß. Und die Frauen kommen nur bei Nacht, verbringen dort nur die Nacht und gehen noch in der ersten Morgenfrühe fort. Und wenn einer gesehen wird, daß er sich mit Frauenzimmern abgibt, so waren sie darüber sehr zornig und entrüstet und es wurde darüber eine Versammlung einberufen und im Tanzhause beraten. Und dann bestrafen sie ihn öffentlich, schneiden ihm die Kriegerfrisur ab, nehmen ihm seine ganze Habe weg, seinen Putz, sein Lippengehänge. Darauf schlagen sie ihn mit einem Kieferknüttel, lassen ihn allein daliegen. Sie versengen ihm den Kopf, sein Leib fängt an zu rauchen und Blasen zu ziehen. Dann werfen sie ihn aus dem Hause. Er verläßt dann für immer den Platz, er wird niemals mehr mit den anderen singen und tanzen [66]." Ähnlich wurde auch das Mädchen mit Entlassung bestraft.

Wenn wir nun die vorgelegten Angaben über voreheliche Keuschheit gegeneinander abwägen, so bleibt es nicht mehr zweifelhaft, daß praktisch bei den Azteken wirklich eine „doppelte Moral" geherrscht hat, die im allgemeinen für Mädchen strenger verpflichtend war als für die Jünglinge. Dürfen wir nun ethische Gründe für die Keuschheit der einen wie der anderen als Motiv annehmen? Ausschließlich oder doch zum größten Teil? Sicher wohl nicht auschließlich! Wir gehen wohl in der Annahme nicht fehl, daß ein guter Prozentsatz dieser Praxis auf das Konto einer Überlegung kommt, die einer Herrenkultur, wie sie bei den Azteken sich vorfand, nicht ungebräuchlich ist. Diese Überlegung könnte man etwa formulieren: der Mann verlangt

---

[61] *Telpuch-tli,* Jüngling, *calli,* Haus.

[62] *Cuica-tl,* Gesang mit Tanz, *calli,* Haus.

[63] Hernando Alvarado Tezozomoc, Cronica Mexicana. Hacia el año de MDXCVIII. Anotada por el Sr. Lic. D. Manuel Orozco y Berra. México 1878, I, 13. — Charles Etienne Brasseur de Bcurbourg, Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique-Central. Paris 1857—1859, III, p. 553.

[64] Seler-Sachs, a. a. O., 51.

[65] Bandelier, a. a. O., 626: „... as a preliminary to marriage."

[66] Sahagun-Seler, a. a. O., 148—149.

bei der Heirat in seiner Frau einen unverbrauchten und unbeschädigten Besitz zu erwerben. Aus diesen Gedanken erklären sich dann, wenigstens zum Teil: „Doppelte Moral", „Jungfräulichkeitsprobe", „Unversehrtheit der Braut", „Ausprobieren" u. a. m. Für den Krieger im Junggesellenhause wird die zeitweilige Enthaltsamkeit sicher aus Gründen körperlicher Ertüchtigung erforderlich gewesen sein.

4. Ehehindernisse.

Über die Ehehindernisse ist uns folgendes bekannt: Alle Heiraten zwischen Personen im ersten Grad der Blutsverwandtschaft waren streng verboten [67]. Es war gleichgültig, ob die Verwandtschaft eine agnatische oder uterine war [68]. Dieses Eheverbot galt auch in der königlichen Familie [69]. Nach Clavigero war die Heirat zwischen Schwager und Schwägerin nicht verboten [70]. Ebenso war sie zwischen Geschwisterkindern erlaubt [71]. Die Nebenfrau des Vaters konnte man nicht heiraten [72]. Doch wurde das Verbot der Ehe mit der Stiefmutter nicht streng gewahrt [73]. Ein Mann durfte die Frau seines verstorbenen Bruders heiraten. Pflicht war ihm diese Ehe aber nur dann, wenn die Witwe aus der ersten Ehe schon Kinder hatte, um dadurch den Kindern wieder einen Vater zu geben [74]. Es war also keine typische Leviratsehe. Witwenehe war auch sonst gestattet, doch war es in solchen Fällen üblich, daß, wenn die Witwe gerade ein Kind an der Brust hatte, die Wiederverheiratung bis nach der Stillungsperiode, die drei bis vier Jahre dauerte, verschoben wurde [75]. Man achtete darauf, daß der zweite Mann dem ersten an Rang nicht nachstand [76]. Die Heirat mit Sklaven und Sklavinnen war erlaubt und nicht ungebräuchlich. Der freie Teil verlor dadurch nichts an Rang und Selbständigkeit [77]. Sahagun berichtet uns, daß die Fürsten wohl die zum Opfer bereitgestellten Sklavinnen musterten. Wenn sie eine fanden, die „Stickerin war oder Speise und Getränke bereiten und klar und deutlich sprechen konnte", so nahmen sie die Sklavin an sich und verheirateten sich mit ihr [78]. Hatte ein Krieger sich durch Umgang mit einem

---

[67] Clavigero (deutsche Ausgabe), lib. VI, cap. 38, p. 438. — F. Lopez de Gomara, Cronica de la Nueva España, in: Barcia, Historiadores primitivos de las Indias occidentales II. Madrid 1749, cap. 206; — Torquemada, a. a. O., lib. XIII, cap. 7.

[68] Mendieta, a. a. O., lib. II, cap. 29.

[69] Pomar, Relacion de Tezcoco. In: Icazbalceta, Nueva coleccion de documentos para la historia de México. México 1886—1892, II, p. 26.

[70] Clavigero, a a, O., lib. VII, cap. 17.

[71] Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 38.

[72] Mendieta, a. a. O., lib. II, cap. 19.

[73] Gomara, a. a. O., cap. 206.

[74] Torquemada, a. a. O., II, p. 380. — Leon Francisco Carbajal, Discurso sobre la Legislacion de los Antiguos Mexicanos. Mexico 1864, p. 16. — Mendieta, a. a. O., lib. II, cap. 29. — Clavigero, a. a. O., lib. II, p. 389.

[75] Kohler, a. a. O., 54.

[76] Pomar, a. a. O., 26.

[77] Torquemada, a. a. O., lib. XIV, cap. 17.

[78] Sahagun-Seler, a. a. O., 24.

Freudenmädchen im Kriegerhause unmöglich gemacht, so brachte er „die Sache zur Ruhe", indem er die Dirne zur Frau nahm [79].

Die Heirat in Mexiko regelte sich also grundsätzlich nach den Gesetzen der eigentlichen Blutsexogamie [80]. Es war Pflicht der Priester, in der Art eines „Brautexamens" streng und gewissenhaft nach etwaigen Ehehindernissen bei den Brautleuten zu forschen [81]. Auf Inzest stand Todesstrafe [82] durch Erhängen [83].

Ganz vereinzelt sind aber doch Schwesternheiraten vorgekommen [84], die als gültig angesehen wurden [85]. Torquemada spricht von vier oder fünf Ehen dieser Art in ganz Neuspanien [86], die wohl überhaupt nur unter dem unmoralischen Einfluß der nordischen Barbarenstämme möglich wurden, bei denen Heirat zwischen Bruder und Schwester erlaubt war [87].

Aus Michoacan berichtet Torquemada noch den schändlichen Brauch, der durch Fürsten und Respektspersonen eingeführt sein soll, daß eine ältere Frau ihrem zweiten Gatten, um ihm gefällig zu sein, ihre eigene Tochter aus erster Ehe übergab [88].

---

[79] Sahagun-Seler, a. a. O., 149.

[80] Nach Bancroft's Angaben (II, 251) könnte man sogar an Sippenexogamie denken: „marriages between blood relations or those descended from a common ancestor were not allowed."

[81] Torribio de Benavente Motolinia, Historia de los Indios de la Nueva España (1536—1541). Publiziert von Kingsborough unter dem Titel: „Ritos antiguos, sacrificios y idolatrias de los Indios de la Nueva España y de su Conversacion a la fé, y quienes fueron los que primero la predicaran." In: Antiquities of Mexico, IX, p. 469 ff., Trat. II, cap. VII.

[82] Libro de oro. In: Orozco, Historia antigua de Mexico, I, p. 270, 271. — Duran, a. a. O., cap. 98. — Mendieta, a. a. O., lib. II, cap. 29. — Pomar, a. a. O., p. 26. — Torquemada, a. a. O., lib. XII, cap. IV: „Todos los que cometian incesto en el primer grado de consanguinidad, tenian pena de muerte, si no eran cuñados, y cuñadas."

[83] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 17.

[84] Gomara, Historia General de las Indias (1552). In: Vedia, Historiadores Primitivos de Indias. II. Madrid 1862, p. 439: „No casan con su madre ni con su hija, ni con su hermana; en lo demas poco parentesco guardan; aunque algunos se hallaron casados con sus propias hermanas."

[85] Mendieta, a. a. O., lib. III, cap. XLVIII.

[86] Torquemada, a. a. O., lib. XIII, cap. 7.

[87] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VI, cap. 38, Anm. 1, p. 438: „Im 4. Buch, Tit. 2, der 3. Provinzialkirchenversammlung zu Mexiko wird angenommen, daß die Heyden in der Neuen Welt ihre Schwestern heiraten. Aber man muß wissen, daß die Missionarien ihre frommen Bemühungen nicht bloß auf die Mexikaner einschränkten, welche dergleichen Heiraten nicht erlaubten, sondern auch auf die wilden Chechemecas, Panucheser und andere Nationen von rohen Sitten ausdehnten. Ohne Zweifel zielt die Kirchenversammlung auf diese Barbaren, bei welchen die Bekehrung damals (1585) zunahm, und nicht auf die Mexikaner und die ihnen unterwürfigen Nationen, welche sich bereits viele Jahre vor dieser Kirchenversammlung bekehrt hatten. Dazu kommt, daß sich in den vier Jahren zwischen der Eroberung der Spanier und der Bekanntmachung des Evangeliums viele böse Gewohnheiten bei diesen Nationen eingeschlichen hatten, die unter den Königen nicht geduldet wurden, wie die zu ihrer Bekehrung gebrauchten Missionarien selbst bezeugen."

[88] Torquemada, a. a. O., lib. XIII, cap. 7.

5. Hochzeitszeremonien.

Es war in Altmexiko gesellschaftliche Pflicht, sobald man das entsprechende Alter erreicht hatte, zu heiraten. Wer es nicht tat, wurde in Tlaxcala geschoren und aus dem Verbande der Jünglinge ausgestoßen [89].

Das heiratsfähige Alter wird von den Autoren verschieden angegeben. Clavigero nennt für Jünglinge 20 bis 22 Jahre, für Mädchen 16 bis 18 Jahre [90], während Gomara für Mädchen 10 Jahre angibt [91]. „Die Mädchen sind frühreif. Auch heute noch gibt es in Mexiko kaum eine vierzehnjährige Indianerin, die nicht Mutter wäre und zwölfjährige Mütter gehören nicht zu den Seltenheiten [92]", sagt Frau Seler-Sachs von den heutigen Mexikanern.

Mit Hilfe der Kalenderkundigen wählte man als Hochzeitstag einen glückbringenden Tag [93]. Unter Fackelschein und Musik brachte man im Abenddunkel die Braut in das Haus des Bräutigams [94]. Die Braut wurde auf dem Wege in einem großen schwarzen Tuch *(tlilquemitl)* [95] auf dem Rücken oder bei den Vornehmen in einem Tragsessel getragen. Vor dem väterlichen Hause erwartete der Bräutigam mit vier fackeltragenden Frauen seine Braut. Bei der feierlichen Begrüßung brachten sich Braut und Bräutigam gegenseitig Räucherwerk dar. Das war ein religiöser Ritus, der auch sonst beliebt war. Dann nahm der junge Mann sein Mädchen bei der Hand und führte es in das Haus. In der Nähe der Feuerstelle lag eine kunstvoll gewirkte Decke. Darauf setzte sich das junge Paar. Alsdann knotete der Priester einen Zipfel des Kleides der Frau (*huipilli,* Weiberhemd) mit dem Mantelzipfel (*tilmatli,* Decke, Mantel) des Mannes zusammen. Darin bestand die eigentliche Ehezeremonie. Darauf umwandelte die Frau einigemal (siebenmal) den Herd des neuen Heimes, kehrte zur Decke zurück und opferte zusammen mit dem Bräutigam den Göttern Räucherwerk. Es folgten dann die Austeilung der Geschenke und ein großes Festmahl, bei dem die Brautleute gegenseitig sich die Bissen reichten. Ebenso wurden die Gäste von ihnen bedient.

Sobald der Wein, der bei dieser Gelegenheit nicht geschont wurde, unter den Gästen und Verwandten seine Wirkung tat, ging die ganze Hoch-

---

[89] Torquemada, a. a. O., lib. IX, cap. 12.

[90] Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 38.

[91] Gomara, „Casan ellos a los veinte años, y aun antes: y ellas á diez" (zitiert bei Bancroft, II, 251, Anm. 11).

[92] Seler-Sachs, a. a. O., 33.

[93] Vgl. zu den Hochzeitszeremonien besonders: Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 38.

[94] Codex Mendoza in Kingsborough, V, p. 99: „La celebracion era que la desposada la llevaba á cuestas á prima noche una amanteca, que es medica, é hiban con ellas cuatro mujeres con sus achas de pino resinado encendidas, con que la hiban alumbrando, y llegada á casa del desposado, los padres del desposado la salian á recibir al patio de la casa, y la metian en una sala donde el desposado la estava aguardando." Johannis de Laet, Novus Orbis. Lugd. Batav. 1633, p. 239: „Pronuba, quam Amantesam vocabant, sponsam tergo gestans quatuor foeminis comitantibus quae pineis taedis prealucerent, illam post Solis occasum, ad linem domus in qua parentes sponsi manebant, sistebat."

[95] *Tlil-li,* schwarz; *quemitl,* Mantel, Tuch.

zeitsgesellschaft in den Hof zum Tanze. Nur das junge Ehepaar blieb im Hause zurück und verharrte dort vier volle Tage, um sich durch ständiges Fasten, Beten und Singen auf den Vollzug der Ehe vorzubereiten. Sie verließen das Zimmer nur, „um den Bedürfnissen der Natur zu genügen" oder um zur Zeit der Mitternacht den Göttern Weihrauch zu streuen oder um Speisen aufzutragen. In diesen vier Tagen kam keine minder anständige Handlung vor. Man fürchtete sonst die Strafe der Götter. Die Lagerstätten bestanden während dieser ersten Nächte aus Schilfdecken mit kleinen Bettüchern, gewissen Federn und in der Mitte mit einem Edelstein *(chalchiuitl)* versehen. An den vier Ecken des Bettes waren Rohre und Stacheln hingelegt, womit sie sich um Mitternacht den Göttern zur Ehre Blut aus Zunge und Ohren zogen. Clavigero sagt: „Was das Rohr, die Federn und der Edelstein bedeuteten, wissen wir nicht." Wie mir scheint, waren sie symbolische Hinweise auf den *actus generationis* bzw. auf das zu erwartende Kind. Denn weiße Daunenfedern schmückten die zum Opfer bestimmten Gefangenen. Sie waren die symbolische Ausrüstung aller Geopferten. Nun wurde aber bei den Azteken kraft besonderer Gedankenverbindung, auf die ich noch zurückkomme, die im Kindbett gestorbene Mutter mit den im Kriege gefallenen Soldaten identifiziert. Ehrentitel dieser Frauen war „Kriegerin". Vielleicht daß darauf die Federn im Brautbett hindeuten sollten. Das Kind aber trug als schönsten Kosenamen den Titel „Edelstein" oder „Edelsteinhalskette". So mag der Edelstein im Brautbett auf das zu erhoffende Kind hinweisen. Möglich auch, daß der andere Gedanke mitsprach, nach dem die Seele (des Kindes?) ein Edelstein ist, wie den Leichen vor der Verbrennung ein Edelstein in den Mund gelegt wurde. „Das sei ihre Seele", sagte man.

Erst in der vierten Nacht wurde die Ehe vollzogen. Für diese Nacht bereitete ein Priester selbst das Lager, um dadurch die Ehe zu heiligen. Am fünften Morgen badeten die Eheleute und zogen neue Kleider an. Die eingeladenen Gäste schmückten sich den Kopf mit weißen, die Hände und Füße mit roten Federn. Entsprechend den Vermögensverhältnissen der jungen Eheleute wurden die Gäste mehr oder minder reichlich mit Kleidern beschenkt. Noch am gleichen Tage ging das junge Paar zum Tempel und brachte die Decken und Bettücher, das Rohr und die den Hauspenaten vorgesetzten Speisen zum Tempel als Weihegabe für die Götter.

Nicht immer wurden die ganzen Ehezeremonien im Hause des Bräutigams abgehalten. Es wird berichtet, daß man auch im Tempel geheiratet hat. In feierlichem Zuge wurde das Paar zum *Teocalli* (Gotteshaus, Tempel) geleitet. Dort wurden sie vom Priester empfangen, der sie zunächst in zeremonieller Weise nach ihrem Ehewillen fragte. Dann knotete der Priester ihre Kleider zusammen, wodurch der Trauungsakt nach außen kundgetan wurde. Alsdann begleitete sie der Priester nach Hause, an ihren heimischen Herd, den die Frau dann siebenmal umwandeln mußte [96].

[96] Antonio de Solis, Historia de la Conquista de Mexico. Madrid 1783—1784, I, p. 432—433: „Hechos los tratados, comparecian ambos contrayentes en el templo, y uno de los sacerdotes exâminaba su voluntad con preguntas rituales; y despues tomaba

Es ist nicht klar ersichtlich, ob Bancroft den eigentlichen Trauungsakt oder den Tempelgang am fünften Morgen meint, wenn er die Zeremonie im Gotteshause folgendermaßen schildert. „Von Musikern und Tänzern begleitet, ging das junge Paar zum Tempel. Dort wurde es an der Tür von den Priestern erwartet. Während die Begleitung draußen zurückblieb, stieg das Paar mit den Paten und Eltern die Tempelstufen hinauf. Der Priester, in seine zeremonialen Gewänder gekleidet, inzensierte mit dem Räucherlöffel die Brautleute. Dann stellte er sich mitten zwischen beide, den Mann zur Rechten, die Frau zur Linken, nahm sie bei der Hand und führte sie so unter Gebeten bis zum Altare. Dort umhüllte er sie mit einer kostbaren, buntfarbigen Decke, auf der in der Mitte ein Totenkopf abgebildet war. Das sollte ein Symbol sein, daß nur der Tod die beiden Ehegatten noch trennen könne. Abermaliger Inzens beschloß die Feier. Darauf führte der Priester die Brautleute zur Türe, wo sie von den Musikern wieder in Empfang genommen und in feierlichem Zuge nach Hause begleitet wurden [97].“

Bei den Mixteken bestand ebenfalls die Zeremonie der Kleiderverknotung, doch wurden beiden Nupturienten auch einige Haare abgeschnitten. Alsdann mußte der Mann seine Frau eine kurze Strecke auf dem Rücken tragen [98].

Nach bestem Vermögen pflegte die Frau eine Aussteuer mitzubringen [99]. Es blieben aber die Güter der Ehegatten getrennt. Man legte genaue Verzeichnisse über das in die Ehe mitgebrachte Gut an, um im Falle einer Ehescheidung zu wissen, was einem jeden gehöre [100].

II. Bestand der Familie.

1. Stellung der Frau.

Bandelier charakterisiert die Stellung der Frau im Aztekenreiche als „ein wenig besser als die eines wertvollen Muttertieres [101]“. Diese Darstellung wird den alten Quellen nicht gerecht und ist nur aus des Verfassers einseitiger Formulierung seiner These vom *controlling influence of the Kin* erklärlich. So minderwertig war die Stellung der Frau bei den Azteken nicht. Nicht Sklavinnen waren die Frauen, wenn sie auch dem Manne untertan waren. Man hörte auf ihre Stimme im Rate der Familie, im Rate der Ältesten. Sogar im öffentlichen Leben hatten sie ein gewisses Mitbestimmungsrecht. Das läßt sich aus der Rede eines Edlen an sein Volk nach der Wahl und Thronbesteigung des Fürsten erschließen. Diese Ansprache beginnt mit den Worten: „Hört aufmerksam zu, die ihr hier zugegen seid, ihr Männer und

---

con una mano el velo de la muger, y con otra el manto del marido, y los añudaba por los extremos, significando el vinculo interior de las dos voluntades. Con este género de yugo nupcial volvian á su casa, en compañia del mismo sacerdote: donde ... entraban á visitar el fuego doméstico, que á su parecer, mediaban en la paz de los casados, y daban siete vueltas á él siguiendo al sacerdote.“

[97] Bancroft, a. a. O., II, 257—258.

[98] Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 38.

[99] Pomar, a. a. O., p. 30.

[100] Duran, a. a. O., cap. 83.

[101] Bandelier, a. a. O., 612: „little better than that of a costly animal.“

Frauen [102]." Daß ein Tragen der Kleidung des anderen Geschlechtes mit dem Tode bestraft wurde [103], kann nur zum Teil die Minderbewertung der Frauenwelt andeuten, etwa so, daß ein Mann durch das Tragen der Frauenkleidung sich selbst zum Weibe degradierte oder umgekehrt die Frau in Männerkleidung sich unbefugt eine höhere Stellung anmaßte. Ob das aber wirklich der einzige oder auch hauptsächliche Grund gewesen ist, möchte man nach den Angaben bei SAHAGUN stark anzweifeln. Dort scheint vielmehr ein ethisch-moralisches Motiv im Vordergrund zu stehen [104].

2. Arbeitsteilung.

Die Feldarbeiten — die Mexikaner waren zum größten Teile Ackerbauern — wurden von Mann und Frau zusammen erledigt. Die schwereren und größeren Arbeiten auf dem Felde besorgte der Mann, das übrige die Frau [105]. Der normalen sexuellen Arbeitsteilung entsprechend, waren Kriegsdienst und öffentliche Ämter Vorrecht des Mannes, Besorgung von Haus und Küche und Kleidung Aufgabe der Frau. Doch lag der Krieg nicht so ganz außerhalb des Interessengebietes der Frauenwelt. Mit beißenden Worten versuchten die Weiber besonders die jungen Soldaten zu kriegerischen Heldentaten anzustacheln, und das nicht ohne Erfolg. „Blutig, schmerzend ist die Rede der Weiber", sagten dann die Krieger zueinander. „Blutig, ins Herz treffend, ist die Rede der Weiber. Laßt uns gehen, laßt uns geloben, Krieger zu sein. Vielleicht erringen wir eine Auszeichnung, Freund [106]." Daß die Frauen sich aktiv am Kampf beteiligten, wird im allgemeinen nicht gebräuchlich gewesen sein. Aus der Zeit der Eroberung aber wissen wir, daß eine Frau es sich nicht nehmen ließ, auf die heranrückenden Spanier (heißes?) Wasser zu gießen, um die Augen der Feinde zu blenden [107]. Es mag das ein Sonderfall gewesen sein, der aber als Heldentat gewertet wurde. Im übrigen waren Familie und Heim das Reich der Frau. Besonders die Zubereitung der Speise oblag ihr [108]. Neben Gemüsen und Früchten waren

---

[102] SELER-SACHS, a. a. O., 64.

[103] Libro de Oro, a. a. O., I, p. 272, wo von einem Manne in Frauenkleidung die Rede ist. — MENDIETA, a. a. O., II, 29. TORQUEMADA, a. a. O., lib. XII, cap. 4.

[104] SAHAGUN-SELER, a. a. O., 341, dort sagen die Priester im Junggesellenhause zu den Eltern eines neuankommenden Jünglings: Vielleicht werden wir mit unserer Erziehung bei eurem Sohne nichts ausrichten, wenn es nämlich sein Geschick ist, sowieso ein schlechter Mensch zu werden:

aço teuhtli tlaçolli ic milacatztinemiz — sei es, daß er in Staub und Unrat (Sünde) sich wälzend auf der Erde leben wird,

aço téco mjc técaxic maiauiz — oder gesteinigt (als Ehebrecher) und in die Pfütze geworfen wird,

at tecue teuipil tepan canaz quimauiltiz — vielleicht sich damit belustigen wird, Weiberröcke, Weiberhemden anzulegen.

[105] CLAVIGERO, a. a. O., lib. VII, cap. 28.

[106] SAHAGUN-SELER, a. a. O., 88.

[107] SAHAGUN-SELER, a. a. O., 563.

[108] Vgl. zum folgenden die ausführliche Schilderung bei CÄCILIE SELER-SACHS, Auf Forschungsreisen in Mexiko (aus der Sammlung „Wege zum Wissen"), Berlin 1925, S. 93 ff.

vor allem der Mais [109] (*mixtamalli*, Maismasse), die Bohnen *(etl)* und der spanische Pfeffer *(chilli)* die Hauptbestandteile der Nahrung. Die Herstellung der Maismasse erforderte gründliche Erlernung und mußte deshalb vom Mädchen von frühester Kindheit an erlernt werden. Es war eine mühevolle und zeitraubende Arbeit für die Frau, zwischen zwei Mahlsteinen *(metlatl* und *metlapilli)* den Mais zu zerreiben. Aus der Maismasse wurde der Maisfladen (spanisch: *Tortilla*) hergestellt, der das tägliche Brot der Azteken war. Als *Cibus melior* für Festtage wurden Maisklösse *(tamalli)* gemacht, die eine besonders zeitraubende Zubereitung erforderten. Alles in allem ließ der Küchenzettel Frauen- und Mädchenhände fleißig regen. Daneben wollten die anderen Frauenarbeiten auch erledigt sein. Als Frauenberufe nennt Sahagun Spinnerinnen, Weberinnen, Stickerinnen, Näherinnen, Ärztinnen, Gemüsehändlerinnen, Kopfwäscherinnen [110] u. a. m. Besonders gerühmt werden die praktischen medizinischen Kenntnisse mancher Frauen (Hebammen, Medizinweiber, Zauberinnen [111]). Die dabei eigens genannten hervorragenden anatomischen Kenntnisse erflossen wohl aus dem zahllosen Sezieren der Menschenopfer zu anthropophagen Zwecken.

3. Schwangerschaft.

In bezug auf die Entstehung des Menschenleibes im Mutterschoß kannten die Azteken durchaus den physiologischen Kausalnexus. Das können wir indirekt daraus folgern, daß die Mexikaner bei der Entstehung der Götter, die doch etwas Besonderes, also nicht allgemein Natürliches sein sollte, an eine Art jungfräuliche Geburt dachten. So entstand der Kriegsgott Uitzilopochtli aus einem Federball, der in die Busenfalten des Kleides seiner Mutter fiel [112]. Wir können das weiter folgern aus dem aztekischen Wort für Sünde. Sünde, speziell Unzucht, heißt nämlich im Aztekischen *tlapilchiualiztli*, d. h. wörtlich „das Kinder-machen". In den Ansprachen der Mexikaner an ihre Kinder kommt diese Kenntnis der natürlichen Vorgänge unzweideutig zum Ausdruck, z. B. bei Sahagun: „Noch leben wir, deine Eltern, die dich zeugten, denn du hast dich nicht selbst gemacht und geschaffen. Ich und deine Mutter haben die Mühe gehabt, dich zu machen, denn das ist der Lauf der Welt. Es ist keines Menschen Erfindung, es ist göttliche Einrichtung, daß die Zeugung geschehe durch Mann und Weib, damit das Volk sich vermehre [113]."

Die Seele des Menschen hatte ihren Ursprung bei Gott. Im 13., d. h. im obersten Himmel, wohnte das alte Götterpaar, Ometecutli („Herr der Zwei-

---

[109] Seler-Sachs, Auf Forschungsreisen, a. a. O., 96: „Es ist bezeichnend für das Verhältnis der Menschen zu dieser Gabe ihres Ackers, daß sie für jede Entwicklungsstufe dieser Feldfrucht einen besonderen Namen hatten. Die Staude hieß *toctli*, der junge Kolben *elotl*, der reifere, schon mit dem graziösen Narbenbüschel gezierte *jilotl*, der ausgereifte Kolben *cintli*, der entkörnte *olotl* und die Körner *tlaolli*. Das Wort Mais aber war den Azteken unbekannt, es stammt von den Antillen."

[110] Seler-Sachs, Frauenleben, a. a. O., 68.

[111] Seler-Sachs, Frauenleben..., a. a. O., 69—70.

[112] Sahagun-Seler, a. a. O., 253 ff.

[113] Zitiert bei Seler-Sachs, Frauenleben..., a. a. O., 47.

heit") und Omeciuatl („Herrin der Zweiheit") [114]. Dieses Götterpaar schickte die menschliche Seele in den Schoß der Mutter. Vom 13. Himmel „tropften" die Seelen herab, wie der Ausdruck heißt. „Hört also, die ihr hier gegenwärtig seid, ihr alten Männer und Frauen", so hieß es in der Ansprache beim Festmahl anläßlich der Schwangerschaft der jungen Frau, „wisset alle, daß unser Herr Erbarmen mit uns gehabt hat, denn er hat in die junge Frau, die jungverheiratete, einen Edelstein gelegt, eine Schmuckfeder, denn die junge Frau ist schwanger. Es scheint, daß unser Herr ein Kind in sie gelegt hat [115]." Bildlich wird der Akt der Empfängnis in den Bilderhandschriften [116] so dargestellt, daß über der empfangenden Frau oben ein kleines Kind gezeichnet ist, das durch nach unten gerichtete Fußspuren mit der Mutter verbunden ist. Dadurch wird das Herabkommen des Kindes aus dem 13. Himmel, aus dem Orte der Zweiheit Omeyocan, wie er hieß, zum Ausdruck gebracht. Statt des herabkommenden Kindes ist bisweilen auch wohl nur ein Edelstein gezeichnet [117], weil das Kind „Edelstein" genannt wurde.

Sobald die junge Frau bemerkte, daß sie Mutter geworden war, teilte sie es ihren Eltern mit. Diese nun ladeten die Verwandten, Bekannten und Respektspersonen der Stadt zu einem Festmahl ein. Zuerst sprach ein alter Mann, dessen langer Rede kurzer Sinn war: die Gottheit hat der jungen Frau ein Kind geschenkt [118]. Dann trat ein zweiter Redner auf, der ähnlich sprach. Um ein Bild dieser Ansprachen zu gewinnen, mag diese zweite Rede hier wörtlich folgen: „Meine Kinder und meine Herren. Ich will euch nicht ermüden und euch nicht Kopf- und Leibschmerzen bereiten. Ich will euch nicht Veranlassung zu irgendwelchen Mißstimmigkeiten sein. Ihr habt soeben in zwei oder drei Worten gehört, daß unser Herr, der überall ist, gnädig die Frucht der Ehe dieser jungvermählten Frau geben will. Möge des Herrn Wille geschehen; wir warten darauf. Setzt euch und ruht euch aus [119]!" Darauf sprach einer von den Eltern. In allen Ansprachen klingt als dunkler Grundton ein Pessimismus, auf den wir bei der Zeichnung des Charakters der Azteken noch zurückkommen müssen. Man fürchtete immer, die Gnade Gottes nicht zu verdienen, daß das Kind lebend zur Welt komme und gesund aufwachse. So klang auch diese Ansprache aus in den Worten: „Wir wollen Gott bitten und auf seine Barmherzigkeit hoffen. Vielleicht verdienen wir es, daß das Kind das Licht der Welt erblickt. Aber vielleicht verlieren wir es auch schon im zarten Alter, wenn es nicht schon vor der Geburt

---

[114] Vgl. Codex Vaticanus, Nr. 3738, Fol. 2.

[115] Seler-Sachs, Frauenleben..., a. a O., 10. — Sahagun-Bustamante, a. a. O., lib. VI, cap. 24.

[116] Z. B. Codex Borbonicus 13 und Codex Bologna 1, oben.

[117] Z. B. Codex Laud 35 (Kingsborough'scher Zählung).

[118] Sahagun, Histoire Générale des Choses de la Nouvelle-Espagne. Traduite et annotée par D. Jourdanet et Rémi Siméon. Paris 1880 (im folgenden zitiert: Sahagun-Jourdanet-Siméon), lib. VI, cap. 24, p. 415—416: „Nous ne savons qu'une chose: c'est que Notre Seigneur veut bien donner un fils ou une fille à vos pauvres enfants").

[119] Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 24, p. 416.

stirbt. Ich sage nichts mehr als nur noch das: Bitten wir Gott, der überall ist, euch Ruhe und geduldige Zufriedenheit ins Herz zu geben [120]."

Nun folgte die Ansprache an die Schwangere selbst. Vor allem soll sie die empfangene Mutterwürde nicht eigenem Verdienst zurechnen. Es werden ihr dann vielerlei Ratschläge gegeben: hygienische und magische. Sie soll nichts Schweres heben, sich vor dem Erschrecken hüten, sich nicht ärgern, soll nichts essen, was dem Kind schaden könnte usw. Sie soll nicht im Dunkel außerhalb des Hauses sein, die Nachtgespenster [121] würden sonst dem Kind schaden. Als schützendes Amulett dagegen wird ihr angeraten, Herdasche auf dem bloßen Körper (auf der Brust, unter dem Gürtel) zu tragen. Sie soll auch keinen Gehängten und keine Sonnen- oder Mondfinsternis sehen. Folge davon wäre Krankheit für das Kind, Gegenmittel aber ein schwarzes Obsidianmesser auf bloßer Brust. Sie soll nichts Rotes sehen, sonst gäbe es eine schwere Geburt; sie soll nicht am Tage schlafen, sonst bekäme das Kind ein entstelltes Gesicht. Diese und ähnliche Vorschriften mehr werden der jungen Mutter in langer Rede vorgelegt, worauf diese selbst in einer wortreichen Ansprache antwortet [122].

Es ist bemerkenswert, daß in diesen Reden dem jungen Paar auch ein mäßiger Verkehr in den ersten Monaten der Schwangerschaft angeraten wird. Überhaupt fehlen bei dieser und späterer Gelegenheit die recht „deutlichen" Belehrungen nicht [123]. Jedoch müssen wir schon hier bemerken, daß eine schrittweise gesund-zarte Aufklärung der Mädchen [124] ein Wesensbestandteil des Erziehungsplanes war.

Im siebenten oder achten Monat der Schwangerschaft versammelten sich die Alten wiederum, um erneut bei Speise und Trank in langen Reden das kommende Ereignis zu würdigen. Bei dieser Gelegenheit war auch die Hebamme zugegen, die auch angeredet wurde und darauf selbst eine Ansprache hielt. Das Hauptstück der Reden bildete die weitere Unterweisung der jungen

---

[120] Sahagun-Jcurdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 24, p. 417—418.

[121] Gemeint sind hier wohl vor allem die im Kindbett gestorbenen Frauen, die nachts als Dunkelheitsdämonen zur Erde kommen und besonders auf den Kreuzwegen hausen.

[122] Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 25, p. 418 ff.; vgl. lib. V, App. 19, p. 312.

[123] Jourdanet und Siméon schreiben in einer Fußnote (Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., p. 420, Anm. 1): „Suit un passage dont le traducteur se refuse à donner la reproduction en français. En voici le texte espagnol: ‚Si pluguiera á Dios que merezcamos que nazca vuestra criatura que Dios os ha dado, y viniere muy envuelta de la suciedad que causa el acto carnal, por ventura morirás en el parto; porque hubo efusion de simiente sin haber para que, y asi se hace pegajosa como engrudo y podreis morir del parto.' "

[124] Bustamante schreibt in einer Fußnote (Sahagun-Bustamante, a. a. O., tom. II, lib. VI, cap. XXI, p. 168, Anm. *b*): „Es de admirar la prudencia conque los Mexicanos anunciaban y prevenian á sus hijas de ciertos peligros que nuestros padres les ocultaban por una escrupulosidad imprudente, y por la que algunos perdieron la vida. La niña que ignoraba lo que era la mestruacion, si no se cuidaba en este periodo, quedaba enferma para toda su vida, infecunda é inservible, y en cada mes se veía á la muerte."

Mutter. Auf Einzelheiten brauche ich hier nicht einzugehen, indem ich mich auf Bustamante, Jourdanet und Siméon und Bancroft berufe [125].

Besonders magische Vorschriften bestanden auch für den Mann einer Schwangeren. Wie sie nachts nicht ausgehen durfte, weil sonst das Kind viel weinen würde, so würde das Kind mit Herzschmerzen zur Welt kommen, glaubte man, wenn er des Nachts umherging und Gespenster sah. Um dem vorzubeugen, mußte er sich Kieselsteinchen oder trockene Tabakblätter *(picietl)* auf die Brust legen. Tat er das nicht, würde das Kind, so ging der Glaube, bei der Geburt Geschwülste in der Leistengegend haben (geschlechtskrank sein?) oder mit einer Krankheit behaftet sein, die man *ayomama* [126] oder *cuetzpaliciuiztli* [127] nannte [128]. Beim siebenten Jahresfest (Tecuilhuitontli,

---

[125] Bustamante schreibt mit Rücksicht auf diese Unterweisungen (Sahagun-Bustamante, a. a. O., p. 181—182, Anm. *a*): „La decencia, pudor y respeto que debo á mis lectores, no me permite presentarles la veinte y cuatro lineas que suprimo de este capitulo escritas con la franqueza y sencilléz caracteristica del padre Sahagun, á fuér de fiel historiador: bastame decir que se reducen á recomendar la partera á la preñada, la parsimonia y sobriedad que debia guardar con su esposo en el uso del matrimonio durante la preñez, y mucho mas cuando estuviese procsima el parto; ora sea para que no se le dificultase; ora porque la vista del feto no diese mal cobro de su continencia á los que lo observasen despues de dado á luz. Esto esta en la naturaleza, pues vemos que los animales son contenidos y respetan á las hembras cuando las reconosen preñadas, y aun en la vaca se admira la total resistencia que muestra al becerrito para darle la teta luego que se siente gravida.“ Die Herausgeber der französischen Übersetzung schreiben (Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., p. 430, Anm. 1): „Le traducteur croit devoir ici, à l'imitation de Bustamante, supprimer un passage scabreux que les délicatesses de la langue française rendraient insoutenable à le lecture. Mais il reproduit le texte espagnol pris dans Kingsborough: ‚Porque sino lo hiciere asi, la criatura saldria sucia cubierta de una viscosidad blanca, como si fuera bañada con *atulli* blanco, y en aquello pareceria que nunca dejaron el acto carnal en todo el tiempo que estuvo preñada; y esto es cosa vergonzosa à la mujer preñada; y esta misma viscosidad dá mucha pena y dolor á la mujer; quando pare tiene mal parto, y aun queda lastimada por dos ó tres dias; y quando pariere dará muchas voces, porque aquella viscosidad es pegajosa y no dejará salir la criatura libremente y esto porque recibió la simiente del varón quando no convenia: y para sacar la criatura es menester que la partera tenga mucha maña, para no lastimar á la madre y á la criatura; y si la partera no tiene aquella destreza que conviene, muere la criatura antes de nacer ó de acabar de nacer, porque se apega ó se vuelve de lado, ó algunas veces tambien por esta causa muere la parida, porque con aquella viscosidad se pega y se revuelve en las partes y no puede salir; por eso muere dentro de su madre, y tambien la madre muere. Y el no cesar de la cópula carnal quando es menester, es causa que la simiente del varón se vuelva viscosidad pegajosa, donde se causa el peligro dicho.‘ Bancroft schreibt (a. a. O., p. 267, Anm. 26): „I have thought it unnecessary to give these speeches in full. “

[126] Von *ayotl*, Schildkröte (oder *ayotl* = *yxayotl* [?], Träne [cf. Sahagun-Seler, a. a. O., 288] oder *ayotl* = *ayòtl* = *ayotli*, Kürbis) und *mama*, etwas auf dem Rücken tragen.

[127] Von *cuetzpallin*, Eidechse, und *iciuiztli* = *nemo-ciui-li-z-tli* (von *mo-ciuia*, erregen) Erregung. Hier ist wohl an etwas Sexuelles gedacht, denn die Eidechse ist das Symbol für Unkeuschheit, bezeichnet auch den Penis und Uterus (vgl. Seler, Codex Vaticanus, Nr. 3773, Berlin 1902, unter dem Worte *cuetzpalin*, p. 337).

[128] Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. V, App. 19, p. 312—313.

kleines Herrenfest) durfte kein Mann, dessen Frau schwanger war, den Wein einschenken, weil er die Leute nicht trunken machen könne [129].

4. Geburt.

Schon einige Tage vor der Geburt kamen die Hebammen ins Haus, um der jungen Mutter beizustehen. Doch nicht alle kamen zur Hilfeleistung. Es scheint, daß auch einige Frauen nur als Zeuginnen der Geburt zugegen waren [130]. Dieser Zeugenbeistand kann rein zeremonieller Natur gewesen sein. Möglicherweise hat auch der Gedanke mitgesprochen, dadurch eine fingierte Geburt oder das Unterschieben eines falschen Kindes zu vereiteln. Die Schutzgöttin der Hebammen war Teteo innan (Mutter der Götter) [131].

Wenn die Stunde nahte, brachten die Hebammen die Frau ins Schwitzbad *(temazcalli)*. Während es sonst üblich war, im Schwitzbad dem Badenden auf den Rücken zu schlagen, wurde bei dieser Gelegenheit der Leib der Frau massiert. Das Bad durfte nicht zu heiß sein, um „das Kind nicht zu rösten [132]." Göttin des Schwitzbades war wiederum Teteo innan unter der besonderen Bezeichnung Temazca-te-ci (Großmutter des Schwitzhauses). Ihr Bild war an den Badehäusern angebracht.

Nach dem Bade wurde der Kreißenden ein Trank gereicht, der aus der Wurzel des Krautes *ciuapatli* (Frauenmedizin) hergestellt war. Bei besonders schwerer Geburt wurde ein Schwanzstück der Beutelratte *(tlacuatzin)* zermahlen und daraus ein Trank bereitet [133].

Im Augenblick der Geburt stieß die Wehmutter einen Kriegsruf aus, der anzeigen sollte, daß die Gebärende „einen Gefangenen" gemacht habe, d. h. ein Kind geboren hatte [134]. Gleich folgte dann eine längere Ansprache der Hebamme an den Neugeborenen. „Sei willkommen, mein geliebter Sohn!" sagte sie, wenn es ein Knäblein war. Ein Mädchen aber wurde mit folgen-

---

[129] Sahagun-Seler, a. a. O., p. 136:

amo yeuatl yn tlaotztia yn otztli yciuauh	das darf kein Schwängerer sein, dessen Frau schwanger ist,
auh yntla tlaotztia tetlauanti	und wenn ein Schwängerer einschenkt,
amo teyuintiz amo yuintiuaz	so wird er die Leute nicht trunken machen, es wird niemand trunken werden,
çan teyuincopina	er wird nur einen Schein von Trunkenheit hervorrufen,
ayac ytech quiçaz yn octli	der Wein wird bei niemandem wirken.

[130] Alonso Zuazo, Carta del Licenciado — al Padre Fray Luis de Figueroa. In: Icazbalceta, Colleccion de Documentos para la Historia de México. Mexico 1858, I, p. 363—364: „Se llegan algunas mujeres como parteras, y otras como testigos para ver si el parto es supuesto ó natural; y al tiempo del nacer no permiten que la criatura llegue á la tierra con la vida; é antes que se la cortenle hacen ciertas señales en el corpezuelo."

[131] Sahagun-Seler, a. a. O., 5.

[132] Seler-Sachs, Frauenleben..., a. a. O., 13—14.

[133] Seler-Sachs, Frauenleben..., a. a. O., 14—15. — Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. XXX, p. 437.

[134] Sahagun-Bustamante, a. a. O., II, lib. VI, cap. 30, p. 191—192.

den Worten begrüßt, die hier, inhaltlich wenigstens vollständig, wiedergegeben werden mögen, weil sie für die ganze Lebensauffassung der Azteken so charakteristisch sind: „Meine geliebte Herrin, sei willkommen! Viel Mühe hast du gehabt. Du bist von deinem Vater, der als Schöpfer und Erlöser an allen Orten ist, in diese Welt geschickt. Du bist auf diese Erde gekommen, wo deine Eltern in Not und Elend leben, wo es drückende Hitze und rauhe Winde und schneidende Kälte gibt. Wo es keine Freude und keine Erholung gibt. Ist doch hier der Ort der Arbeit und Mühsal. Wir wissen nicht, meine Tochter, ob du hier lange leben wirst. Vielleicht verdienen wir es nicht, dich zu besitzen. Wir wissen nicht, ob du lange genug leben wirst, um deine Großeltern kennenzulernen und sie zu erfreuen. Wir wissen nichts über dein Lebenslos, nichts über die Gunst und Gnade unseres Herrn, die dir beschieden sind" usw. [135]. In diesem Sinne und pessimistischen Tonfall folgen noch mehrere Sätze.

Nach dieser umständlichen Begrüßungsansprache schnitt die Hebamme die Nabelschnur ab. Wenn es ein Mädchen war, wurde die Nabelschnur in die Nachgeburt eingewickelt und in einer Ecke des Hauses vergraben [136]. Dadurch sollte das Mädchen häuslich werden und einmal mit Lust seinen fraulichen Pflichten nachgehen: der Zubereitung der Speisen, dem Spinnen und Weben. Die Nabelschnur des Knaben aber wurde getrocknet und aufbewahrt, bis ein Krieg ausbrach. Während des Krieges bat man dann die auserlesensten Soldaten und Häuptlinge, sie möchten die Nabelschnur auf das Kampffeld hinaustragen und dort, wo der Krieg wütete, sie vergraben, an einer Mauer oder auf freiem Felde [137]. Dadurch sollte der Knabe einmal ein tapferer Krieger werden.

Die bei der Geburt gebrauchten Gegenstände wurden später zum Fluß gebracht, wo auch die Mutter sich badete [138].

Lassen die tristen Reden bei der Geburt mit dem Grundgedanken: „Vielleicht wirst du bald sterben" auf eine große Kindersterblichkeit schließen? Bedingt, ja; absolut, nein, denn auch bei anderen Gelegenheiten, z. B. wenn die Kinder ins Erziehungshaus gebracht werden, kehren ähnliche Redewendungen wieder. Jedoch waren Totgeburten, wie überall, auch in Mexiko nicht unbekannt. War das Kind bereits im Mutterschoß gestorben, dann steckte die Wehmutter die Hand *per vaginam praegnantis* und zerschnitt die Leibesfrucht an Ort und Stelle mit einem Obsidianmesser. Stückweise wurde so der Körper entfernt, um das Leben der Mutter zu retten [139]. Zu dieser Operation war die Erlaubnis der Eltern erforderlich.

Wenn aber die Eltern dazu die Erlaubnis nicht gaben, schloß man die Kreißende sorgfältig ein und so starb sie „an ihrem Bauche" *(miqui iiti)* [140].

---

[135] Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 30, p. 437—438.

[136] Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 30, p. 439.

[137] Sahagun-Seler, a. a. O., 315.

[138] Bartolome de Las Casas, Historia Apologética de las Yndias Occidentales, cap. CLXXIX.

[139] Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 27, p. 430.

[140] Sahagun-Seler, a. a. O., 306.

Es scheint relativ häufig vorgekommen zu sein, daß Frauen bei der Geburt ihrer Kinder starben. *Hora del muerte* hieß ja die Stunde der Geburt. Dieser Tod wurde als etwas Ehrenvolles angesehen. Das kommt in den Ansprachen zum Ausdruck, die an die im Kindbett gestorbene Frau gehalten wurden. „Mein Nesthäkchen, meine Tochter, meine Herrin! Obwohl du jetzt das Ziel der Mühe nicht erreicht hast, bist du doch glücklich, begnadet worden zu sein mit einem guten, trefflichen, hochgeschätzten Tode. Oder wird man vielleicht sagen, daß du unnütz gestorben bist? Bist du denn weggestorben? Du bist ja vielmehr reich begnadet worden. Wer trägt als Geschenk das davon, womit du begnadet worden bist? Denn du wirst ewig leben in Freude und Glück, in unmittelbarer Nähe unserer Herrscher, der Himmelsfürstinnen [141]." Die im Kindbett gestorbenen Frauen genossen mit den gefallenen Kriegern den großen Vorzug, nicht in die Unterwelt Mictlan unter die Erde hinab zu müssen, sondern ins Haus der Sonne am Himmel *(ichan Tonatiuh ilhuiac)* eingehen zu dürfen [142]. Dort begleiteten sie dann jeden Tag die Sonne vom Zenit zum Westen und lebten in lauter „Lust und Glück und Freude". Es bestand eine enge Gedankenverbindung zwischen den im Kriege Gefallenen und den den Göttern Geopferten und den im Kindbett gestorbenen Frauen. „Krieger, die in Gestalt einer Frau auftreten" *(mociuaquetzque)*, wurden diese Frauen genannt. Vielleicht, weil alle drei in Erfüllung ihrer höchsten Berufsaufgabe (Krieger, Geopferter, Mutter) gestorben waren. Mehr aber noch aus einer Gedankenverbindung heraus, die uns heute schwer verständlich ist. Wir haben vorhin gesagt, daß die Hebamme bei der Geburt einen Kriegsruf ausstieß, um anzuzeigen, daß die Gebärende „einen Gefangenen gemacht hatte". Höchste Aufgabe des Kriegers war es, Gefangene zu machen und so in diesen den Göttern ein Menschenopfer bereitzustellen. So machte auch die Gebärende „einen Gefangenen", indem sie einem Kinde das Leben gab, das später als Krieger seinerseits Gefangene machen konnte oder auch selbst als Geopferter auf dem Opferstein verbluten konnte, was durchaus ein erstrebenswerter Tod war. Wie nun ein Krieger, bei der Verwirklichung seiner Absicht, Gefangene zu machen, selbst das Leben einbüßen konnte, indem er im Kampfe starb, so zahlte auch die im Kindbett gestorbene Frau bei ihrem Beginnen, „einen Gefangenen zu machen", d. h. ihrem Kinde das Leben zu geben, das eigene Leben ein. Darin bestand die Angleichung der Frau an den Krieger und infolgedessen genossen sie beide die gleichen Vorrechte. Die im Kindbett gestorbenen Frauen kamen nachts als Dunkelheitsdämonen und Gespenster auf die Erde. Dann hatten sie Macht über die Menschen. Starrkrampf, Epilepsie und ähnliche Krankheiten unter den Menschen waren ihr Werk. Ihre Erscheinung bewirkte lähmendes Entsetzen. Aus dieser Vorstellung erklärt es sich dann auch, daß man von dem Körper der im Kindbett gestorbenen Frau sich Amulette zu verschaffen suchte. War eine Frau bei der Geburt gestorben, dann wurde sie gebadet und mit einem neuen Hemd und Hüfttuch bekleidet. So trug sie mit aufgelöstem Haar ihr

[141] Sahagun-Seler, a. a. O., 312.

[142] Vgl. zum folgenden: Sahagun-Seler, a. a. O., 306—313.

Mann auf dem Rücken zum Begräbnis. Unterwegs nun griffen ihn die jungen Krieger an, nicht zum Spaß, sondern ernsthaft, um ihm die Leiche zu entreißen. Man glaubte nämlich, daß der Mittelfinger einer solchen Frau, der als Amulett an den Kriegsschild befestigt wurde, außerordentliche Tapferkeit und Erfolge im Kriege vermitteln würde. Auch in den Haaren wohnte besondere Kraft. Die Diebe versuchten sogar sich einen ganzen Arm von der Leiche zu erobern, weil sie glaubten, damit ein ganzes Haus in Starrkrampf versetzen zu können. Man scheute sich nicht, zu diesen Zwecken die Leiche wieder auszugraben. Nur schärfste Bewachung im Totenhause und am Grabe konnten eine solche Leichenschändung verhindern.

In besser situierten Kreisen waren immer mehrere Hebammen bei der Geburt zugegen; die ärmeren Leute begnügten sich mit einer. Es ging dann alles einfacher zu. Bei den Tlaskalteken z. B. half sich die Mutter selbst oder wurde bei der ersten Geburt von einer Nachbarin unterstützt [143].

War die Mutter glücklich von einem Kind entbunden, dann kamen bald die Verwandten und Bekannten zur Gratulation. Frauenspersonen mußten beim Betreten des Hauses ihre Knie mit Herdasche einreiben. Wenn sie Kinder bei sich hatten, rieben sie diesen ebenfalls die Gelenke damit ein, sonst mußte man befürchten, daß die Gelenke verkümmerten, sich lockerten und zu knirschen begannen [144]. Nach der Äußerung bei Torquemada scheint dieses Einreiben aber mehr eine Art Sympathiezauber für die Stärkung des Neugeborenen gewesen zu sein [145]. Darauf lassen auch die anderen Vorschriften schließen. Wenn z. B. in der Nähe der Wöchnerin entkörnte Maiskolben ins Feuer geworfen wurden, bekam der Säugling voraussichtlich Flecken ins Gesicht. Vier volle Tage mußte auch das Feuer im Hause ständig unterhalten werden. Niemand durfte einen Feuerbrand entfernen, sonst würde das Glück von dem Neugeborenen weichen [146]. Die Gratulanten brachten auch Geschenke mit, Mäntel für die Knaben, Hemden für die Mädchen. Die Ärmeren brachten Speisen und Getränke. Die Geschenke hießen *ixquemitl*, d. h. Stoffe, um das Kind einzukleiden [147].

5. Taufe.

Nach der Geburt wurden die Kalenderkundigen befragt, um einen günstigen Tag für die Taufhandlung an dem neuen Erdenbürger zu bestimmen. Die Taufe selbst mußte in früher Morgenstunde, noch vor Sonnenaufgang abgehalten werden. Priesterin war die Hebamme. Die Familienmitglieder und Verwandten waren versammelt. Die dem Täufling zugedachten Geschenke lagen im Hofe. Nun nahm die Priesterin ein neues Becken, goß Wasser hinein, hob das Kind mit beiden Händen empor, wandte das Gesicht nach Westen, dem Frauenlande *(ciuatlampa)*, wenn es ein Mädchen, dem

[143] Bancroft, a. a. O., II, 271.

[144] Seler-Sachs, Frauenleben, a. a. O., 20.

[145] Torquemada, a. a. O., II, 457.

[146] Seler-Sachs, Frauenleben, a. a. O., 20.

[147] Sahagun-Jourdanet-Siméon; a. a. O., lib. VI, cap. 35, p. 452; *ixtli*, Gesicht; *quemi*, einwickeln, bedecken; *quemitl*, Gewand.

Osten zu, wenn es ein Knabe war. Dann sprach sie zu dem Kinde: „O Adler, o Jaguar [148]! O, du mein tapferes Kleines! Du bist auf diese Welt gekommen; dein Vater, deine Mutter, die großen Götter haben dich gesandt. Du warst Kind und Knecht der höchsten Götter, die in den neun Himmeln [149] wohnen. Unser allgegenwärtiger Fürst Quetzalcouatl hat dich begnadigt; jetzt vereinige dich mit deiner Mutter, der Göttin des Wassers, die Chalchiuhtlicue genannt wird.“ Darauf tauchte die Hebamme den Finger in das Wasser, gab so dem Kinde zu kosten und sprach dabei: „Nimm hin das, wovon du auf Erden leben, wachsen und gedeihen wirst. Dies ist es, wodurch wir auf Erden die notwendigen Dinge haben und erlangen, daß wir hier leben können. Nimm es hin!“ Dann berührte sie mit dem benetzten Finger die Brust des Kindes und sprach: „Sieh, das ist das himmlische, das reine Wasser, das unser Herz reinigt und allen Schmutz wegnimmt. Nimm es hin, damit es auch dein Herz rein und weiß mache.“ Alsdann gießt sie dem Täufling das Wasser auf den Kopf und spricht dabei: „O mein Sohn, nimm und empfange das Wasser des Herrn der Welt, das unser Leben ist, das uns wachsen und gedeihen macht, das uns läutert und reinigt. Ich bete, daß es in dich eingehe und in dir lebe, dieses himmlische, helle, blaue Wasser. Ich bete, daß es in dir zerstöre und von dir nehme alles Böse und Widrige, das dir von Anbeginn der Welt zugeteilt ist. Wir Menschen sind alle in der Hand unserer Mutter, denn das ist sie wahrlich, Chalchiuhtlicue.“ Darauf wusch sie den ganzen Leib des Kindes unter folgenden Gebeten: „Wo immer du auch seist, du, das dem Kinde Schaden zufügen will, verlasse es, gehe von hinnen, scheide dich von ihm, denn jetzt erhält es ein neues Leben, es wird neu geboren. Es wird rein und lauter, es wird geboren von unserer Mutter Chalchiuhtlicue [150].“

Diese Taufsprüche der Priesterin verdienten hier eine unverkürzte Wiedergabe, weil in ihnen klar der Gedanke an eine Art Erbsünde, der Wiedergeburt, der Reinigung und Läuterung durch Wasser und der Austreibung des Bösen zum Ausdruck kommt. Es ist hier aber nicht an eine Erbsünde im christlichen Sinne gedacht, sondern mehr an etwas Sündhaftes überhaupt, das der Mensch in diese Welt mitbringt. Erste Veranlassung zu dieser Vorstellung könnte sogar die äußerliche Unreinigkeit eines Neugeborenen gewesen sein, da Kot und Sünde engstverwandte Begriffe in der Vorstellungswelt der Azteken gewesen sind [151]. Eine Vermutung für diese Erklärung bietet die Formulierung der Taufsprüche bei Clavigero, wo es heißt: „Möchte dieses Bad dich von allen im Mutterleibe empfangenen Unreinigkeiten säubern, dein Herz reinigen und dir ein gutes, vollkommenes Leben verschaffen [152].“

---

[148] Adler-Jaguar ist ein metaphorischer Ausdruck für Krieger.

[149] Es gab in Altmexiko zwei Priesterschulen, von denen die eine an 13 verschiedene Himmel, die andere an 9 Himmel glaubte.

[150] Sahgun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 37, p. 455.

[151] Die Sünde wird in den aztekischen Bilderhandschriften in realistischer Form durch Exkremente, Kot *(cuitlatl, tlaelli)*, dargestellt. Der Sünder heißt *tlaelquani* (Kotesser, Dreckfresser).

[152] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VI, cap. 37, p. 434.

Anläßlich der Taufhandlung wurden für den Täufling auch Geräte und Waffen in Miniaturausgabe hergestellt, die symbolisch auf den späteren Lebenslauf hinweisen sollten. So für den Knaben ein kleiner Schild, Pfeil, Bogen, Wurfbrett und Obsidianschwert. Für das Mädchen Kleinformen der Geräte für Weben und Spinnen, ein kleines Frauenhemd und Hüfttuch. Diese Gegenstände wurden später vergraben; die des Knaben bei seiner Nabelschnur im Kampffeld draußen, die des Mädchens unter dem Mahlstein [153].

Boturini erwähnt bei dieser Gelegenheit noch, daß das Kind viermal über das Herdfeuer gehalten wurde [154].

Nach der Taufe folgte die sogenannte „Wiegenfeier". Unter Vorantragen von brennenden Fackeln wurde das getaufte Kind ins Haus gebracht und dort feierlich in die Wiege [155] gelegt. Vor der Wiege betete die Priesterin zur „Göttin der Wiegen", Youalticitl [156]. Ihr empfahl sie das Kind; sie möge es nähren und beschützen. Ebenso beteten auch die Eltern des Kindes zu Youalticitl und zu Youaltecuhtli, dem Herrn der Nacht, er möge das kleine Kind in Schlaf wiegen. Diese ganze Feier hieß *tlacoçulaquilo,* d. h. „das Kind wird in die Wiege gelegt [157]".

6. Namengebung.

Familiennamen waren im alten Mexiko unbekannt. Sie wurden erst von den Spaniern eingeführt [158]. Das Kind wurde zunächst benannt nach dem Tage, an dem es geboren war [159], d. h. also nach dem Tageszeichen. Zum Beispiel Nahuixochitl (vier Blume), Macuilcouatl (fünf Schlange) oder Omecalli (zwei Haus) [160]. Wer an einem der fünf Schalttage, den sogenannten „unnützen Tagen" *(nemontemi)* geboren wurde, hieß Nemon, Nentlacatl oder Nenquizqui, wenn es ein Knabe war, Nehciuatl *(= nenciuatl)*, wenn es ein Mädchen war [161]. Die an diesen fünf Tagen Geborenen wurden im Leben besonders viel vom Unglück verfolgt. Auch nach gewissen Umständen bei der Geburt erfolgte wohl die Benamung. So hieß z. B. zur Zeit der spanischen Eroberung ein Fürst Citlalpopoca (rauchender Stern), weil in seiner Geburtsstunde gerade ein Komet am Himmel stand [162]. Andere Namen wurden

---

[153] Sahagun-Seler, a. a. O., 314. — Sahagun-Jourdánet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 37, p. 454. — Bancroft, a. a. O., 276.

[154] Vgl. Bancroft, a. a. O., 275, Anm. 46.

[155] In einer metaphorischen Umschreibung für „kleine Kinder" sagt Sahagun einmal: *in coçultentoc in uapaltentoc,* „die noch in der Kindertrage, im Brette stecken". Die Wiege wird demnach ein aus Brettern hergestelltes Gestell gewesen sein (Sahagun-Seler, a. a. O., 506). Bancroft (a. a. O., II, 281) sagt: „The cradle among the poor Aztecs was generally of light cane, and could be tied to the back of the mother."

[156] Von *youalli,* Nacht, und *ticitl,* Medizinfrau, Ärztin, Hebamme.

[157] Bancroft, a. a. O., II, 275—276.

[158] Bandelier, a. a. O., 615 und Anm. 93. — Torquemada, a. a. O., lib. XIII, cap. 22.

[159] Motolinia, a a. O., Trat. I, cap. V: „Todos los Niños cuando nacian tomaban nombre del dia en que nacian."

[160] Clavigero, a. a. O., lib VI, cap. 37.

[161] Sahagun-Seler, a. a. O., 243.

[162] Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 37

hergenommen aus dem, was dem Nabelschnur-Fortträger unterwegs zustieß oder wem er begegnete oder auch aus den Umständen, die mit dem Vergraben der Nabelschnur verbunden waren. So hieß z. B. jemand Tenampixqui (Mauerhüter), weil seine Nabelschnur von dem Krieger an einer Mauer vergraben wurde [163]. Auch nach den kurz der Geburt vorausgehenden oder nachfolgenden Feiertagen wurde das Kind wohl benannt. Im allgemeinen trugen die Knaben Tiernamen, die Mädchen Blumennamen [164]. Später im Leben konnten dem ersten Namen noch Beinamen zugegeben werden, z. B. wenn einer sehr tapfer war, bekam er den Beinamen Ilhuacamina [165]. Nach Motolinia sollen auch noch Zunamen, die aus der Würde und dem Amt des Vaters genommen waren, bisweilen hinzugefügt worden sein [166].

Es bestand der sonderbare Brauch, daß der Name des neugeborenen Kindes durch Knaben in den Straßen der Stadt ausgerufen wurde. Sie bekamen dafür von den Angehörigen des Kindes eine sogenannte Nabelschnur-Opfer-Tortilla und mit Bohnen vermengten gerösteten Mais [167].

7. Säuglingspflege.

Die Mutter war sehr darauf bedacht, dem Säugling möglichst gute Pflege angedeihen zu lassen, damit er einmal ein kräftiger und tüchtiger Mensch werde. Darum behielt sie ihr Kind selbst an der Brust. Nur wenn ihre eigene Gesundheit es erforderte, übergab sie den Säugling einer Amme. „The test of a wet nurse was to press out a drop of milk upon the nail, when if it did not run the milk was considered good [168].“ Da es in Altmexiko kein Herdenvieh gab, war sonstige Kindermilch nicht zur Verfügung. Am ersten Tag bekam das Kind keine Nahrung. Dadurch sollte der Appetit wachsen [169]. Die Mutter stillte ihr Kind drei Jahre und länger[170]. „During this time the mother adhered to a diet that would keep up the quality of the milk; many abstained from intercourse with their husbands for the same period, to prevent the possibility of another child interfering with the proper nurture of the first one“, sagt Bancroft [171]. Wohl aus diesem Grunde auch verheiratete sich eine Witwe während der Stillungszeit nicht wieder [172]. Ein besonderes Fest wurde gefeiert, wenn das Kind von der Brust entwöhnt wurde [173].

---

[163] Sahagun-Seler, a. a. O., 316.

[164] Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 37.

[165] Vielleicht bestehend aus: *ilhuicatl,* Himmel, und *miña,* mit dem Pfeil schießen. „Der mit dem Pfeil bis zum Himmel schießt.“ Das war ein Beiname Montezumas I. (Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 37).

[166] Motolinia, in: Icazbalceta, Col. de Doc, I, p. 37.

[167] Sahagun-Seler, a. a. O., 314—315.

[168] Motolinia, a. a. O., I, p. 77. — Torquemada, a. a. O., II, 460 f. — Bancroft, a. a. O., II, 281.

[169] Gomara, a. a. O., 312.

[170] Carbajal, a. a. O., I, 553.

[171] Bancroft, a. a. O., II, 281.

[172] Kohler, a. a. O., 54.

[173] Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 37.

Nach den Angaben bei Gomara war auch Schädeldeformation beim Wiegenkind gebräuchlich [174].

Kinderkrankheiten kamen in Altmexiko so gut wie überall vor. Die besorgte Mutter eilte dann wohl zur Wahrsagerin, um sich über den Ausgang der Krankheit ihres Lieblings Auskunft geben zu lassen. Die Wahrsagerin tat Maiskörner in eine mit einem Deckel verschlossene Schale. Dann schüttete sie den Inhalt auf den Boden. Fielen die Körner auf einen Haufen oder in langen Streifen, so wurde das Kind gesund. Wenn die Körner aber vielfach zerstreut lagen, dann mußte das Kind sterben, weil der Mais „zerbrochen" war. Eine andere Wahrsagemethode war folgende: die Wahrsagerin tat zerbissene Maiskörner in eine Schale mit Wasser. Je nach dem nun, ob die einzelnen Stücke im Wasser aufeinander zu oder auseinander strebten, wurde das kranke Kind gesund oder mußte sterben [175]. Doch auch ärztliche Behandlung ließ man dem kranken Kinde zuteil werden. Z. B. bei Geschwüren sog eine Medizinfrau mit dem Munde den Eiter und das Blut aus der kranken Stelle. Eine andere Behandlung bei einer gewissen Krankheit, die wir nicht näher kennen, war besonders drastisch. Die Medizinfrau hängte das Kind mit dem Kopf nach unten auf, drückte ihm den Gaumen zu und schüttelte seinen Kopf hin und her. Oder man verstopfte den Kleinen bei dieser Prozedur, die vielleicht bei Magenunstimmigkeiten Anwendung fand, den Mund mit Baumwolle. Sahagun bemerkt dazu lakonisch: „Einige werden davon gesund, andere nicht." Das Stechen der Kinder (mit Dornen? Aderlaß?!) hatte meist nicht die Gesundheit, sondern den Tod der Kinder zur Folge. Kranke Füße und Beine wurden mit Salz und Tomaten behandelt [176]. Ferner gab es religiöse Sympathiemittel für kranke Kinder. Man brachte das kranke Kind zum Tempel des Ixtlilton (kleines Schwarzgesicht) und ließ es von dem Gotteswasser trinken, das in vier verdeckten Schüsseln im Tempel aufbewahrt wurde und *itlilauh* (sein schwarzes Wasser) hieß. Davon wurden die Kinder gesund [177].

Beim 18. Jahresfest, Yzcalli (Wachstum) genannt, war es gebräuchlich, die kleinen Kinder hochzuhalten, damit „sie schneller wachsen". Man erfaßte die Kleinen beim Halse oder am Kopf und hob sie so von der Erde hoch [178].

Ein sonderbarer Brauch bestand noch bei diesem 18. Jahresfest, aber immer nur, wie es scheint, in jedem vierten Jahre. Das war das sogenannte „Weintrinken der Kinder". Während sonst nur „die alten Männer und Frauen" Wein trinken durften, bekamen bei dieser Gelegenheit auch die Kinder, auch jene, die noch in der Wiege lagen, so viel Wein zu trinken, daß sie betrunken wurden [179]. Das hatte wohl etwas mit einem Fruchtbarkeitsritus zu tun!

---

[174] Gomara, a. a. O., 318.
[175] Sahagun-Seler, a. a. O., 364—365.
[176] Sahagun-Seler, a. a. O., 364, 365, 366.
[177] Sahagun-Seler, a. a. O., 17.
[178] Sahagun-Seler, a. a. O., 230, 246.
[179] Sahagun-Seler, a. a. O., 12, 241, 247.

Daß besonders das Kinderleben von vielerlei magischen Gedanken umkleidet wurde, ist naheliegend. So mußten z. B. die beim Schichten ausfallenden Zähne in ein Mauseloch geworfen werden. Sonst würden die neuen nicht durchbrechen können, sagte man [180].

8. Beschneidung (?).

Diese Frage ist ein schwieriges Kapitel. Fangen wir zunächst mit dem Gutverbürgten an. Unter den vielfachen religiösen Handlungen nahm die Kasteiung einen hervorragenden Platz ein. Man zerstach sich zur Ehre der Götter die Zunge, die Ohren usw. mit scharfen Dornen, um sich so Blut zu entziehen. Die eigentliche Zeit zu dieser Kulthandlung war Mitternacht, die mit einem metaphorischen Ausdruck einfach *netetequizpan*, „Zeit, wann man sich kasteit [181]" genannt wurde. Von dieser Kasteiung blieben zu gewissen Zeiten auch die Kinder, selbst die Kleinen in der Wiege, nicht verschont. So wurden beim 18. Jahresfest den Kindern die Ohren durchbohrt. Sahagun hat bei dieser Gelegenheit eine doppelte Zeitangabe, „in der allerersten Morgenfrühe" und „um Mitternacht", so daß wir in diesem Falle nicht genau wissen, ob man sich wirklich an die Mitternacht gehalten hat. Man wählte dabei einen Mann und eine Frau als Pate und Patin der Kinder aus. Mit einem spitzen Knochen wurden den Kindern die Ohren durchbohrt und dann ein ungesponnener Baumwollfaden durch die Öffnung gezogen und festgebunden [182]. Man könnte hier daran denken, daß nicht so sehr ein religiöser Brauch als vielmehr eine von religiösen Riten umrahmte Praxis vorliegt, durch die den Kindern die Ohrläppchen durchbohrt und die Stichlöcher offengehalten werden, um später den beliebten Ohrpflock tragen zu können. Ein unzweifelhaft rein religiöser Brauch war aber am Toxcatl-Feste üblich. Bei der Nachfeier dieses Festes wurden allen Leuten, den Alten und den Jungen, den Großen und den Kleinen, und sogar den Kindern, die noch in der Wiege lagen, Einschnitte auf die Brust (Brustkorb), auf beide Unter- und Oberarme gemacht [183]. Während Sahagun nur die Einschnitte an Brust (Brustkorb) und Armen nennt, erwähnt Torquemada außer den genannten Stellen noch

---

[180] Seler-Sachs, Frauenleben, a. a. O., 35.

[181] Z. B. Sahagun-Seler, a. a. O., 147.

[182] Sahagun-Seler, a. a. O., 239—241.

[183] Sahagun-Seler, a. a. O., 109—110:

auh çanu yquac hyn tepan xotla yn tlamacazque	Und an diesem Tage machen die Priester den Leuten Einschnitte in die Haut,
quinpaxotla yn telpopuchti yn telpuchpipil	sie machen den Jünglingen und den Knaben Einschnitte in die Haut,
yoan yn oc vel pipitonti yn coçolco onaque	und den noch ganz Kleinen, die in der Wiege liegen.
ynic quinpaxotla ymelpan ymelchiquippan	Sie machen ihnen einen Einschnitt auf der Brust, dem Brustkorb
yoan nenecoc ymacolpan	und auf beiden Oberarmen
yoan ynmatzotzopazpan	und auf den Unterarmen.

die Magengegend (Bauch)[184]. Noch einen Schritt weiter führt Duran, der beim 11. Jahresfest einen Ritus mitteilt, der bei Knaben und Mädchen Anwendung fand. Im Tempel des Uitzilopochtli machte der Priester dem Mädchen Einschnitte in die Ohren, dem Knaben aber in die Ohren und das Membrum[185]. Warum man die Einschnitte an dem genannten Körperteil vornahm, wird schon Strebel richtig erkannt haben, wenn er sagt: „Daß man bei den Blutopfern mit steigendem Raffinement verfuhr, um sich individuell hervorzutun, ist leicht nachweisbar ... Schon das Kind sollte seinen Tribut den Göttern bringen, und daß man dafür gerade die Genitalien wählte, ist bei der Bedeutung, die diese haben, ebenfalls nahegelegt, wenn dafür vielleicht auch noch Rücksicht auf einen möglichst geringen Blutverlust (bei intensiver Schmerzhaftigkeit G. H.) mitgewirkt haben kann[186]." Wichtig ist die Tatsache, daß alle diese Einschnitte nicht eine Beschneidung im eigentlichen Sinne waren. Und doch werden diese Einschnitte „nach Art einer Beschneidung"[187] als wirkliche Beschneidung von einigen Autoren aufgefaßt und dargestellt. Mit Recht kann sich Clavigero gegen diese Auffassung wenden[188]. Die Azteken kannten keine eigentliche Beschneidung. Auch die erwähnten Einschnitte wurden nur bei den Söhnen der Vornehmen gemacht[189]. Manche Autoren haben auch die Völkerstämme nicht genau auseinander gehalten, und das, was sich bei den Totonaken als eigentliche Beschneidung unzweifelhaft vorfand[190], einfach auf die Azteken übertragen.

---

[184] Torquemada, a. a. O., II, p. 266. — Carbajal Espinosa, Historia de Mexico desde los primeros tiempos de que hay noticia. Mexico 1862, I, p. 538.

[185] Duran, Hist. Indians. M. S., tom. III, cap. 3, zitiert in Brasseur de Bourbourg, Hist. Nat. Civ., tom. III, p. 525—526.

[186] H. Strebel, Altmexiko, Hamburg und Leipzig 1885, I, p. 13.

[187] Duran, Hist. de las Indias..., a. a. O., cap. 83, II, 115—116: „Tambien tenian estos sacerdotes otra cerimonia que hacian a los niños queran recien nacidas que era sacrificalles las orejas y el miembro genital a manera de circunçiçion especialmente á los hijos de los Señores y reyes a los quales en naciendo si era baron lo lababan los mesmos sacerdotes y lauado ponianle en la mano derecha una espada pequeña y en la otra una redelilla chiquita. Esta cerimonia hacian al niño quatro dias arreo ofrecian los padres por el grandes abloçiones y si era hija despues de lauada quatro beçes ponianle en la mano un adereço pequeño de ylar y texe: con los dechados de labores a otros niños ponian á los cuellos carcages de flechas y arcos en las manos. A los demas niños de la gente bulgar les ponian la ynsignias de lo que por el signo en que nacian conocian si su signo le ynclinaba á pintor ponianle un pincel en la mano si á carpintero dauanle una açuela y asi de los demas."

[188] Clavigero, a. a. O., II, 73.

[189] Kohler hat den oben Anm. 187 mitgeteilten Text von Duran mißverstanden, wenn er daraus eine „Beschneidung" bei den Azteken beweisen will (Kohler, a. a. O., 48). Der Text sagt wörtlich nur „a manera circumçiçion". Wir haben gezeigt, daß damit nur Einschnitte gemeint sind.

[190] Mendieta, a. a. O., lib. II, cap. 19 (p. 108): „Beschneidung wandten die Bewohner einer Provinz, die sich Totonaque nannten, in folgender Form an: 28 bis 29 Tage nach der Geburt des Kindes brachten sie es in den Tempel. War es männlichen Geschlechts, so legten es der Oberpriester und der seinem Range nach zweite Priester ausgestreckt auf einen großen platten Stein oder eine Steinplatte, die sie zu diesem Zwecke benützten, nahmen das Präputium des Penis (zwischen die Finger) und schnitten es

9. Kinderopfer.

Unter den zahlreichen Menschenopfern in Altmexiko waren auch Kinderopfer gebräuchlich. Am ersten Jahresfest wurden den Regengöttern Kinder geopfert, Knaben und Mädchen. Es gab sieben verschiedene Opferstätten für Kinder: auf dem Adlerberge (Quauhtepetl) bei Tlatelolco, auf dem Berge „der Nächtliche" (Youaltecatl) bei Guadalupe, auf dem Tepetzinco in der Salzlagune bei Mexiko, in Poyauhtlan gegenüber dem Berge Tepetzinco, in Pantitlan „an dem Orte der Fahnen", einem mit Fahnenstangen umstellten Strudelloch in der Salzlagune, auf dem Gipfel des Cocotl bei Tlalmanalco Chalco und auf dem Gipfel Iyauhqueme („der mit dem dunklen Gewand") bei Tacubaya [191]. Man war nicht ganz gefühllos bei dem Opfer der Kleinen. „Sie erregten großes Mitleid, brachten die Leute zum Weinen, brachten allgemeinen Tränenausbruch hervor, verursachten allgemeine Trübsal. Man seufzte über sie [192]." Wenn die Kinder selbst viel weinten, galt das als gutes Zeichen. Man sagte dann: „Es wird regnen." Ihre Tränen bedeuteten Regen. Darüber freute man sich und war zufrieden [193]. Wenn die Wahrsager ein Unglück voraussagten, gelobte man den Regengöttern Kinderopfer [194]. Schon Cortez verbot diese Kinderopfer ernstlich [195].

Nur zum Teil wird man gefangene Kinder für das Kinderopfer zur Verfügung gehabt haben [196]. Manche Mutter hat wohl schweren Herzens, von der Not getrieben oder auch durch religiösen Fanatismus geblendet, ihren Säugling für das Opfer verkauft oder bereitgestellt.

Besonders beliebt für die Opfer waren Kinder, die zwei Haarwirbel auf dem Scheitel hatten, oder solche, die unter einem besonders günstigen Tageszeichen geboren waren. Überall wurden solche Kinder gesucht und aufgekauft. Das seien sehr kostbare Opfer, sagte man. Die Regengötter nähmen diese gern entgegen, damit wären sie zufrieden. Dadurch könnte der Regen erfleht werden [197].

Hier können wir auch erwähnen, daß die Mexikaner eine Zwillingsgeburt als etwas Unnatürliches, als eine Monstrosität ansahen. Darum wurde

---

ganz dicht (am Finger) mit einem Feuersteinmesser ab. Das Abgeschnittene verbrannten sie zu Asche. Die Mädchen deflorierten *(corrompian)* die besagten beiden Priester mit ihren eigenen Fingern an Stelle der Beschneidung, dann befahlen sie den Müttern, sie sollten, wenn das Mädchen sechs Jahre alt geworden sei, dieselbe Defloration, die sie begonnen hätten, mit den Fingern wiederholen." Vgl. W. Krickeberg, Die Totonaken (Baessler-Archiv), Berlin 1918—1922, S. 47, und ebendort Anm. 173.

[191] Sahagun-Seler, a. a. O., 58—59.

[192] Sahagun-Seler, a. a. O., 57—58.

[193] Sahagun-Seler, a. a. O., 58.

[194] Sahagun-Seler, a. a. O., 356—357.

[195] Cortez-Schurig, a. a. O., 145: „Zudem gebot ich ihnen ernstlich, ihren Götzen keine kleinen Kinder mehr zu opfern, wie dies bisher Brauch gewesen, denn dies mißfiele dem Gott der Christen auf das höchste."

[196] Sahagun-Seler, a. a. O., 62.

[197] Sahagun-Seler, a. a. O., 55—56.

das nachgeborene Kind eines Zwillingspaares gleich getötet[198]. Man glaubte nämlich, der eigentliche Zwilling sei etwas so Anormales, daß er sicher zum Verbrecher aufwachsen und später seine eigenen Eltern erschlagen würde, wenn man ihn groß werden ließe. Mit Stolz sagten darum die Eltern von ihren Kindern, die nicht Zwillingskinder waren: „Unser Herr hat uns geschenkt eine Perle, eine Schmuckfeder, ein einzelnes Kind[199]", d. h. ein Kind, das nicht Zwillingskind ist.

10. Alters- und Verwandtschaftsnamen.

Die Mexikaner hatten eine reiche Differenzierung in der Bezeichnung der verschiedenen Altersstufen.

a) Altersbezeichnungen für Knaben und Jünglinge[200]:

telpochtli	Jüngling
telpopochtotonti[201]	kleine Jünglinge
telpopochpipil[202]	Jünglinge-Kinder, d. h. Jünglinge, die noch Knaben sind
cuexpaltotoneque[203]	die Kleinen, die noch die Scheitellocke haben
cuexpaltzitzineque[204]	die Kleinen, die noch rückwärts den Nackenschopf tragen

b) Altersbezeichnungen für Mädchen, Jungfrauen und Frauen[205]:

ilamatlaca	alte Frauen
iyollocociua[206]	Frauen im besten Alter, in der Mitte des Lebens
ciua ychpopochti[207]	junge Frauen
ychpopochti	Jungfrauen
ychpochchicactli[208]	die zur Jungfrau herangewachsen sind
omaxtlauh[209]	die schon eine Frisur tragen

---

198 Seler, Amerikanisten-Kongreß in Berlin 1888, S. 682.

199 Sahagun-Seler, a. a. O., 338. *aomecaui* von *a*-Negation, *ome* zwei, *caui* zurückbleiben, sein. *aomecaui* also: „nicht doppelt sein, nicht als ein zweiter sein".

200 Sahagun-Seler, a. a. O., 168.

201 *Telpopoch-to-ton-ti,* Jünglinge (Plur.)-Reduplikativum-Deminutivum-Plural-Suffix.

202 *Telpopoch-pipil,* Jünglinge (Plural)-Kinder (Plural).

203 *Cuexpal-to-ton-ê-que,* Scheitellocke-Reduplikativum-Deminutivum-besitzanzeigendes Suffix (habend)-Plural-Suffix.

204 *Cuexpal-tzi-tzin-ê-que,* Nackenschopf - Reduplikativum - Rücken, (rückwärts)-„habend"-Plural-Suffix.

205 Sahagun-Seler, a. a. O., 86 bzw. 105 bzw. 133.

206 *I-yollo-co-ciua,* Präfix-Herz-Lokativum-Frauen, wörtlich: die im Herzen (des Lebens) stehenden Frauen.

207 *Ciua-ychpopochti,* Frauen (Plural)-Jungfrauen (Plural).

208 *Ychpoch-chicacti,* Jungfrauen-erwachsen.

209 *O-m[o]-axtlauh,* Präteritum-Präfix-Reflexivum-hat das Haar um den Kopf gelegt.

tzonqueme [210]	die sich in ihren Haarmantel gekleidet haben, d. h. die lang herabhängendes Haar haben
atzotzocoltone [211]	die noch einen kleinen Haarschopf haben

c) Verwandtschaftsnamen: [212]

Vater	*tàtli, teta, tetatzin* [213]
natürlicher Vater	*yzcacauhti* (von *izcalia,* Leben geben)
Onkel (Vater- oder Mutterbruder)	*tlatli, tetla* (= *te-tla,* Leute-Onkel)
Großvater, Großonkel	*tecol, tecul* (*a* und *o* wechseln beliebig)
Urgroßvater	*achtontli* (von *achto,* zuerst oder *achi,* ein wenig)
Mutter	*nantli, teciztli* (*ciztli,* vielleicht = *citli,* Großmutter)
Tante	*auitl*
Großmutter und Großtante	*citli*
Urgroßmutter	*piptontli* (von *pipinqui,* cosa rezia y fuerte)
Sohn (allgemein)	*tepiltzin, tetelpuch*
Kind (wenn die Frauen es sagen)	*noconeuh* (mein Kind; *no*-Possessivum, *conetl,* niño o niña)
Kind (allgemein)	*tepilhuan* (von *pilli,* Kind)
ältester Sohn (oder Tochter)	*yacapantli* (von *nicyacatia,* der erste sein; *yacatl,* Nase, Spitze)
jüngster Sohn (oder Tochter)	*xocoyotl* (Kosename „Nesthäkchen“)
Tochter	*teichpuch*
Tochter (wenn die Frauen es sagen)	*noconeuh* (mein Kind)
Enkel und Enkelin	*yxiuhtli, ycutontli*
Neffe und Nichte	*machtli*

Also Vater- und Mutterbruder, Großvater und Großonkel, Großmutter und Großtante, Enkel und Enkelin, Neffe und Nichte wurden jeweils mit den gleichen Namen belegt. Das könnte auf ein früheres „klassifikatorisches Verwandtschaftssystem“ hinweisen. In manchen Fällen bezeichnen die Frauen die Kinder anders als die Männer. Das braucht aber keine „mutterrechtliche Spur“ zu sein, weil die *vagina mulieris* auch *tepilli* „der Leute Kind“ genannt wurde.

11. Verhältnis der Ehegatten zu einander.

Durch die Möglichkeit der Neigungsehe wurde ein im allgemeinen als gut zu bezeichnendes Verhältnis der Ehegatten zu einander wohl gewähr-

[210] *Tzon-quem-ê,* Haar-sich mit dem Mantel bekleiden-„habend“.

[211] *Atzotzocol-ton-ê,* Haarschopf-Deminutivum-„habend“.

[212] Bandelier, a. a. O., 567—570.

[213] *Tà-tli,* Vater; *te-ta,* Leute (unübersetzbar)-Vater; *te-ta-tzin,* Leute-Vater-Reverentiale.

leistet. Zwar sagt der dem Namen nach unbekannte Offizier, der als Begleiter des Cortez einen Bericht über Altmexiko schrieb: „Aus den Weibern machen sie sich weniger als irgendein anderes Volk. Ihnen gegenüber sind sie nicht mitteilsam, selbst wo es ihr Nutzen wäre [214].“ Wenn wir diesen Ausspruch aber mit den Äußerungen der anderen Schriftsteller vergleichen, die länger im Lande waren, dann gewinnen wir den Eindruck, daß dieser Offizier den mexikanischen Mann zu sehr nach spanischen Begriffen beurteilte, die von jedem Caballero zarteste Rücksicht den Damen gegenüber verlangen, oder nach seiner eigenen soldatischen Eroberungslust auch auf diesem Gebiete einschätzte, die nach Abenteurerart gemäß dem Sprichwort handeln möchte: „*Si te amase, ten cuidado!*“ Weder das eine noch das andere paßte für den Mexikaner, da er nicht Spanier noch Abenteurer war. Wir sehen darum keine Veranlassung, dieses Zitat entscheidend schwer zu werten, trotzdem der „Offiziersbericht“ an Alter wie an Ursprünglichkeit nichts zu wünschen übrig läßt.

Die häusliche Szenerie, in der das Familienleben der Azteken sich abspielte, sich vorzustellen, ist nur noch zum Teil möglich. Torquemada berichtet, daß Mexiko-Stadt 120.000 Wohnhäuser hatte. In jedem Hause seien vier oder sechs oder auch bis zehn Bewohner (Familienmitglieder) gewesen [215]. Das Innere des Hauses, wo das Herdfeuer brannte, wurde das Frauengemach *(ciuapan)* genannt [216]. Dort war das Heim der Familie. Dort haben Vater und Mutter die Sorgen des Alltags, der Kindererziehung, des Fortkommens der Familie getragen, dort die bangen Stunden in Tagen der Krankheit durchwacht, dort Abschied genommen und Wiedersehen gefeiert vor und nach einem Kriege. Dort war der Schauplatz häuslicher Zwiste und Streitigkeiten, dort aber auch der stille Winkel der Wonne für liebende Seelen und wahre Familienfreuden.

Recht eindringlich ermahnte die Mexikanerin ihre erwachsene Tochter, sie solle dem Manne eine gute Gattin sein. „Sei ordentlich und bemüht, das innere Hauswesen gehörig zu verwalten. Gib deinem Manne Wasser für seine Hände und backe Brot für deine Familie. Habe Achtung und Gehorsam für deinen Mann und tue fleißig, was er dir befiehlt. Suche seinen Unwillen zu vermeiden. Sei nicht heftig, nicht boshaft. Empfange ihn zärtlich in deine Arme, auch wenn er arm ist und vielleicht auf deine Kosten lebt. Hast du Grund, ihm gegenüber ungehalten zu sein, so lasse es ihm doch nicht merken, sondern beherrsche dich. Hernach sage ihm in freundlicher Weise, was dich gekränkt hat. So wirst du ihn durch Sanftmut gewinnen, daß er dich in Zukunft nicht mehr beleidigt. In Gegenwart anderer setze deinen Mann nie herab, denn du erniedrigst dich dadurch selber. Fehlt dein Mann in der Verwaltung seines Vermögens, so erinnere ihn an seine Pflicht. Ist er aber zur

[214] Das Reich Mexiko und seine Hauptstadt Temixtitan. Bericht eines Offiziers aus dem Heere des Ferdinand Cortez, erhalten in einer italienischen Übersetzung. Gedruckt 1529 (in: Cortez-Schurig, a. a. O., 321—338). Enthalten ferner in: Giovanni Battista Ramusio, Raccolta delle Navigazioni e Viaggi. Venedig 1554, tom. III, p. 254 ff. Ebenso bei: Barcia, Historiadores (Cortez-Schurig, a. a. O., 338).

[215] Torquemada, a. a. O., lib. XI, cap. 4.

[216] Sahagun-Seler, a. a. O., 208.

Verwaltung unfähig, so nimm du die Sache in die Hand. Gib genau auf seine Güter acht. Vergiß vor allem nie, die Arbeiter richtig und gleich zu bezahlen. Gib acht, daß nichts durch Nachlässigkeit verlorengeht [217]. Damit dein Mann nicht deiner überdrüssig werde, schmücke dich für ihn und halte dich und deine Kleider rein und sauber [218]." Besonders wurde die erwachsene Tochter von Vater und Mutter ermahnt, die eheliche Treue um jeden Preis zu bewahren. Als wirksames Motiv klingt durch diese Ermahnungen der Hinweis auf die furchtbare Todesstrafe für Ehebruch und auf die Schande für sich und ihre alten Eltern.

Ähnlich wurde auch der erwachsene Sohn von seinem Vater zur Mäßigkeit in der Ehe und Schonung seiner Frau angehalten. Aber auch ihm wurde ein durchaus realer Grund angegeben, nämlich die Krankheit und Erschöpfung, die im Gefolge der Ausschweifung sind [219].

Bei besonderen Gelegenheiten unterblieb der Verkehr aus religiösen Gründen. So z. B. beim 14., 15. und 16. Jahresfest [220], Feste, die im Oktober, November und Anfang Dezember gefeiert wurden. Verbotener Verkehr in dieser Zeit hatte dann Geschlechtskrankheit zur Folge, die von den Göttern dem Sünder zur Strafe geschickt wurde. „Wenn einer von uns Männern (in dieser Zeit) bei einer Frau schlief", sagten die Mexikaner zu P. Sahagun, „oder wenn eine Frau bei einem Manne schlief, so sagt man, daß er sein Fasten durch Besudelung zunichte mache. Darum gibt Gott ihm als verdienten Lohn die Lustseuche, den Tripper, den Schanker, die Bubonen. Vielerlei Gelübde machte man dann dem Gott, daß er stille, daß er entferne, daß er abschwäche die Krankheit [221]."

In der Familie waren Mann und Frau Priester und Priesterin. In jedem Hause gab es zwei Altäre für Mann und Frau, der eine nahe bei der Schlafstätte, der andere in der Nähe der Türe [222]. Auch Sahagun spricht wiederholt von diesen häuslichen „Penaten" [223], z. B. bei der Schilderung des Toxcatl-Festes schreibt er: „Wenn der Morgen angebrochen war, brachte man in den Häusern die Opfergaben dar. Eine beliebige Person brachte die Opfergaben dar vor dem Abbild des Dämons (das jedermann im Hause verwahrte). Man riß den Wachteln die Köpfe ab. (Das war das sogenannte Wachtelopfer.) Alle ohne Ausnahme taten so, Männer und Frauen [224]."

---

[217] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 4, p. 458—459 (deutsche Ausgabe).

[218] Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 29, p. 392.

[219] Sahagun-Bustamante, a. a. O., lib. VI, cap. XXXI, Tom. II, p. 144—145: „Aunque sea tu muger, y és tú cuerpo, convienete tener templanza en usar de ella, bien así como el manjar, que es menester tomarlo con sobriedad, quiero decir que no seas destemplado para con tu muger, sino que tengas templanza en el. Mira que no sigas al deleite carnal, porque pensarás que no te deleitas en lo que haces, y que no hay otro mal en ello; sábete que te matas, y te hace gran daño, en frecuentar aquella obra carnal."

[220] Sahagun-Seler, a. a. O., 196, 203, 207, 219.

[221] Sahagun-Seler, a. a. O., vgl. auch ebendort 265.

[222] Bernal Diaz de Castillo, Memoirs (1598), Transl. by F. Ingram Lockhart, London 1844, cap. 208, zitiert bei Spencer, a. a. O., 20.

[223] Sahagun-Seler, a. a. O., 104, 185, 190, 191.

[224] Sahagun-Seler, a. a. O., 104.

Einer vereinzelten Notiz bei Zurita [225] zufolge wurden die Männer nach der Hochzeit in Klassen eingeteilt. An der Spitze jeder Gruppe stand ein Gruppenführer. Dadurch wollte man das Eintreiben der Steuern erleichtern oder auch andere Zwecke erreichen. Vielleicht waren diese Männergruppen ein dürftiger Rest ehemaliger totemistischer Altersklassen. Diese Altersklassen wären dann besonders bemerkenswert, weil Totemismus in Altmexiko kaum nachzuweisen ist. Leider ist diese Notiz aber so mager, daß wir eigentlich nichts daraus schließen dürfen, denn es ist gar nicht eindeutig zum Ausdruck gebracht, ob wirklich die Gruppen nach Altersstufen differenziert waren, d. h. im aztekischen Gesellschaftsleben eine vertikale Schichtung darstellten. Es könnte ebensowohl eine horizontale Gliederung, ein lokales Nebeneinander der Gruppen gemeint sein.

12. Polygamie.

Die Vielweiberei war bei den Azteken im allgemeinen gestattet, so daß Sahagun es eigens anmerkt, daß die Chichimeken nur eine Frau hatten, daß sie die Sitte, zwei Frauen wie die Azteken zu haben, nicht kannten [226]. Doch waren die gewöhnlichen Leute auch in Mexiko mit einer Frau zufrieden [227], so daß viele Ehen praktisch monogam waren. Von der Anschauung ausgehend, daß mit der Anzahl der Frauen auch das Ansehen der Fürsten steige [228], hatten die Könige und Fürsten und Großen des Landes alle mehrere Frauen. Wie viele aus dem fürstlichen Harem wirklich Ehefrauen und wie viele nur Freudenmädchen waren, läßt sich im einzelnen Fall schwer entscheiden. Sicherlich konnte man zur gleichen Zeit mehrere rechtmäßige Frauen haben, wie Bernal Diaz eindeutig angibt, daß der letzte König der Aztekenzeit in Mexiko, Montezuma II. zwei rechtmäßige Ehefrauen aus adeligem Geblüte hatte und daneben noch viele Konkubinen [229]. Torquemada geht noch weiter und sagt, daß sich in dem Harem Montezumas II. zu gleicher Zeit 150 werdende Mütter befanden [230], die Kinder wurden aber im Mutterleibe getötet. Trotzdem hatte er mehr als 50 Söhne und Töchter, sein Vater

---

[225] Zurita, Rapport sur les différentes classes de chefs de la Nouvelle Espagne. Trad. par. H. Ternaux-Compans, Paris 1840. Zitiert bei Spencer (a. a. O., 12) folgendermaßen: „As soon as the young men where married they were classed, for according to their custom they were distributed into groups, each of which had a chief ... as well for facilitating the collection of taxes as for other purposes."

[226] Sahagun-Seler, a. a. O., 401.

Iniqueyn chichimeca yn namiquèquê	Diese Chichimeken hatten Genossinnen (Frauen)
çanno cecemme in inciuauan	ebenfalls jeder nur eine Frau.
amo quiximati yn tlaome pializtli	Sie kannten nicht die Sitte, zwei (Frauen) zu haben.

[227] Petrus Martyr al Angleria, De rebus oceanicis et novo orbe decades tres. De insulis nuper inventis etc. Basilea 1533. Coloniae 1574, Dec. V. cap. X. — Letter of Francis of Bologna in: Ternaux-Compans, a. a. O., I, 210—211.

[228] Clavigero, a. a. O., lib. IV,. cap. 26.

[229] Bernal Diaz, a. a. O., cap. 91.

[230] Torquemada, a. a. O., tom. I, p. 230. — Clavigero glaubt nicht an diese große Zahl.

sogar 150 Kinder [231]. Montezuma tötete bei seiner Thronbesteigung seine Brüder und verheiratete seine Schwestern nach Gutdünken an die Fürsten des Landes [232]. Darum wundern wir uns auch nicht, wenn derselbe Herrscher dem siegreichen Cortez neben kostbaren Geschenken auch ihm und seinen Begleitern adelige Töchter des Aztekenreiches als Konkubinen übergab [233].

Die Frauen wurden, je nach ihrer Stellung, verschieden benannt. Die Hauptfrau hieß *ciuatlantli*, die Nebenfrau *ciuapilli* (vornehme Frau) [234]. Man unterschied zwei Arten von Nebenfrauen: waren sie von ihren Eltern erbeten und in die Ehe gegeben, hießen sie *ciuanemactli* [235]; hatte der Mann sie aber ohne oder gegen den Willen ihrer Eltern als Nebenfrau erworben, sei es durch Raub oder sonstwie, hießen sie *tlaciuaantin* [236].

Es scheint, daß die eigentlichen Heiratszeremonien nur mit der Hauptfrau vorgenommen wurden. Bei den Nebenfrauen genügte der Ritus der Kleiderverknotung [237].

Gomara gibt vier Gründe für die Polygamie der Azteken an: 1. Sinnlichkeit, 2. das Verlangen, viele Kinder zu haben, 3. Ehrsucht und Wunsch nach persönlicher Bedienung, 4. Suche nach Arbeitskräften in der Landwirtschaft [238].

13. Ehebruch und Ehescheidung.

In den langen Unterweisungen, die der mexikanische Vater seiner erwachsenen Tochter gab, versäumte er nicht, sie auch besonders zur lebenslänglichen ehelichen Treue zu ermahnen. „Laß dich mit keinem anderen ein, als mit dem, der dein Mann ist. Halte bei ihm aus, bis er stirbt [239].“ Ähnlich ermahnte auch die Mutter ihre Tochter: „Gehöre immer nur einem einzigen Manne [240].“ In der Tat war Ehebruch in Altmexiko relativ selten. Die Frauen scheuten sich nicht, im gegebenen Falle besondere Mittel anzuwenden, um die eheliche Treue leichter bewahren zu können. Als die Spanier Mexiko er-

---

[231] Bancroft, a. a. O., II, 183.

[232] Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, Historia General y Natural de las Indias. Madrid 1851—1855, tom. III, p. 505.

[233] Cortez-Schurig, a. a. O., 125.

[234] Torquemada, a. a. O., lib. XII, cap. 3; *ciua-tl*, Frau; *pilli*, Fürst, fürstlich, vornehm.

[235] *Ciuatl*, Frau, *nemactli*, Geschenk.

[236] Las Casas, Hist. Apol., cap. 214, in Kingsborough, tom. VIII, p. 128.

[237] Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 38. — Anónimo, in Coleccion de documentos para la historia de Mexico, I, p. 397: „Nelle nozze in questa patrona principale fanno alcune cirimonie, il che non si osserva nelle nozze dell'altre.“

[238] Gomara zitiert bei Bandelier, a. a. O., 613, Anm. 88: „Cuatro causas dan para tener tantas mujeres: la primera es el vicio de la carne, en que mucho se deleitan; le segunda es por tener muchos hijos; la tercera por reputacion y servicio; la cuarta es por granjéria; y esta postrera usan mas que otros, los hombres de guerra, los de palacio, los holgazanes y tahures; hacenlas trabajar como esclavas.“

[239] Sahagun-Bustamante, a. a. O., lib. VI, cap. 28, tom. II, p. 126: „Mira hija que no te juntes con otro, sino con solo aquel que te demandó: persevera con él hasta que muera.“

[240] Sahagun-Bustamante, a. a. O., lib. VI, cap. 29, tom. II, p. 130—131: „Si vivieres sobre la tierra, mira que en ninguna manera te conozca mas que un varon.“

oberten, wollten sie vielfach die Mexikanerinnen mißbrauchen, besonders, wie Sahagun sagt, die „sauberen (d. h. schönen) Frauen, die gelbes Fleisch hatten, die gelb (d. h. hellhäutig) waren. Diese Frauen aber beschmierten sich (das Gesicht?) mit Lehm, schlugen eine alte, zerrissene Decke sich um die Hüften und zogen einen alten Lumpen als Hemd über den Oberkörper [241]". Durch diese eigene Verunstaltung wollten sie die lüsterne Aufmerksamkeit der Spanier von sich ablenken.

Gewiß wurde auch der Sohn vom Vater vor dem Ehebruch gewarnt; er soll sogar nicht einmal mit neugierig-begehrlichen Augen eine Frauensperson anschauen [242], aber wir können kaum erwarten, daß junge Männer, die bei der Zügellosigkeit im Junggesellenhause „Liederjahne, Lebemänner" [243] geworden waren, sich später durch das Ehejoch absolut binden ließen. Und tatsächlich galt denn auch die schon im Paragraphen über die voreheliche Keuschheit genannte „doppelte Moral" ebenso in der Ehe wie vorher. Der Mann war nicht zur gleichen ehelichen Treue verpflichtet wie die Frau. Er konnte überhaupt seine eigene Ehe nicht brechen, sondern nur die Ehe der Frau, mit der er sich verging [244]. Darum war es kein Ehebruch, wenn ein verheirateter Mann sich mit einem unverheirateten Weibe einließ, d. h. allerdings nur dann, wenn die Frau wirklich frei war, sei es als Dirne oder sonstwie, nicht aber wenn sie noch unter der Obhut der Eltern stand oder im Tempelpensionat erzogen wurde. Notzucht an einem unfreien Mädchen hatte Todesstrafe zur Folge [245].

Ehebruch wurde mit dem Tode bestraft. Die Ehebrecher wurden gesteinigt oder gehängt. Dieses Gesetz galt auch für die Mitglieder der Fürstenhäuser [246]. Wer den Ehebruch mit der Frau des Fürsten begangen hatte, wurde Glied um Glied in Stücke zerrissen [247]. Der Ehebruch wurde auch dann bestraft, wenn der Ehemann dem ehebrecherischen Weibe bereits verziehen hatte [248]. Die Strafe war dann allerdings milder [249]. Die Selbstrache war aber nicht erlaubt. Wenn ein Mann sein ehebrecherisches Weib selbst

[241] Sahagun-Seler, a. a. O., 569.

[242] Sahagun-Bustamante, a. a. O., lib. VI, cap. 22, tom. II, p. 147: „Tampoco mires con curiosidad el gesto y disposicion de la gente principal, mayormente de las mugeres, y sobre todo de las casadas, porque dice el refran que el que curiosamente mira á la muger adultéra con la vista."

[243] Sahagun-Seler, a. a. O., 346: *„ca ipampa cihoanotzaia auilnemini"*, d. h. wörtlich, denn darum waren sie durch (übermäßigen) Verkehr mit Frauen unverbesserliche (dauernde) Lüstlinge (Liederjahne, Lebemänner) geworden. *cihoanotzaia* von *ciuatl,* Frau, *notza,* rufen, mitteilen, verkehren; *auilnemini* von *√auil,* Wollust, *nemi,* leben, dauernd sein, *ni,* Suffix der Verbalsubstantiva.

[244] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 17.

[245] Mendieta, a. a. O., lib. II, cap. 29: „El que hazia fuerza à virgen, ora fuese en el campo, ora en casa del padre moria por ello."

[246] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 17. — Zurita, a. a. O., 107. — Sahagun, a a. O., lib. VIII, cap. 16.

[247] Order of Succession, in: Ternaux-Compans, I, p. 226—227, zitiert in: Spencer, a. a. O., 9.

[248] Gomara, a. a. O., cap. 206.

[249] Pomar, a. a. O., 32.

tötete, auch wenn er sie auf frischer Tat ertappt hatte, so wurde er selbst getötet, weil er, wie Clavigero sagt, in die Strafgewalt des Staates eingegriffen hatte [250]. Ein Ehebrecher, der auch noch den Ehemann ermordete, wurde lebendig verbrannt und dabei mit Wasser und Salz übergossen [251]. Eine Frau, die zur Zeit des dritten Königs von Mexiko Chimalpopoca („rauchender Schild") einen betrunkenen Mann mißbrauchte, wurde gesteinigt [252].

Eine eigentümliche Einrichtung müssen wir in diesem Zusammenhang nennen: die Sünde des Ehebruches konnte gebeichtet werden und war damit vergeben. Die Erdgöttin Teteo innan („Mutter der Götter") in ihrer besonderen Ausprägung als Tlaçolteotl („Göttin des Unrats") oder Tlaelquani („Kotfresserin") war nicht nur Repräsentantin aller Weiblichkeit, sondern auch Beschützerin aller jener, die in geschlechtlichen und verwandten Dingen (z. B. Weintrinken) eine Schuld auf sich geladen hatten, besonders also der Ehebrecher. Wenn die Ehebrecher den Priestern der Tlaçolteotl ihre Schuld beichteten, indem sie ihnen alle Vorgänge der Reihe nach erzählten und sich eine Buße dafür auferlegen ließen, so waren sie nach Erfüllung der Buße aller Schuld frei und konnten auch vom weltlichen Gericht nicht mehr belangt werden [253]. Diese Absolution war allerdings nur einmal im Leben möglich. Der rückfällige Sünder verfiel der Strafe. Sahagun sagt darum, daß die Mexikaner gewöhnlich mit der Beichte warteten, bis sie alt geworden waren, um dann ihre Seele dadurch auf diese Weise zu entlasten [254]. Noch in einer anderen Form konnte man eine Absolution vom Ehebruch erlangen. Im Gefolge der Tlaçolteotl als Göttin der Sinnenlust waren die sogenannten Ciuateteo („Göttinnen"), die als Nachtgespenster, Dunkelheitsdämonen nachts auf die Erde kamen. Diese Ciuateteo waren die im Kindbett gestorbenen Frauen. Als Nachtgespenster verleiteten sie die Menschen zur Sünde, reizten zum Ehebruch. Die in ihrem Zeichen Geborenen waren dazu prädestiniert, Wollüstlinge, Ehebrecher oder Dirnen zu werden. Aber sie waren auch Sündentilger. Man konnte von ihnen die Absolution vom Ehebruch erlangen, wenn man nachts auf die Kreuzwege ging, wo sie ihr Unwesen trieben, und unter Gebet und Buße den nackten Gespenstern die Kleider, die man trug, zum Opfer brachte [255].

Ehescheidung war bekannt. Gründe dafür konnten sein, wenn die Frau zänkisch, ungeduldig, sorglos und untätig war [256]. Auch Impotenz war Scheidungsgrund [257]. Die Ehe konnte nur durch richterlichen Spruch ge-

---

[250] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 17.

[251] Gesetze Nezahualcoyotl's in: Veytia, Historia antigua de Mejico. Mexiko 1836, a. 11.

[252] Historia de los Mexicanos por sus pinturas, in: Icazbalceta, Nueva coleccion de documentos para la historia de Mexico, III, p. 259.

[253] Eduard Seler, Das Tonalamatl, Berlin 1900, S. 94.

[254] Sahagun, a. a. O., lib. I, cap. 12.

[255] Seler, Amerikanistenkongreß 1888, Berlin, S. 679—680.

[256] Gesetze Nezahualcoyotl's, a. a. O., a. 18. — Gomara, a. a. O., cap. 207.

[257] Gomara, a. a. O., cap. 207.

schieden werden. Man liebte aber die Ehescheidung nicht. Die Richter versuchten immer erst eine friedliche Aussöhnung [258]. Durch Richterspruch konnte allerdings die Ehescheidung nur gestattet, nicht ausgesprochen werden. Darum lautete der Antrag auch nicht direkt auf Scheidung, sondern darauf, der Antragsteller dürfte tun, was ihm gut scheine [259]. Ohne Richterspruch seine rechtmäßige Frau (einschließlich der rechtmäßigen Nebenfrau) [260] zu verstoßen, war dem Manne nicht erlaubt. Das hatte für ihn die entehrende Strafe des Haarabsengens zur Folge [261]. In besonderen Fällen, die wir aber nicht näher kennen, konnte auch die Frau den Antrag auf Ehescheidung stellen [262]. Bei der Scheidung kamen die Söhne zum Vater, die Töchter zur Mutter. Der schuldige Teil verlor die Hälfte seines Vermögens [263]. Einmal geschiedene Gatten durften sich unter Todesstrafe nicht wieder heiraten [264], weil das als eine Art Inzest gewertet wurde [265].

14. Konkubinat und Prostitution.

Neben der Haupt- und den Nebenfrauen, die als rechtmäßige Ehegattinnen angesehen wurden, waren den Azteken Konkubinen gestattet. Besonders die Großen des Landes, Könige und Fürsten, nutzten sich diese Freiheit, wie ich vorhin schon angegeben habe. Das Verhältnis mit der Konkubine konnte frei gelöst werden. Aus dem Konkubinat konnte eine rechtmäßige Ehe erwachsen, wenn die zwei schon so lange zusammenlebten, daß die öffentliche Meinung sie als verheiratet betrachtete [266]. Die Konkubinen waren teils willig, teils gezwungen im Harem der Fürsten. Da es eine Ehre war, Konkubine des Königs sein zu dürfen, übergaben die gewöhnlichen Leute und Unterbeamten ihre Töchter gern dem Landesfürsten zu diesem Zweck. Ob es Eunuchen in den Harems gab, ist ungewiß.

Neben diesen privaten Freudenmädchen in den Harems gab es auch öffentliche Prostituierte. Ihre Zahl muß sogar verhältnismäßig groß gewesen sein. Sinnlichkeit, nicht Habsucht, verleitete die Mädchen zu diesem Leben, wie Torquemada sagt [267]. Eine sehr drastische Schilderung einer Dirne steht bei Sahagun [268]. Man glaubt sich in die moderne Neuzeit versetzt, wenn man liest, daß sich die Freudenmädchen Gesicht und Lippen bemalten. Die wohlmeinende Mutter ermahnt darum ihre gutgeartete Tochter, doch ja das nicht zu tun, denn Gesicht und Lippen bemalten sich nur „die öffentlichen Weiber,

---

[258] Torquemada, a. a. O., lib. XIII, cap. 15.
[259] Clavigero, a. a. O., I, p. 323.
[260] Bancroft, a. a. O., II, 265.
[261] Gomara, a. a. O., cap. 207.
[262] Die entsprechende Stelle aus den Gesetzen Nezahualcoyotl's (a. 18) ist verlorengegangen.
[263] Gesetze Nezahualcoyotl's, a. a. O., a. 17.
[264] Duran, a. a. O., cap. 83. — Clavigero, a. a. O., I, p. 323.
[265] Kohler, a. a. O., 97.
[266] Libro de Oro, a. a. O., I, 272.
[267] Torquemada, a. a. O., lib. XIV, cap. 26.
[268] Sahagun-Seler, a. a. O., 366.

die zuchtlosen, die alle Scham verloren haben und auch den Verstand[269]". Ganz in das Milieu eines modernen Nachtlokals übelster Sorte paßt auch der ordinäre Jargon, der zwischen Dirnen und jungen Burschen üblich war. Wenigstens eine Kostprobe davon hat uns Sahagun überliefert, wenn es auch in diesem besonderen Falle nicht ganz klar ist, ob Dirnen oder Tempelmädchen gemeint sind. Die Weiber sagten spöttelnd zu den Burschen: „Was wagst du zu reden, du Langschopf! Kümmere dich doch lieber darum, wie man dir deinen Nackenschopf scheren kann, du Langschopf, du Schandknabe! Du gehörst doch nicht zu uns Frauenzimmern! Nirgends verbrennt man dir deinen Unrat[270]." Darauf blieben die Burschen die Antwort nicht schuldig: „Ja, du hast recht. Zum Dank dafür sollst du dir auch den Bauch mit Lehm beschmieren und dir den Bauch kratzen. Da liegt ein grober Stein. Damit schlag' dir das Gesicht. Damit kratz' dir die Nase. Oder durchbohr' dir die Kehle mit einem Feuerbrand. Dann kannst du da herausspeien. Du, geh und halt den Mund[271]."

Wie es scheint, wohnten die Freudenmädchen, wenigstens ein Teil von ihnen, gemeinsam in bestimmten Häusern unter der Aufsicht der Hüterinnen. Diese Wohnungen werden aber keine „öffentlichen" Häuser gewesen sein. Bei der Schilderung des 8. Jahresfestes lesen wir bei Sahagun: „Die Weiber, die mit den Kriegern getanzt hatten, sammelte man nach dem Tanze und brachte sie in die für sie bestimmten Häuser. Man gab wohl acht, daß keine irgendwohin ging, daß kein schlechter Jüngling eine mitnahm[272]." Daß es sich hier aber um Freudenmädchen handelte, ersehen wir daraus, daß die Fürsten mit den Hüterinnen der Mädchen sprachen, um heimlicherweise eine Dirne für die Nacht freizubekommen. Diesem Verlangen wurde stattgegeben.

Die Freudenmädchen standen besonders den Kriegern im Junggesellenhause zur Verfügung. Nicht immer wird es nur die eine feste Freundin (oder auch deren mehrere) außerhalb der notorischen Freudenmädchen gewesen sein, bei der der Krieger die schwülen Nächte verbrachte, auch wenn in den Texten der Ausdruck *amiga* gebraucht wird. So z. B. bei Sahagun: „Die hervorragenden Krieger, die in den Dingen dieser Welt sich auskennen

---

[269] Sahagun-Bustamante, a. a. O., lib. VI, cap. 19, tom. II, S. 129: „Mira tambien hija que nunca te acontesca afeitar la cara, ó poner colores en ella ó en la boca para parecer bien, porque esto es señal de mugeres mundanas y carnales. Los afeites y colores son cosas que las malas mugeres usan, las desvergonzadas que ya han perdido el pudor y aun el seso, que andan como locas y borrachas."

[270] Seler (Sahagun-Seler, a. a. O., 87, Anm. 2) sagt: „Dieser Satz scheint sich auf Reinigungszeremonien bei eintretender Pubertät oder bei der Menstruation zu beziehen." Es kann aber auch sein, und der ganze Zusammenhang läßt es eigentlich vermuten, daß hier an den Coitus gedacht ist, und daß der Ausdruck „Unrat verbrennen" nur ein metaphorischer Ausdruck für „Verkehr" ist, entsprechend etwa dem ähnlichen Ausdruck bei den Kágaba in Kolumbien, wo *gaĩtsahi* „beschlafen, Beischlaf ausführen" bedeutet, ganz wörtlich aber „Kot fressen" heißt. Vgl. K. Th. Preuss, Forschungsreise zu den Kágaba usw., „Anthropos", XXI (1926), 387.

[271] Sahagun-Seler, a. a. O., 87.

[272] Sahagun-Seler, a. a. O., 147.

(d. h. die ‚Bescheid wissen'), gehen zu ihren Geliebten schlafen [273]." An anderer Stelle wird von einem „übermäßigen Verkehr mit Weibern" gesprochen [274]. Die Freudenmädchen hatten das Recht, mit den Kriegern gemeinsam in einer Reihe zu tanzen [275]. Sie wurden darum auch kurz *las entremetidas*, d. h. „die (in die Reihe) Eintretenden" genannt [276].

Noch eine andere Aufgabe fiel den Freudenmädchen zu. Sie hatten den für das Opfer bestimmten Gefangenen zu belustigen. So schlief das Toxcatl-Opfer 20 Tage bei vier besonders ausgesuchten Weibern [277]. Zum 18. Jahresfest wurde dem Opfer 20 Tage lang ein Freudenmädchen beigegeben, „das schlief nicht nur bei ihm, sondern es bemühte sich auch, ihn zu erheitern, ihn mit süßen Worten zu berücken, ihn lachen zu machen, ihn zu kitzeln; sie sank in seine Arme, sie umarmte ihn selbst, sie lauste ihn, sie kämmte ihn, sie streichelte ihn, sie vertrieb ihm die Traurigkeit [278]". Als Lohn dafür bekam die Dirne nach seinem Opfertod die ganze Habe des Geopferten.

Aphrodisiaca wurden von den schlechten Weibern bereitet und verabreicht [279]. Als solches Mittel war das Fleisch einer großen „Schlange mit Hirschkopf" *(maçacouatl)* bekannt, deren Hörner Hernandez [280] „accomodatinima excitandae veneri" nennt, oder auch eine kleine Schlangenart, deren Fleisch jene aßen, „que quieren poseer potencia para tener acenta con muchas mugeres [281]".

Vielleicht waren manche Dirnen („schlechte Weiber", sagt Sahagun) auch gleichzeitig Zauberinnen und Wahrsagerinnen, deren Rat und Hilfe die Mutter bei der Krankheit ihrer Kinder nachsuchte [282], wie wir im Paragraphen über die „Säuglingspflege" erwähnt haben.

Den Mexikanern wurden von den Eroberern auch unnatürliche Laster vorgeworfen. Clavigero aber kann, gestützt auf gewichtige Autoren (Gomara, Herrera, Torquemada, Vetancourt), diese Anschuldigung in ihrer allgemeinen Bedeutung zurückweisen [283]. Die Mexikaner hatten einen Abscheu vor Widernatürlichkeiten, so daß ihnen der Ausdruck „Sodomiter" ein Schimpfname in höchster Potenz war. Darum sagte wohl ein Kranker, der sehr krank war, der nicht gesund werden, aber auch nicht sterben konnte, in tiefster Verbitterung und Auflehnung gegen die höhere Macht, zu Gott, das schlimmste Schimpfwort: „Du Sodomiter [284]." Aber trotz allem

---

[273] Sahagun-Seler, a. a. O., 345.
[274] Sahagun-Seler, a. a. O., 346.
[275] Sahagun-Seler, a. a. O., 205 et passim.
[276] Torquemada, a. a. O., lib. X, cap. 35.
[277] Sahagun-Seler, a. a. O., 98—99.
[278] Sahagun-Seler, a. a. O., 245; vgl. ebendort 230.
[279] Seler-Sachs, Frauenleben, a. a. O., 76.
[280] Francisco Hernandez, Hist. Rept. Nov. Hisp., p. 63.
[281] Sahagun, a. a. O., lib. XI, cap. 5, § 4.
[282] Sahagun-Seler, a. a. O., 364 ff.
[283] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. V, cap. 2, tom. II, 486.
[284] Sahagun-Seler, a. a. O., 266.

wird es nicht ausgeschlossen sein, daß bei den Freudenmädchen unnatürliche Laster vorkamen. Jedenfalls gibt Sahagun zu, daß es Tribaden gab [285], und Torquemada berichtet, daß Unzucht bei Frauen unter sich mit dem Tode bestraft wurde [286].

Neben den regelmäßigen Gefangenen- und Kinderopfern gab es auch Frauenopfer in Altmexiko. Ihre Zahl ist im Laufe eines Jahres nicht unbedeutend gewesen. Sahagun meldet z. B. Frauenopfer beim 2., 7., 8., 11., 13., 14. und 17. Jahresfest [287]. Im allgemeinen wurden gefangene Frauen oder Sklavinnen dazu genommen. Sicherlich haben aber auch viele Freudenmädchen teils willig, teils durch Not gezwungen, nach einem kurzen Leben der Ausgelassenheit, so geendet. Jedenfalls wissen wir, daß manche Dirnen sich selbst in die Sklaverei verkauften, um die teure Garderobe aus der Zeit ihrer Prostitution bezahlen zu können [288]. Aus der Sklaverei ging dann der nächste Schritt zum Opferstein [289]. Zum Quecholli-Feste der Tlaxkalteken, wann viele Mädchen „en memoria de los amores" geopfert wurden, boten sich die Freudenmädchen (die *maqui* = *las entremetidas*) selbst zum Opfer an, teils wohl aus Überdruß an ihrem elendigen Leben, teils aus religiösem Fanatismus. Sie starben dann als Opfer für die Göttin Xochiquetzal, indem sie sich selbst verfluchten und die ehrbaren Frauen mit unflätigen Reden in den Kot zogen [290]. Damit dienten sie noch im Tode der Göttin der Sinnenlust, Xochiquetzal, die im Leben auch ihre Patronin gewesen war. So wird wohl meistens das Ende der Prostituierten gewesen sein: Sklaverei oder Opfertod.

15. Verhältnis der Eltern zu den Kindern.

Die Eltern liebten ihre Kinder zärtlich. Kein Schmeichelname schmeichelte genug, wenn Vater und Mutter mit den Kindern redeten. „Edelstein", „Halsband", „Liebling" usw. sind Kosenamen für die Kinder, die in den Texten immer wiederkehren. Als typisches Beispiel sei hier die Anrede an eine im Kindbett gestorbene Frau wiedergegeben. Die Hebamme sieht die Verstorbene als ihr eigenes Kind an und mit vielfachen zärtlichen Kosenamen spricht sie zu ihr an der Leiche: *chamotzin, noxcoiuh, quauhcioatl, tepitzin cocotzin, nochpuchtzin* [291], d. h. wörtlich: „du kleine, dunkle Schmuckfeder, du

---

[285] Sahagun, a. a. O., lib. X, cap. 15.

[286] Torquemada, a. a. O., lib. XII, cap. 4. — Libro de Oro, a. a. O., I, 270.

[287] Sahagun-Seler, a. a. O., 62, 130—131, 135, 149, 152, 175—176, 192, 202—203, 224—225.

[288] Torquemada, a. a. O., lib. XII, cap. 2.

[289] D. h. nicht immer verblutete die geopferte Frau auf dem Opferstein. Bisweilen, so beim 8. und 11. Jahresfest, wurde sie auf dem Rücken eines Mannes getötet. (Sahagun-Seler, a. a. O., 152, 175—176).

[290] Torquemada, a. a. O., lib. X, cap. 35. — Vgl. Seler, Das Tonalamatl, a. a. O., 120. — Seler, Codex Vaticanus, Nr. 3773, S. 189.

[291] *Chamotzin* von *camotli,* dunkle Farbe (Schmuckfeder?), und *tzin,* Reverentiale; *noxocoiuh* von *no-,* Possessivum, und *xocoyotl,* das jüngste Kind (Nesthäkchen); *quauhcioatl* von *quauhtli,* Adler, und *cioatl,* Frau (Adler-Frau, Kriegerin); *tepetzin* von *tepiton,* klein, und *tzin,* Reverentiale; *cocotzin* von *cocotli,* Taube, und *tzin,* Reverentiale; *nochpuchtzin* von *no,* Possessivum, und *ychpuchtli;* Mädchen, und *tzin,* Reverentiale.

mein Nesthäkchen, du Kriegerin, du Kleine, du mein Täubchen, du mein kleines Mädchen [292]." Welche Zärtlichkeit und Mutterliebe liegt nicht in folgenden Worten einer Mutter an ihre Tochter: „Mein vielliebes Kind, du bist aus meinem Fleisch unter Schmerzen geboren und von meiner Milch ernährt worden. Dein Vater hat dich wie einen Edelstein bearbeitet und poliert (d. h. erzogen) [293]." Oder in den Worten eines Vaters an seinen Sohn: „Mein Sohn, du bist aus dem Schoße deiner Mutter wie ein Hühnchen aus dem Ei ans Licht gekommen. Wir wissen nicht, wie lang der Himmel uns das Juwel, das wir in dir haben, wird besitzen lassen [294]." So können wir es wohl verstehen, daß bei aller Begeisterung für den Kriegerberuf doch die Elternliebe nicht ganz zum Schweigen gebracht werden konnte, daß z. B. beim 11. Jahresfest, wann die jungen Krieger festliche Tänze aufführten und die Frauen zuschauten, den Müttern doch das Wasser in die Augen stieg, indem sie sprachen: „Werden wohl diese unsere Söhne, die wir hier sehen, aus dem Kriege, der bald kommen wird, glücklich heimkehren? Ach, sie werden wohl auf immer dahingehen [295]." Noch deutlicher, aber auch mit noch mehr Innigkeit kam die natürliche Elternliebe kurz vor der Eroberung zum Ausdruck. Sahagun schreibt: „Die Mexikaner weinten, als sie erfuhren, wie stark die Spanier seien. Montezuma verzweifelte. Man ließ den Kopf hängen, man begrüßte sich mit Tränen, man begrüßte weinend seine Kinder. Man streichelte den Kopf der Kleinen und die Väter sprachen: „Meine lieben Kinder, wie werdet ihr das überwinden können." Und ebenso sprachen die Mütter [296].

Kindersegen war den Mexikanern sehr erwünscht. Wohl kannte man den Abortus und einen gewissen Kräutertee als Abortivmittel [297], doch stand Todesstrafe auf seine Anwendung [298]. Es ist bezeichnend für die typische „Herrenkultur" der Azteken, daß die Fürsten sich auch in diesem Punkte mehr gestatteten als dem Volk, und daß darum z. B. Montezuma II. ungestraft das Töten der Kinder im Mutterleibe seiner Konkubinen veranlaßte. Wir erwähnten diese Tatsache schon im 12. Paragraphen (S. 503).

In Zeiten großer Hungersnot verkaufte man nicht nur sich selber in die Sklaverei [299], sondern es kam auch vor, daß Eltern in den bittersten Tagen der Hungersnot ihre eigenen Kinder als Sklaven verkauften. Dadurch hoffte man, sie und sich vor dem sicheren Tode zu retten [300].

---

[292] Sahagun-Seler, a. a. O., 311.

[293] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 4.

[294] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 3.

[295] Sahagun-Seler, a. a. O., 180.

[296] Sahgun-Seler, a. a. O., 473: *„tepepetlalo pepetlalo in pipiltzitzinti,* man streichelte, streichelte (iterative Handlung!) die lieben Kinder."

[297] Bancroft, a. a. O., 269.

[298] Libro de Oro, a. a. O., I, 272. — Gomara, a. a. O., cap. 213.

[299] Sahagun-Seler, a. a. O., 357.

[300] Duran, a. a. O., I, cap. XXX, p. 248: „Y llorando el rey con todos los demas señores, no pudiendo sufrir la lastima de tan lastimosas palabras, despidieron la gente, los quales llorando amargamente empeçaron á salir de la ciudad y á acudir á diversos

Auch soll es vorgekommen sein, daß leidenschaftliche Glücksspieler, wenn schon alles verloren war, die eigenen Kinder auf den Wurf setzten und sie so zu Sklaven machten [301]. Daß Eltern ihre Töchter bereitwilligst in den Harem der Fürsten gaben, erwähnte ich vorhin schon.

16. Erziehung der Kinder.

Sehr sorgfältig und streng war die Kindererziehung in Altmexiko. Es war eine sittlich strenge, mit harter Arbeit verbundene Erziehung. „Nichts hat mich mehr in Verwunderung gesetzt," sagt Pater Acosta, „und nichts verdient mehr Lob, als die Methode und die Sorgfalt der Mexikaner in der Erziehung der Kinder [302]." Die Erziehung begann schon in der frühesten Jugend, wie wir im Codex Mendoza sehen. Der gewöhnlichen Leute Kind wurde in den ersten Jahren von seinen Eltern erzogen. Das Fürstenkind von seinen Eltern oder von einer Amme [303]. Früh wurden Knaben und Mädchen an ernste Arbeit gewöhnt [304]. Im Codex Mendoza, der uns ausführlich die Beschäftigung der Jugend schildert, sind bei jedem Bilde entsprechend dem Alter der Kinder einige wenige Tortillas (Maisfladen) gezeichnet. Diese wenigen Tortillas können aber unmöglich als tägliche Nahrung genügt haben. Man wollte darum vielleicht im Codex Mendoza nur andeuten, daß die Kinder zu großer Mäßigkeit im Essen trotz der körperlichen Anstrengung angehalten wurden [305]. Vor allem wurde den Kindern eingeprägt, sich vor jeder Lüge zu hüten. Wer auf einer Lüge ertappt wurde, dessen Lippen zerstach man mit Dornen. Mädchen, die gern außerhalb des Hauses liefen (trotzdem doch ihre Nabelschnur in der Hütte vergraben war!), wurden die Füße zusammengebunden. Ein zänkischer Knabe wurde mit Nesseln gegeißelt [306]. Zank und Streit war überhaupt den Azteken verhaßt. Selbst bei den Erwachsenen wurde jede private Streiterei streng bestraft. Es wird berichtet, daß einmal zwei Frauen auf dem Markte miteinander stritten — und wo streiten Marktweiber nicht miteinander?! —, daß aber in diesem Falle die Anstifterin mit dem Tode bestraft wurde [307]. An Strafen wurde schon bei Kindern nicht gespart. Im Codex Mendoza sehen wir, wie ein Kind zur Strafe über ein

---

lugares, donde sentian que auia algun alivio y á donde sauion que auia gente rica, y alli vendian sus hijos y hijas á los mercaderes y á los señores de los pueblos que tenian que dallos de comer, y dauan por un niño un cestillo muy pequeño de maiz á la madre ó al padre, obligándose á sustentar el niño todo el tiempo que la hambre durase, para que si depues el padre ó la madre lo quixesen rescàtar, fuesen obligados á pagar aquellos alimentos." Idem, p. 245: „Empeço la gente á desfallecer y á andar marchita y flaca con la hambre que padecian y otros á enfermar, comiendo cosas contrarias á la salud: otros, viéndose necesitados, desamparauan la ciudad, casas, mugeres y hijos, íbanse á lugares fértiles á buscar su remedio."

[301] Duran, a. a. O., II, p. 246.

[302] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 1, p. 449—450.

[303] Sahagun-Seler, a. a. O., 328.

[304] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 1, p. 450.

[305] Seler-Sachs, Frauenleben ..., a. a. O., 37.

[306] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 1, p. 451.

[307] Torquemada, a. a. O., lib. XII, cap. 15.

qualmendes Feuer gehalten wird oder wie ein anderes Kind nackt und gebunden in die glühende Mittagsonne gelegt wird [308]. „Vater und Mutter erziehen das Kind," sagt Sahagun, „damit es kein Bösewicht werde. Sie schlagen es, streichen es mit Ruten, kneifen oder schneiden es in die Ohren, bläuen ihm mit allerlei Strafmitteln ein, daß es gut spreche und höflich gegen die Leute sei [309]." Eltern konnten einen unverbesserlichen Sohn sogar zum Sklaven machen [310].

Im allgemeinen wurden in den ersten Kinderjahren die Knaben vom Vater, die Mädchen von der Mutter erzogen. Das Mädchen wurde so durch praktischen Unterricht allmählich in die Geheimnisse der Frauenpflichten (Kochkunst, Weben usw.) eingeweiht. Die Knaben lernten meistens des Vaters Handwerk, so daß die individuellen handwerklichen Künste immer in der Familie blieben [311]. War der Vater z. B. Federarbeiter, dann half ihm sein Sohn schon frühzeitig mit kleinen Handreichungen [312]. Über die Natur der Krankheiten und deren Heilmittel (verschiedene Kräuter usw.) erwarb sich der Knabe schon bald die elementarsten Kenntnisse, wenn sein Vater Medizinmann war [313]. Indem der Vater selbst die frühzeitliche Erziehung seiner Buben in die Hand nahm — denn „Knabenzucht will harte Hände" — war die beste Schulung fürs Leben gewährleistet. Wenn ein Mann später über die Stränge schlug, im Leben nicht zu gebrauchen war, sagte man wohl spöttisch von ihm: „er sei von einem Weibe erzogen worden." *Tlaciuayzcalti*, „die vom Weibe Erzogenen", das war der Schimpfname für solche Männer [314]. Sie wurden den „Toren, denen, die sich nicht warnen lassen, den Unbotmäßigen" zugerechnet. Als Typen besonderer Bösewichter im späteren Leben werden noch genannt: Spitzbuben, Ehebrecher, Würfel- und Ballspieler, Lügner, Zwischenträger, Klatschverbreiter und Unruhestifter [315].

Sobald die Kinder zu den Jahren der Vernunft kamen, nahmen sich die Eltern ihrer besonders an. In langen Reden und Ermahnungen wurden ihnen alle guten Lehren nahegebracht. Es verlohnt sich wohl, hier einen Ausschnitt aus diesen Ermahnungen folgen zu lassen, die Clavigero, wie er selber sagt, aus den ältesten Berichten bei Motolinio, Olmos und Sahagun zusammengestellt hat. Der Mexikaner belehrte seinen Sohn folgendermaßen [316]: „Ehre alle jene, die älter sind als du und verachte keinen. Gegen Arme und Unglückliche sei nicht stumm, sondern tröste sie. Ehre alle Leute, besonders aber deine Eltern, denen du Gehorsam, Achtung und Dienstwilligkeit schuldig bist. Folge nicht dem Beispiele der gottlosen Kinder, die wie das unvernünftige Vieh ihre Eltern nicht verehren, noch auf ihren Unterricht hören, noch

---

[308] Codex Mendoza in: Kingsborough, I, 63, 64; V, p. 99 f.
[309] Sahagun-Seler, a. a. O., 317.
[310] Duran, a. a. O., II, p. 221.
[311] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 5.
[312] Sahagun-Seler, a. a. O., 383.
[313] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 59.
[314] Sahagun-Seler, a. a. O., 154.
[315] Sahagun-Seler, a. a. O., 316—317.
[316] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 3, tom. I, p. 453—456.

ihren Mahnungen und Strafen Folge leisten. Wer in deren Fußstapfen eintreten will, wird ein unglückliches Ende nehmen, er wird plötzlich und in Verzweiflung dahinsterben oder von wilden Tieren zerrissen werden. Spotte nicht, mein Sohn, über alte und krüppelhafte Menschen. Verachte den nicht, der eine Torheit oder einen Fehler begeht. Mache ihm darüber keine Vorwürfe. Hüte dich vielmehr, daß du nicht selbst in den Fehler fällst, den du bei anderen nicht leiden kannst. Geh' nicht dahin, wo du nicht verlangt wirst, und menge dich nicht in das, was dich nichts angeht. Suche deine gute Erziehung in allen Worten und Handlungen auch nach außen zu zeigen. Bei der Unterhaltung lege deine Hände nicht auf deinen Nachbar. Rede nicht zu viel. Viel weniger noch falle einem anderen in die Rede. Hörst du jemanden abgeschmackte Dinge vorbringen, so ist es dein Amt nicht, ihn zu verbessern, sondern schweige still. Geht es dich aber an, so überlege dir zuerst gut deine Worte, damit deine Zurechtweisung bei dem anderen auf guten Boden falle. Wenn jemand mit dir redet, so höre ihm aufmerksam zu. Bleibe dabei in einer schicklichen Haltung. Spiele nicht mit den Füßen; nimm auch den Mantel nicht in den Mund; spucke nicht zu oft aus; sieh nicht allenthalben umher; stehe nicht zu oft auf, wenn du sitzest, denn alle diese Unarten zeigen Leichtsinn und schlechte Erziehung. Iß bei Tisch nicht zu begierig; laß nicht merken, wenn dir etwas nicht mundet. Bekommst du bei Tisch unerwartet Besuch, so teile mit ihm, was du hast. Beim Gehen schau hin, wo du gehst, damit du niemand auf den Leib rennst. Gehe nie vor älteren Personen her, wenn es nicht unbedingt notwendig ist. Bei Tisch iß und trink nicht eher, als sie, sondern warte mit Anstand auf sie. Wenn sie dir etwas geben, so nimm es mit Dankbarkeit an. Ist das Geschenk groß, so werde nicht eitel darüber; ist es klein, verachte es nicht. Wirst du reich, werde nicht übermütig. Nähre dich durch deine eigene Arbeit; die Speise wird dir dann um so besser schmecken. Ich habe dich bis jetzt mit meinem Schweiße ernährt, mein Sohn, und keine Pflicht eines Vaters versäumt. Tue du nun auch so. Sage nie eine Unwahrheit. Rede von niemandem übel. Sei kein Neuigkeitsträger. Stifte keine Feindschaft. Wenn du bei jemandem etwas ausrichten sollst und dieser schimpft in seinem Ärger auf den, der dich sendet, so behalte die Antwort für dich, damit du nicht etwa Unruhe stiftest, die dich später gereut. Wird dir ein Amt angetragen, so denke zunächst daran, daß man durch diesen Antrag dich wohl nur versuchen könnte. Nimm es also nicht gleich an, auch wenn du weißt, daß du für dieses Amt tauglicher als irgendein anderer bist. Nimm es erst an, wenn du genötigt wirst. Dann wirst du dir Achtung erwerben. Sei kein Verschwender. Stiehl nicht und ergib dich nicht dem Spiele, sonst machst du deinen Eltern Schande. Nun nichts mehr, mein Sohn, ich habe genug gesagt. Ich wünsche durch diese guten Lehren dein Herz zu stärken. Weigere dich nicht, sie willig anzunehmen. Dein Leben und deine Glückseligkeit hängen davon ab.“

Ganz ähnlich waren auch die Ermahnungen der Mutter an ihre Tochter [317]: „Sei fleißig im Spinnen und Weben, Nähen und Sticken. Überlaß

[317] Clavigero (deutsche Ausgabe), a. a. O., lib. VII, cap. 4, tom. 1, p. 456—459.

dich dem Schlafe nicht zu sehr; suche auch den Schatten nicht immer auf, sondern gehe in die freie Luft und ruh' dich dort aus. Weibische Zimperlichkeit zieht Müßiggang und andere Laster nach sich. Bei deiner Arbeit hänge keinen bösen Gedanken an. Wenn dich deine Eltern rufen, so warte nicht, bis es zum andernmal geschieht, sondern gehe gleich, um ihre Wünsche zu hören. Gib keine trotzige Antwort. Laß nicht merken, wenn du etwas nicht gerne tust. Kannst du der Eltern Willen nicht erfüllen, so entschuldige dich artig. Wird eines deiner Geschwister von den Eltern gerufen, das nicht gleich kommt, so gehe du selbst hin und tue, was man wünscht. Betrüge niemand. Lebe mit jedermann in Frieden. Liebe alle, damit sie dich wieder lieben. Sei auf dein Besitztum nicht übermäßig eitel. Wird einem anderen etwas geschenkt, so gib du selbst keine Gelegenheit, daß man niedrig von dir denken kann, denn die Götter verteilen die Gaben nach ihrem Wohlgefallen. Habe keine Gemeinschaft mit liederlichen, lügenhaften und müßiggehenden Weibern. Gib auf deine Familie zu Hause acht. Geh' nicht um jeder geringen Ursache willen aus dem Hause und zeige dich nicht oft auf der Straße und auf dem Marktplatz. Denn an solchen Orten findest du deinen Ruin. Nur in dringenden Fällen geh' in ein dir fremdes Haus, damit man von deiner Ehre nichts Nachteiliges denken oder sagen könne. Wenn du in die Wohnung deiner Verwandten kommst, so mache dich gleich nützlich, greif zur Spindel oder tu sonst etwas. Nun genug, meine Tochter, die Götter segnen dich."

Die im Elternhause angefangene Erziehung wurde fortgesetzt und vollendet in besonderen öffentlichen Erziehungshäusern: dem Priesterhaus *(calmecac)*, dem Junggesellenhaus *(telpochcalli)* oder Gesang- und Tanzhaus *(cuicacalli)* und dem Mädchenpensionat.

Die Söhne der Vornehmen und Fürsten wurden im Priesterhaus erzogen [318]. Schon im Elternhause sah man auf eine besonders gute Erziehung der Prinzen. Das Fürstensöhnlein mußte besonders gut und rein sprechen lernen und höflich gegen alle Leute sein. Wenn das Kind auf der Straße einen Fürsten, einen Krieger, einen Adeligen oder auch einen alten Mann oder eine alte Frau oder einen Armen traf, sollte es vor ihnen sich tief zur Erde neigen und sie grüßen. Der so Begrüßte wird dann zu ihm sagen: „O du mein Großneffe, du Perlenhalsband, du Schmuckfeder, du hast mir Gutes getan. Gehe glücklich deines Weges." Wenn das Fürstenkind so höflich war, freuten sich alle Leute und sagten: „Aus dem wird gewiß noch etwas Großes werden!" Im Alter von 12 oder 13 Jahren kam das vornehme Kind in das Priesterhaus zur weiteren Erziehung. Dort waren die Priester seine Lehrer und Erzieher. Der Knabe wurde angehalten zu verschiedenen Kultübungen (z. B. in der Nacht grüne Zweige niederzulegen oder sich selbst um Mitternacht zu kasteien usw.), zu körperlichen Arbeiten [319] und zum Erlernen

[318] Vgl. zum folgenden besonders Sahagun-Seler, a. a. O., 327 ff.

[319] Francisco Pimentel, Memoria sobre las Causas que han originado la Situacion Actual de la Raza Indígena de México. Mexico 1864, p. 66: „Los hijos de los nobles ne se libraban tampoco de faenas corporales, pues hacian zangas, construian paredes y desempeñaban otros trabajos semejantes, aunque tambien se las enseñaba á hablar bien,

der Wissenschaften (Astronomie, Landesgeschichte usw.). Auch im Priesterhause wurde an Strafen nicht gespart. Z. B. wurden unfolgsame Priesterzöglinge zu Boden oder in eine Pfütze geworfen und im Schmutze herumgewälzt [320]. Oder man geißelte sie mit Nesseln oder zerstach ihnen mit Dornen die Ohren, Seite und Schenkel [321].

Nachdem die Fürstensöhne diesen religiösen und wissenschaftlichen Kursus (Jugendweihe?) beendet hatten, kamen sie mit 15 Jahren in das sogenannte Gesang- und Tanzhaus. Wir können uns keine eindeutige Vorstellung von den öffentlichen Erziehungsinstituten mehr machen. Möglicherweise war das Tanzhaus identisch mit dem Junggesellenhause, vielleicht aber auch ein Sonderinstitut, das als solches auch den Bewohnern des Junggesellenhauses offenstand, oder aber es zerfiel in zwei selbständige Abteilungen, eine für die Fürstensöhne aus dem Priesterhause und eine für die Kinder der gewöhnlichen Leute aus dem Junggesellenhause.

Im Tanzhause wurde der Prinz zum Krieger erzogen. Mit 20 Jahren ging er zum erstenmal mit in den Krieg. Die Häuptlinge als Vorsteher des Tanzhauses nahmen auf dem Kampffelde die jungen Soldaten in ihre besondere Obhut. Sie zeigten ihnen praktisch die Handhabung der Waffen und wie man Gefangene macht. Wenn es den Neulingen in der Kriegskunst gelang, selbst schon Gefangene zu machen, so verdienten sie sich die ersten militärischen Ehren. Großer Jubel herrschte dann beim Volke. Der König beschenkte die glücklichen Sieger. Damit hatten sie die Laufbahn eines Kriegers betreten und fanden darauf in der Folge die Hauptbeschäftigung ihres Lebens.

Im Priesterhause wurden aber auch — vielleicht gemeinsam mit den Fürstensöhnen — die Priestertumskandidaten erzogen. Sie blieben aber zeitlebens im Priesterhause und gingen nicht in die Tanzhäuser. Im Priesterhaus mußten alle Priester schlafen. Ihre Hauptbeschäftigung waren die Kulthandlungen bei Tage und bei Nacht. Die Priester waren vor allen Dingen auch die Gelehrten des Volkes. Darum lernte der Zögling in der Priesterschule gründlich „die göttlichen Gesänge, die in den Bilderschriften aufgezeichnet waren, die Tageszählung, das Traumbuch und das Buch der Jahre [322].“ Wie es scheint, war die eingehende Kenntnis der Bilderschriften ein Vorrecht der Priester. So wurden zur Zeit Itzcouatl's, des vierten Königs von Mexiko [323],

saludar, hacer reverencias y, lo que es mas importante, aprendian la astronómia, la historia y demas conocimientos que aquellas gentes alcanzaban.“

[320] Sahagun-Seler, a. a. O., 123.

[321] Sahagun-Seler, a. a. O., 352—353.

[322] Sahagun-Seler, a. a. O., 353.

[323] Die Reihenfolge der mexikanischen Könige ist folgende: Acamapichtli, Huitzilihuitl, Chimalpopoca, Itzcouatl, Motecuhçoma I., Axayacatl, Tizocic, Ahuitzotl und Montezuma (oder Motecuhçoma II.), der in der Conquistadorenzeit seine Herrschaft verlor. Marschall H. Saville (Tizoc, Great Lord of the Aztecs, 1481—1486 [Contributions from the Mus. of the Am. Indian Heye Foundation, Vol. VII, No. 4] New York 1929, p. 18) bringt über die Regierungszeiten der mexikanischen Könige folgende Zusammenstellung:

König:	Thronbesteigung:	Tod:	Regierungsdauer:
Acamapichtli	13 *acatl*, 1375	1396	21 Jahre
Huitzilhuitl	8 *tecpatl*, 1396	1417	21 „

viele Bilderschriften verbrannt — vielleicht waren sie schon zu tief ins Volk gedrungen und dort nicht verstanden worden — weil es nicht nötig sei, daß „alles Volk, die Untertanen und die Hörigen, die schwarze und die rote Farbe (d. h. die Bilderschriften) kenne [324]". Das Priestertum war aber nicht nur den Fürstensöhnen reserviert. Auch armer Leute Kinder konnten Priester werden. Gewöhnlich gelobte die Mutter schon bei der Geburt des Kindes, es der Gottheit im Priestertum zu weihen. Die Stufenfolge der Priester war folgende: kleine Priester, Opferpriester, Räucherpriester und dann als Haupt von allen der Oberpriester, auch mit dem Gottesnamen Quetzalcouatl (Federschlange) genannt.

Die gewöhnlichen Leute ließen ihre Kinder im Junggesellenhaus erziehen [325]. Auch das Junggesellenhaus war ein „Haus der Buße und der Tränen" (d. h. der Kulthandlungen) und der Arbeit. Die Bewohner wurden gewöhnlich von ihren Angehörigen beköstigt, wohnten und schliefen alle gemeinsam im Junggesellenhause. Die ganze Erziehung war auf die Ausbildung zu einem tüchtigen Krieger eingestellt. Wie die Fürstensöhne durchliefen auch die Krieger des Junggesellenhauses die verschiedenen militärischen Rangstufen je nach dem, wieviel Gefangene sie gemacht hatten. Aber sie blieben im allgemeinen nur Subalternoffiziere, wegen ihres „übermäßigen Verkehres mit Weibern". Von den fast ungehemmten moralischen Laszivitäten im Junggesellenhause sprach ich schon in anderem Zusammenhang. Im allgemeinen blieben die Jünglinge bis zur Heirat im Junggesellenhause.

Es gab auch Erziehungshäuser für junge Mädchen. Wir könnten sie etwa nach den uns geläufigen Ausdrücken Lyzeen und Tempelpensionate unterscheiden. In den „Lyzeen" empfing das Mädchen nur Unterricht, während es sonst zu Hause wohnte [326]. In den „Tempelpensionaten" aber wurde es unter der Aufsicht der Vorsteherinnen *(ichpochtlatoque)* in strenger Klausur gehalten und erzogen. Diese Tempelmädchen verpflichteten sich gewöhnlich nur zwei oder drei Jahre, vielfach blieben sie auch bis zur Heirat dort, bisweilen sogar auf Lebenszeit [327]. Daß es nämlich auch Priesterinnen zum unmittelbaren Tempeldienste gab, wurde schon gesagt. Wenn das Mädchen aus dem Tempelpensionat heraus heiratete, wurde in der Kloster-Kommunität ein Fest gefeiert [328].

König:	Thronbesteigung:	Tod:	Regierungsdauer:
Chimalpopoca	3 *calli*, 1417	1427	10 Jahre
Itzcoatl	13 *acatl*, 1427	1440	13 „
Montezuma I	13 *tecpatl*, 1440	1469	29 „
Axayacatl	3 *calli*, 1469	1481	12 „
Tizoc	2 *calli*, 1481	1486	5 „
Ahuitzotl	7 *tochtli*, 1486	1502	16 „
Montezuma II	10 *tochtli*, 1502	1520	18 „

[324] Sahagun-Seler, a. a. O., 435—436.
[325] Vgl. zum folgenden besonders: Sahagun-Seler, a. a. O., 338 ff.
[326] Sahagun, a. a. O., lib. VI, cap. 39.
[327] Gomara, a. a. O., 205.
[328] Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. II, App., p. 196—197.

17. Verhältnis der Kinder zu den Eltern.

Infolge der sorgfältigen Erziehung war das Verhältnis der Kinder zu den Eltern sehr gut. Achtung vor den Eltern und Liebe zu ihnen waren Kardinaltugenden der Mexikaner. Ein ungeratenes Kind, das es wagen sollte, seine Eltern zu beschimpfen oder gar die Hand gegen sie zu erheben, büßte das mit dem Tode [329], oder wurde wenigstens enterbt [330]. Ein anmaßender Fürstensohn wurde für eine Zeitlang verbannt [331]. Mit ähnlichen Strafen wurde die Verschwendung der väterlichen Güter belegt. In höheren Volksschichten stand Todesstrafe durch Erdrosselung [332] oder eine andere schwere Strafe darauf [333], beim gewöhnlichen Volke die Versklavung [334]. Der Grund war ausschließlich familiärer Natur, denn es wurde als ein Verbrechen angesehen, wenn der Sohn das von seinem Vater mit Arbeit und Schweiß erworbene Vermögen verschleuderte [335]. Zwei Motive stehen bei den väterlichen Ermahnungen immer im Vordergrund: das ist die Ehrfurcht vor Gott und die Rücksicht auf die Ehre der Eltern. Es lag eine besondere Eindringlichkeit darin, wenn die Mutter zur Tochter sagte: „Schau auf den Vater. Du bist sein Fleisch und Blut. Sei eine ganze Frau und so das treue Abbild deines Vaters [336].“

Es wird berichtet, daß die Kinder vor Eltern und erwachsenen Personen sehr bescheiden und zurückhaltend waren und aus Ehrfurcht kaum zu sprechen wagten [337].

18. Stellung des Erstgeborenen und Erbfolge.

Die Stellung des Erstgeborenen in der Familie war in besonderer Weise bevorzugt. Die Edelleute des Landes stellten meistens ihre erstgeborenen Söhne in den Hofdienst. Sie waren deshalb den größten Teil des Jahres in der Reichshauptstadt, berichtet Cortez [338]. Fast wie im deutschen Mittelalter kamen die Erstgeborenen der Vornehmen kaum zum Priestertum. Sie verließen im entsprechenden Alter das Priesterhaus und heirateten, um später den Besitz des Vaters zu erben. Die nachgeborenen Söhne wurden vielfach Priester [339]. Beim gewöhnlichen Volke erbte gewöhnlich, wie Gomara sagt, der erstgeborene Sohn das ganze Besitztum der Eltern mit allen beweglichen

---

[329] Gesetze Nezahualcoyotl's, a. 16. (In der Sammlung: Veytia, Historia, III, p. 421 f.)

[330] Clavigero, a. a. O., lib. I, p. 328.

[331] Kohler, a. a. O., 91.

[332] Torquemada, a. a. O., lib. XII, cap. 7. — Libro de Oro, a. a. O., I, 273.

[333] Torquemada, a. a. O., lib. XII, cap. 7.

[334] Libro de Oro, a. a. O., I, 269.

[335] Clavigero, a. a. O., I, p. 325.

[336] Sahagun-Bustamante, a. a. O., lib. VI, cap. 19, tom. II, p. 127: „Eres su sangre y su carne, y sabe Dios nuestro señor que es asi: aunque eres muger, é imágen de tu padre.“

[337] Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 2.

[338] Cortez-Schurig, a. a. O., 146.

[339] Cortez-Schurig, a. a. O., 143.

und unbeweglichen Gütern. Er sorgte für den Unterhalt der anderen Geschwister [340]. Aus dem besonderen Namen, den der Erstgeborene führte *(yacatepantli* oder *teyacapan)*, läßt sich nichts schließen, weil auch die erstgeborene Tochter denselben Namen trug und weil der Name selbst wörtlich nur bedeutet: „der Erste sein" (*nicyacatia* von *yacatl,* Nase, Spitze).

Die Ehe in Mexiko war rein vaterrechtlicher Natur. Die Söhne beerbten den Vater. Waren keine Söhne vorhanden, so waren die Brüder die Erben und danach in dritter Instanz die Neffen [341]. Töchter konnten nie vom Vater etwas erben [342]. Auch waren die Kinder der Nebenfrauen, wie auch die Nebenfrauen selbst nicht erbberechtigt [343]. Wenn keine Söhne, Brüder oder Neffen vorhanden waren, fiel der Familienbesitz an die Kommunalverwaltung, doch fügt Gomara bei, daß in einigen Gegenden des Aztekenreiches nicht nur die Erstgeborenen beim gewöhnlichen Volke erbten, wie wir oben schon angegeben haben, sondern daß dort der ganze Familienbesitz unter alle Söhne aufgeteilt wurde [344]. In einigen Provinzen, die weiter von Mexiko-Stadt ablagen, wurden auch die Frauen des Vaters auf den Sohn vererbt, besonders dann, wenn sie dem Verstorbenen noch keine Kinder geschenkt hatten, damit durch die Verbindung dieser Frauen mit dem Sohne „die Nachkommenschaft des Vaters vermehrt werde [345]". Bei regierenden Fürsten vererbte sich die Herrschaft vom Vater auf den Sohn, doch nicht immer in dieser einfachen Regel. Wenn der Vater mit seinen Frauen, die aus einem der besonders bevorzugten Fürstenhäuser von Mexico, Tezcuco oder Tlacupa waren, Kinder hatte, so fiel die Erbfolge auf den Sohn dieser Frauen. Dann wurde noch besonders die Fähigkeit des Erbfolgers berücksichtigt [346]. Man wählte lieber einen in jeder Beziehung fähigen Nachfolger, als die Herrschaft einfach auf einen untüchtigen Sohn zu übertragen [347].

19. Familie und Religion.

Man hat gesagt und wohl nicht ohne Grund: Mexiko, die durch Naturlage stark befestigte und durch ein zahlreiches, gut diszipliniertes Heer wohl beschützte Stadt, konnte nur deshalb von einer Handvoll Spanier (400 bis 500 Mann) erobert werden, weil die Azteken z u religiös waren. Bekannt ist ja, daß der aztekische Glaube an den „Weißen Heiland" [348] den Spaniern den entscheidenden Sieg brachte. Jedenfalls war den Azteken die Religion die erste und notwendigste aller Lebensfragen. Religion stand höher als

---

[340] Gomara, a. a. O., p. 434.

[341] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 13.

[342] Letter of Fr. Toribio and Fr. D. d'Oloarte 1554. In: Ternaux-Compans, a. a. O., I, p. 407.

[343] Offiziersbericht in Cortez-Schurig, a. a. O., 338. — Bancroft, a. a. O., 265.

[344] Gomara, a. a. O., p. 434.

[345] Torquemada, a. a. O., lib. XIII, cap. 7.

[346] Torquemada, a. a. O., lib. XI, cap. 27.

[347] Zurita, a. a. O., p. 14. Zitiert bei Spencer, a. a. O., 5.

[348] Diese Tatsache ist literarisch von Gerhart Hauptmann 1924 in seiner dramatischen Phantasie „Der Weiße Heiland" — natürlich mit entsprechenden dichterischen Lizenzen — ausgewertet und bühnenfähig gemacht.

Politik und Wirtschaft und Leben überhaupt. Kein Wunder also, wenn auch die Ehe und Familie in allen Stücken von religiösen Motiven getragen wurde. Schon bei der Werbung ging man von dem Gedanken aus, daß Gott die zwei jungen Leute für einander bestimmt habe. Der Wille Gottes tat sich den Kindern durch den Wunsch der Eltern kund. Darum sagte die Mutter zur Tochter: „Sei nicht wählerisch: nimm den, den G o t t dir bestimmt." Bei der Hochzeitszeremonie erwähnte ich schon den religiösen Ritus des gegenseitigen Inzensierens. Der Priester war beim Trauungsakt die Hauptperson. Und mit welchem Ernst und Eifer bereitete man sich vier Tage und vier Nächte unter Gebet, Fasten, Opfer und Selbstkasteiung auf den Vollzug der Ehe vor. Der Priester richtete für die vierte Nacht selbst das Brautbett her, um so die Ehe zu heiligen. Der erste Gang der Neuvermählten am fünften Morgen ging zum Tempel.

In der Ehe war dann alles wieder stark von religiösen Gedanken getragen. Durch Opfer und Kasteiung erflehten sich die Eltern den Kindersegen von der Gottheit [349]. Das Kind war ein Gottesgeschenk. Das kommt oft und oft in den Ansprachen in der Zeit der Schwangerschaft und Geburt zum Ausdruck. Die Taufe war nichts anderes als eine r e l i g i ö s e Weihe der Kinder. Einmal im Jahre machten alle Wöchnerinnen des letzten Jahres mit ihren Kindern eine große Prozession zu allen Tempeln der Stadt. Dort ließ sich die Mutter durch das Gebet der Priester reinigen [350]. Selbst schon die kleinen Kinder wurden zu den religiösen Festen mitgenommen [351]. Beim 14. Jahresfest wird eine Art religiöse „Segnung" der Kinder genannt. Die Mütter brachten ihre Kleinen zu den alten Frauen (Priesterinnen?) und diese „nehmen die kleinen Kinder und lassen sie auf ihren Armen tanzen. Darauf beschenken die Mütter die alten Frauen dafür mit fünf süßen Krapfen, weil sie ihre Kinder haben tanzen lassen [352]".

Die Autorität der Eltern basierte ebenso letzten Endes auf Religion. Wenn auch allgemein menschliche Motive die Kinder zum Gehorsam bringen sollten, etwa wie: „du bist mein Fleisch; ich habe dich unter Schmerzen geboren und mit meiner Milch ernährt", oder „du bist mein Fleisch, ich habe dich mit meinem Schweiß ernährt und keine Vaterpflicht versäumt", so steht doch über allem die Rücksicht auf Gott. Wer den Eltern nicht gehorcht, wird von den Göttern bestraft.

Eigentlicher Ahnenkult war unbekannt. Wohl genossen die im Kriege gefallenen Soldaten und die auf dem Opferstein verbluteten Gefangenen göttliche Verehrung, aber nicht so sehr als gesonderte Einzelwesen, als vielmehr in ihrer Gesamtheit. Auch vergöttlichte man in ähnlicher Weise die im Kindbett gestorbenen Frauen, aber das war fast mehr eine Ehrfurcht und Furcht vor ihrem unholden Wesen, als eine eigentliche Verehrung. Daß privat oder öffentlich die Ahnen irgendwie gefeiert wurden, ist nicht bekannt.

---

[349] Seler, Codex Vaticanus 3773, a. a. O., 233.
[350] Bancroft, a. a. O., 279.
[351] Sahagun-Seler, a. a. O., 140, 188.
[352] Sahagun-Seler, a. a. O., 198.

Möglicherweise kann man noch Anklänge ehemaligen Ahnenkultes finden in den Totenfesten (dem großen und dem kleinen Totenfest) und dem 12. und 13. Jahresfest, bei denen noch der im Kindbett gestorbenen Frauen und der im Reiche des Regengottes Tlaloc sich befindenden Verstorbenen gedacht wurde. Aber über sehr unsichere Vermutungen kommen wir dabei nicht hinaus, denn ihrer ganzen Struktur und charakteristischen Ausgestaltung nach, waren die genannten Feste Götterfeste, nicht Ahnenfeste. Ebenso hatten die sterblichen Überreste (Asche usw.) in der Religion und in der Pietät keinen Platz. Wohl berichtet SAHAGUN, daß man die Asche nach der Verbrennung der Leiche sammelte und sie zusammen mit einem Edelstein — *quilmach iniollo muchiua*, „man sagte das sei ihr Herz" — im Hause oder im Gemeindehause vergrub. Er sagt sogar, daß man dort, wo die Asche begraben war, beständig Opfergaben darbrachte [353]. Das braucht aber noch kein Grabopfer oder Ahnenkult zu sein, denn wir wissen, wie auch oben angegeben ist, daß in dem Hause zwei Altäre waren. Vielleicht hat man nur in der Nähe des Altars die Asche begraben, so daß die Opfergaben mehr auf dem Altare als auf dem Grabe dargebracht wurden. Die Wortanalyse des Originaltextes SAHAGUN's läßt beide Erklärungen zu [354].

20. Volkspsychologie.

Es wäre eine verlockende und sicher wohl auch lohnende Arbeit, aus den Originaltexten und anderen ältesten Quellen eine Psychologie des Aztekenvolkes zu rekonstruieren. Systematische Versuche dieser Art sind noch nicht gemacht, so weit ich sehe. Und doch würde uns eine solche Untersuchung gewiß manchen Schleier lüften und manche dunkle Seite im Volksleben besser verstehen lehren. Das gilt auch für die Beurteilung der soziologischen Verhältnisse und der Familie bei den Azteken im besonderen. Darum sei hier eine kurze Skizzierung der Psychologie des Aztekenvolkes versucht. Es kann im Rahmen dieser Arbeit naturgemäß nur eine Skizze in großen Linien sein.

Wenn man bei SAHAGUN beispielsweise die Schilderungen der Menschenopfer liest, die mit einer erschreckenden Sachlichkeit im ganzen und einer fast tierischen Gefühllosigkeit im einzelnen vorgenommen wurden, oder wenn man in den Gesetzen Nezahualcoyotl's die Bestimmung findet, daß jeder, der während des Krieges einen Feind in seinem Hause beherbergt, in Stücke gehauen werden soll und die Stücke seines Körpers auf dem Marktplatz den Kindern als Spielzeug dienen sollen [355], so könnte man leicht geneigt sein, ob dieser Gefühlsverrohung den Azteken zum stupiden Halb- oder Ganztier ohne Sitte und Recht, ohne Geist und Seele zu stempeln. So schwierig das Problem des Kannibalismus ethnologisch wie vor allem psychologisch

[353] SAHAGUN-SELER, a. a. O., 299.

[354] Der Text heißt (SAHAGUN-SELER, a. a. O., 299):
auh in uncan quintoca
und dort wo sie (die Toten) sie begruben
muchipa quintlamanilia
immer sie (die Opfergaben) sie legen ihnen (den Toten) hin.

[355] Gesetze Nezahualcoyotl's, a. a. O., a. 5.

auch ist, die Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart zeigen, daß der Kannibale keine Bestie ist oder doch nicht zu sein braucht, weder im wirklichen noch im übertragenen Sinne. So gibt es heute noch „kunstsinnige Kannibalen“ [356] bei Völkerstämmen, die kulturell bedeutend tiefer stehen als die ehemaligen Azteken.

Die Azteken waren keine dummen Menschen. Ihr Verstand war scharf und wohlgebildet. Dafür zeugt schon ihre Hochkultur als Ganzes. Ein hochstehendes Kalendersystem hatten sie sich ausgebildet. Ihre Weltanschauung befaßte sich mit allen wichtigen Lebensfragen. Ihr Pantheon war so reich gegliedert, daß wir heute kaum noch alles bis ins einzelne erkennen können, aber nicht etwa deshalb, weil ursprüngliche Gedankenkonfusion diesen Wirrwarr geschaffen hätte, sondern weil uns die sehr komplizierten Gedankenassoziationen der Azteken nicht mehr bekannt sind. Die Azteken übten und liebten die Fähigkeit des Abstrahierens aus dem Konkreten. Das beweisen die zahllosen Abstraktbildungen in ihrer Sprache (Wörter mit Abstraktendung *-yotl*). So kannten sie nicht nur *nacatl* (Fleisch), sondern auch *nacayotl* (menschlicher Körper), nicht nur *mixtli* (Wolke), sondern auch *mixotl* (Wolkenwesen, Zinne usw.).

Ihr gesunder Menschenverstand wurde aber durch eine gewisse fatalistische Einstellung geblendet. Sie glaubten an ein Schicksal, das von den Göttern verhängt wird und dem der Mensch nicht entrinnen kann. Wer unter einem schlechten Tageszeichen geboren wurde, war dazu verdammt, ein schlechter Mensch zu werden. Bei den anderen war es nicht ganz so schlimm mit der Vorherbestimmung. Gewiß, der größte Teil des Lebensgeschickes eines jeden Menschen wurde durch das Schicksal, „womit er gegürtet war, was er mit sich brachte, als er geboren wurde“ [357] entschieden. Der kleinere Teil konnte durch den Menschen selbst, durch eigene Verdienste *(maceualiztli)* oder durch Erziehung modifiziert werden. Darum: eine Sünde im engeren Sinne gab es bei den Azteken nicht, weil es keine innere Verantwortlichkeit gab. Alles, besonders das sündhafte Leben, war Schicksal, dem Menschen schon vorher bestimmt, „von der Zeit des nächtlichen Dunkels an“ *(iouaianpa)*, d. h. vor Anbeginn der Welt. Wir sehen hier einen unüberbrückten Zwiespalt in der Seele des Azteken: auf der einen Seite das kalte, blinde Schicksal, auf der anderen das lebendige Gefühl der Sündhaftigkeit und die feste Überzeugung der Sühnemöglichkeit durch Beichte und Buße.

Im Willensleben war der Azteke ein durchaus aktiver Mensch. Aus kleinen Anfängen entwickelte sich das Aztekenreich zu einem machtvollen Staatengebilde, das seine Spitzen südwärts bis nach Nicaragua vorschob. Aztekische Kaufleute drangen noch weiter vor. Dieser Aktivismus zeigte sich in allen kulturellen Erscheinungen und in den persönlichen, privaten Obliegenheiten und Verpflichtungen. So auch in der Religion. Der Azteke war kein kontemplativer Mensch wie der Ostasiate. Seine Religion war Betätigung,

---

[356] Vgl. das lesenswerte Büchlein von Elisabeth Krämer-Bannow, Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee, Berlin 1916.

[357] Sahagun-Seler, a. a. O., 340.

nicht Betrachtung. Er betete wohl, gewiß, aber er fastete auch dabei. Und das Höchste war doch immer die Kasteiung und die geschlechtliche Enthaltsamkeit um Gottes willen. Religion war ihnen nicht Gefühlssache, sondern Willensangelegenheit. Wir lesen auch nichts von Inspirationen oder wochenlangem Aufenthalt in der Einsamkeit, wie bei manchen nordamerikanischen Indianerstämmen. Tempelschulen und Priesterhäuser waren nichts weniger als „Stätten des frommen Nichtstuns". Schwere körperliche Arbeiten waren immer mit den religiösen Pflichten verbunden. Zur Ergänzung sei hier auf die vorhergehenden Paragraphen verwiesen. Unter Berücksichtigung dieser aktivistischen Einstellung der Azteken werden wir auch den absoluten Gehorsam der Kinder recht würdigen. Das war nicht Schlaffheit, nicht Interesselosigkeit, sondern Willensschulung.

Für das Gemütsleben der Azteken ist eine ungemein pessimistische Einstellung charakteristisch. Harmlose Fröhlichkeit und fröhliche Sorglosigkeit schimmern kaum hie und da mal durch. Dazu war ihnen das Leben viel zu ernst. „Das Leben ist ein mühseliger, dorniger Weg", heißt es, „wir müssen notwendig alle Kräfte anstrengen, um die Güter zu erwerben, welche die Götter uns zu geben bereit sind [358]." Bei der Taufe sagte die Priesterin zum Täufling: „Wisse, daß das Leben, in das du jetzt eintrittst, traurig, mühselig und voll Elend ist. Du wirst nicht imstande sein, dein Brot ohne Arbeit zu essen. Gott stehe dir in den vielen Widerwärtigkeiten bei, die auf dich warten [359]!" Bei dem Feste Atamalqualiztli („Wasserkrapfenessen"), das man alle acht Jahre feierte, wurden die alten Männer und Frauen traurig, indem sie daran dachten, ob sie das nächste Fest noch wohl erleben würden [360]. Der dauernde Gedanke an Tod und Ende führte bei den Azteken zu einer fast krankhaften Gemütsdepression. Das zeigt sich besonders auch in den Ansprachen der Eltern bei Gelegenheit, wenn sie ihre Söhne zur weiteren Ausbildung dem Junggesellenhaus überwiesen. Die Söhne waren doch um diese Zeit keine Wickelkinder mehr, die einem jeden Augenblick unter der Hand wegsterben können. Und doch lauteten die Reden der Eltern so. „Vielleicht verdienen wir Weinenden und Trauernden es, daß unser Sohn ausharre, daß er groß werde, oder vielleicht auch nicht, daß wir Unglück haben, wir armen alten Männer und Frauen." In ähnlich melancholischem Tonfall antworteten dann die Priester, die den Sohn in Empfang nahmen: „Vielleicht fürwahr wird unser Herr (Gott) euren Sohn gleich fortnehmen, ihn ganz und gar zu sich nehmen. Vielleicht haben wir es nicht verdient, daß er länger am Leben bleibt. Vielleicht wird er nur ein klein wenig oder überhaupt nicht die Sonne sehen, oder vielleicht auch doch; aber vielleicht wird ihn hinwerfen und stauchen die Hacke des Sonnengottes (d. h. er wird sterben). Doch wie sollen wir euch trösten? Wir können euch nicht sagen: so wird es sein. Es wird nur so sein, wie unser Herr es macht [361]."

---

[358] Clavigero, a. a. O., lib. VII, cap. 4.
[359] Clavigero, a. a. O., lib. VI, cap. 37.
[360] Sahagun-Seler, a. a. O., 250.
[361] Sahagun-Seler, a. a. O., 340—341.

Das ist so der Grundton, auf den alle Reden und Ansprachen abgestimmt sind. Wenn wir uns darum einmal den Gemütsinhalt der Familie bei den Azteken vorstellen wollen, werden wir nicht zu helle Töne und zu lichte Farben wählen dürfen. Also wohl weniger Kinderlachen als Kinderarbeit, weniger sonnige Heiterkeit als Ernst und Strenge, weniger harmlosfrohe Ausgelassenheit als harte Strafen und blutige Kasteiung.

Das wäre die Familie bei den Azteken, wie wir sie aus alten Quellen rekonstruieren können.

III. Kulturhistorische Analyse.

Die Familie bei den Azteken zeigt auf einer mutterrechtlichen Unterschicht das Bild einer typischen „Herrenkultur" in dem Sinne wie Prof. Dr. Fritz Kern den Begriff „Herrenkultur" faßt, die nach seiner Meinung etwa als Tertiärkultur (Hochkultur) in ihren wesentlichen Grundelementen, zum Teil in ungesund-extremer, degenerierter Ausprägung, auf den von Prof. W. Schmidt, S. V. D., herausgearbeiteten primären „Nomadistischen Kulturkreis" und auf einen sekundären „freivaterrechtlichen Kulturkreis" zurückgeht. Wohl waren die Azteken Ackerbauern mit ausgedehntem Maisbau ohne Viehbestand (nur Hunde und Hühner waren bekannt), jedoch ist die mutterrechtliche Kultur als solche kaum zu greifen. Aber Spuren eines ehemaligen Mutterrechtes sind unverkennbar. Das zeigt der starke Einschlag des Vegetationskultus in der Mythologie. Nicht nur, daß früher, wie es ausdrücklich heißt, dem damaligen Hauptgott Quetzalcouatl nicht Menschen-, sondern Pflanzenopfer dargebracht wurden, sondern bis in die Hochblüte der aztekischen Kultur hinein stand das weiblich aufzufassende Xipe-Opfer als Fruchtbarkeitsopfer für die Mutter Erde neben dem dem Kriegsgott Uitzilopochtli dargebrachten Sonnenopfer [362]. Mayauel, die Göttin der Agavepflanze, und Chicome couatl, die Maisgöttin (neben dem männlichen Maisgott Cinteotl), und Teteo innan, die Erdgöttin, genossen intensive Verehrung. Der sogenannte „Tanz nach Weiberart" war bei vielen Jahresfesten gebräuchlich. Dann „tanzten alle, die hohen Priester und die Könige, der Adel, die Kriegshäuptlinge, die gewöhnlichen Priester und die Weiber" [363]. Am 16. Jahresfest Atemoztli wurden die gekneteten Berggötter „mit dem Webemesser der Frauen" geopfert [364]. Auch ein gewisser Schädelkult war bekannt, indem die Schädel der Geopferten, an den Schläfen von einer Stange durchstoßen, auf dem sogenannten Schädelgerüst *(tzompantitlan)* am Fuße der Tempelpyramide aufbewahrt wurden [365]. Der höchste Staatsbeamte, der von den alten Autoren „Gehilfe des Königs" oder „Vizekönig" oder „höchster Richter" oder „Reichs-

[362] Vgl. K. Th. Preuss, Das Frühlingsfest im alten Mexiko und bei den Mandan-Indianern der Vereinigten Staaten von Nordamerika. In: Donum Natalicium Schrijnen, 1929, S. 825 ff. — Derselbe, Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. In: Archiv für Anthropologie, N. F. I. — Derselbe, Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises. In: Zeitschrift f. Ethnologie, 1910, S. 793 ff. usw.

[363] Sahagun-Seler, a. a. O., 171.

[364] Sahagun-Seler, a. a. O., 218.

[365] Sahagun-Seler, a. a. O., 100, 265.

kanzler" usw. genannt wird, trug den Titel *ciuacouatl*, d. h. weibliche Schlange oder Schlangenweib [366]. Vielleicht kann man auch die Phrase „Vater-Mutter", in der meistens die Mutter an erster Stelle genannt wird (*tonan*, unsere Mutter, *tota*, unser Vater) als alte mutterrechtliche Spur erkennen, jedoch zeigt sich der vaterrechtliche Einfluß schon darin, daß öfters auch die Umkehrung gebräuchlich war, bisweilen sogar im selben Satze [367], wie auch der Daumen im Aztekischen nicht, wie in vielen mittelamerikansichen Sprachen, z. B. wie im Maya, *na-kab* „Mutter der Hand", sondern *mapiltecutli*, „Herr der Finger" genannt wurde [368]. In den Familienverhältnissen ist das Mutterrecht nicht mehr erkennbar, es sei denn, daß man die relativ hohe Stellung des Weibes als Mutter und Gattin auf mutterrechtlichen Einfluß zurückführen will.

Im übrigen zeigt das Familienbild eine typische Herrenkultur. Sklaverei und Menschenopfer gehören hierher. Neben einer ausschließlich vaterrechtlichen Erbfolge haben wir ein festgegründetes Königtum, einen umfangreichen Beamtenapparat und das aztekische Idealbild aller Tüchtigkeit neben dem Priestertum im Kriegerberuf, so sehr sogar, daß die im Kindbett gestorbenen Frauen, weil „sie einen Gefangenen gemacht haben", vergöttlicht wurden. Auch Grabmetzeleien waren gebräuchlich. Beim Tode des Königs wurden zwanzig Sklaven und zwanzig Sklavinnen geschlachtet. Man sagte, wie die Frauen ihm im Leben gedient hätten, in Trank und Speisebereitung, und wie die Männer ihm hier auf Erden als Boten zur Verfügung gestanden hätten, so würden sie ihm auch dienen in der Unterwelt [369]. Die herrenkulturliche Auffassung zeigt sich besonders auch in der Stellung der Frau. Bei aller Wertschätzung des Weibes war die Frau doch dem Manne nicht gleichwertig. Sie war im Grunde genommen doch nur ein besserer Besitz des Mannes. Er wollte in ihr nicht so sehr eine ebenbürtige Lebensgefährtin, als vor allem eine ungeschwächte Mutter für s e i n e Kinder haben. Darum sah er so genau auf die unverletzte Keuschheit seiner Braut und auf die eheliche Treue seiner Gattin, während er selbst weder vor noch in der Ehe sich an die gleichen Verpflichtungen hielt. Und was das Bezeichnende dabei ist: diese „doppelte Moral" war in der Öffentlichkeit nicht nur geduldet, sondern stillschweigend gebilligt. Wollen wir darum eine einfache Formel für diese Erscheinungen im soziologischen Leben der Azteken finden, so können wir aus der Ansprache der Mutter an ihre Tochter als Kernsatz herauswählen:

„Lorsque qu'il plaira à Dieu que tu prennes un mari, ta seras en son pouvoir [370]."

* * *

[366] Bandelier, a. a. O., 659—662.

[367] Z. B. Sahagun-Seler, a. a. O., 312:

in tiueuetque in tilamatque	wir alten Männer, wir alten Frauen
monantzin in motatzin	deine Mutter (und) dein Vater.

[368] W. Lehmann, Ergebnisse und Aufgaben der mexikanischen Forschung. In: Archiv für Anthropologie, N. F. VI, 1907, S. 161.

[369] Sahagun-Seler, a. a. O., 290—300.

[370] Sahagun-Jourdanet-Siméon, a. a. O., lib. VI, cap. 19, p. 393.

Die rein ethnologischen Fragen wurden bisher in der Mexikanistik recht stiefmütterlich behandelt. Darum gab mir mein hochverehrter Lehrer, Herr Prof. Wilhelm Schmidt, die Anregung zu dieser vorliegenden Arbeit. Ich bin ihm dafür zum Danke verpflichtet.

Nicht weniger Dank schulde ich meinen Lehrern in der Völkerkunde, Herrn Prof. W. Schmidt und Herrn Prof. W. Koppers, für die erste Einführung in ethnologische Fragen und Probleme und für die gediegene Ausbildung in der wissenschaftlichen Durcharbeitung völkerkundlicher Materien.

Dankbar bin ich auch besonders meinen verehrten Lehrern im Aztekischen und in der Mexikanistik, Herrn P. Dr. Dam. Kreichgauer, St. Gabriel, Herrn Prof. Direktor Dr. Walter Lehmann, Berlin, Herrn Direktor Univ.-Doz. Dr. Fritz Röck, Wien, und Herrn Prof. Direktor Dr. K. Th. Preuss, Berlin.

Im Forschungsinstitut für Völkerkunde in Berlin-Dahlem konnte ich das sonst schwer zugängliche Material zu dieser vorliegenden Studie sammeln. Ich bin darum dem Leiter des genannten Instituts, Herrn Professor Direktor Dr. W. Lehmann sowie dem Institutsassistenten Herrn Dr. Stein-Seler für ihre vielfache selbstlose Hilfeleistung in Benützung der Bibliothek ganz besonders dankschuldig.

Allen Herren Professoren, die mir zu dieser Arbeit Anregung und Beihilfe gaben, sage ich auch an dieser Stelle herzlich den gebührenden Dank!

Nachtrag.

Schon war die vorliegende Studie gedruckt, als mir der I. Teil der vortrefflichen Arbeit „Das Recht Altmexikos“ von Dr. Herbert M. Wintzer in Bonn (Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft, XLV [1930], 321—480) unter die Augen kam. Es war mir darum nicht möglich, Wintzer's Ergebnisse bei meinen Untersuchungen zu verwerten. Das muß ich um so lebhafter bedauern, als seine Forschungen, weil auf einer breiteren Grundlage basierend, nicht nur noch tiefere, sondern auch, weil in einem, bislang noch wenig bebauten Spezialgebiet, der vergleichenden Rechtswissenschaft, wurzelnd, noch weitere Perspektiven gestatten. Auf Einzelheiten kann ich in diesem kurzen Nachtrag nicht eingehen. Aber mit Freude stelle ich fest, daß unsere beiderseitigen, unabhängig von einander unternommenen Versuche einer kulturhistorischen Analyse sich wesentlich im Inhalte decken. G. H.

Negritos of Northern Luzon again.

By Morice Vanoverbergh, C. I. C. M., Belgian Missionary, Kabugaw-Apayaw, Mountain Province, Philippine Islands.

(Continuation.)

Chapter V: Ethical Life.

Section 1: Family Life.

1. Birth.

At *Arnáni* it was told me by the Negritos that, after the birth of a child, the umbilical cord was cut by means of a bolo or hatched and then tied with a string of *uplíg* bark; the afterbirth was buried somewhere near the house.

At *Allakápan* I rarely saw Negritos carrying a child on their hip.

The *Isnég* kill one of twins, if not always, at least sometimes, and personally I do not know of any twins among them. This custom is not imitated by the Negritos. There was one pair of twins in the family of *Lúkey*, and one in that of *Bannáwey* (his grandsons); the *Lúkey* twins were already married, both of them.

A good many Negrito names are identical with *Isnég* ones. Among others: *Abanón*, *Alúney*, *Baláwag*, *Basíli-*, *Kannáwey* (Is.; "heron"), *Púdo-*, *Yadán*.

The name *Amalirínan* was borne by a man at *Kabaggáwan* and by a woman, the wife of *Atanás*, at *Geddém*. A girl, called *Así-*, was met at *Alen*.

For the corrupted Spanish forms of Christian names, see the list given under Language.

Other Christian names are:

Agapíto (Sp. Agapito)
Agús, shortened for *Agustína* (Sp. Agustina)
Agustína (Sp. Agustina)
Albérto (Sp. Alberto)
Alfrédo (Sp. Alfredo)
Ambrósio (Sp. Ambrosio)
Amélio (Sp. Amelio)
Ana (Sp.)
Andóy, shortened for *Fernándo* (Sp. Fernando)
Annín, diminutive of Ana (Sp.)
Ano, shortened for *Mariáno* (?) (Sp. Mariano)
Antón, shortened for *António* (Sp. Antonio)
Antónia (Sp. Antonia)
Antoníno (Sp. Antonino)
Asion, shortened for *Atanásio*, *Ignásio*, &c. (Sp. Atanasio, Ignacio)
Kalísto (Sp. Calisto)
Katalíno (Sp. Catalino)
Kintín (Sp. Quintín)
Kitéria (Sp. Quiteria)
Kolás, shortened for *Nikolás* (Sp. Nicolás)
Kolása, shortened for *Nikolása* (Sp. Nicolasa)
Kristína (Sp. Cristina)
Lário, shortened for *Ilário* (Sp. Hilario)
Léon (Sp. León)
Líno (Sp. Lino)
Luísa (Sp. Luisa)
Lúkas (Sp. Lucas)
Lúsia (Sp. Lucia)
Makário (Sp. Macario)
Máksima (Sp. Máxima)
Manuél (Sp. Manuel)
Manuéla (Sp. Manuela)
Mária or *María* (Sp. María)
Mariáno (Sp. Mariano)

Atanás, shortened for *Atanásio* (Sp. Atanasio
Ârêlio (Sp. Aurelio)
Basília (Sp. Basilia)
Biána, shortened for *Bibiána* (Sp. Bibiana)
Binéy, shortened for *Vênánsia* (Sp. Venancia)
Damiána (Sp. Damiana)
Diánan, shortened for *Adriána* (Sp. Adriana)
Diégo (Sp. Diego)
Dionísia (Sp. Dionisia)
Domínga (Sp. Dominga)
Dúra, shortened for *Têodóra* (?) (Sp. Teodora)
Elpídio (Sp. Elpidio)
Enríko (Sp. Enrique)
Ensia, shortened for *Kresénsia* (?) (Sp. Crescencia)
Erman (Sp. Herman)
Eva, shortened for *Êvarísta* (Sp. Evarista)
Êléna (Sp. Helena)
Êlin, diminutive of *Êléna* (Sp. Helena)
Êvarísta (Sp. Evarista)
Êvarísto (Sp. Evaristo)
Fabián (Sp.)
Félis (Sp. Féliz)
Félisi, for *Félisin* (?), diminutive of *Félisa* (Sp. Feliza)
Filoména (Sp. Filomena)
Gória, shortened for *Grêgória* (Sp. Gregoria)
Grásio, shortened for *Engrásio* (Sp. Engracio)
Ikkó, shortened for *Parasíkko* (Sp. Francisco)
Ilio, shortened for *Basílio* (Sp. Basilio)
Insa, shortened for *Lorénsa* (Sp. Lorenza)
Irín, shortened for *Irénêo* (Sp. Ireneo)
Márta (Sp. Marta)
Matéya (Sp. Matea)
Mârísio (Sp. Mauricio)
Migél (Sp. Miguel)
Modé-, for *Modés,* shortened for *Modésta* (Sp. Modesta)
Mónika (Sp. Mónica)
Patrísio (Sp. Patricio)
Pâlína (Sp. Paulina)
Pâlíno (Sp. Paulino)
Pêdrín, diminutive of *Pédro* (Sp. Pedro)
Púro, shortened for *Têlesfóro* (Sp. Telesforo)
Romána (Sp. Romana)
Sabína (Sp. Sabina)
Sálomê (Sp. Sálome)
Sánta or *Sántan* (Sp. Santa)
Sélma, shortened for *Ansélma* (Sp. Anselma)
Séfa, shortened for *Hoséfa* (Sp. Josefa)
Sêfêrino (Sp. Ceferino)
Sêsília (Sp. Cecilia)
Simiána, shortened for *Maksimiána* (Sp. Maximiana)
Simína, shortened for *Maksimína* (Sp. Maximina)
Simón (Sp.)
Simóna (Sp. Simona)
Sítan, shortened for *Anisêta* (Sp. Aniceta)
Síto, shortened for *Anisêto* (Sp. Aniceto)
Sólan, shortened for *Ursula* (Sp.)
Têrêsa (Sp. Teresa)
Tomása (Sp. Tomasa)
Unsia, shortened for *Lêónsia* (Sp. Leoncia)
Viktorína (Sp. Victorina)

The following are probably Christian names:

Addín, for *Andín* (?), shortened for *Fernándo* (Sp. Fernando)
Addó, for *Ando* (?), shortened for *Fernándo*
Addón, for *Andón* (?), shortened for *Fernándo*
Aladónia, for *Sêlêdónia* (?) (Sp. Celedonia)
Alafória
Alakínia, for *Êuhênia* (?) (Sp. Eugenia)
Alumín, for *Lumín* (?), diminutive of *Iluminâda* (Sp. Iluminada)
Ato
Bakíno
Bansón
Basóna
Bêlín
Bilibína, for *Firmína* (?) (Sp. Firmina)
Biskída, for *Birhída* (?) (Sp. Birgida)
Dafuél
Léley
Lélo
Léloy
Lúfon, for *Rúfo* (?) (Sp. Rúfo)
Lúkey, for *Lúkas* (?) (Sp. Lucas)
Makêla, for *Mikaéla* (?) (Sp. Micaela)
Malísa
Mallín
Márs ia
Mêtília
Mikéy
Opínia
Palásia, shortened for *Êufrásia* (?) (Sp. Eufrasia)
Péro
Pêdêrína, for *Fêdêrika* (?) (Sp. Federica)
Pision
Purirída

Dalínda
Dósa
Estásia, for *Anastásia* (?), *Ēustákia* (?) (Sp. Anastasia, Eustaquia)
Ina, shortened for *Firmína* (?), *Maksimína* (?) (Sp. Firmina, Maximina)
Ittán, shortened for *Kristéta* (?) (Sp. Cristeta)
Kólin
Salíya
Sáro, shortened for *Lásaro* (?) (Sp. Lázaro)
Sidóha
Siláno
Síria
Siríko, for *Kiríko* (?) (Quirico)

The following Negrito names are common family names among Christians in the Philippines:

Bidál, for *Vidal*
Gómis, for *Gómez*
Gusimán, for *Guzmán*
Mēdina (Medina)

Risál, for *Rizal*, is the family name of the Philippine hero Dr. José Rizal y Mercado.

A good many of the civilized Negritos have two names: a given name, which is either their original name (Pagan or Christian), or one that has been taken in order to appear civilized (Christian), and a family name, which is their original pagan name (in the latter case), the name of their father or grandfather, or the family name of their godfather or godmother. In other cases, their original pagan name has been changed into a Christian one without the addition of a family name.

Examples:

Dómoy Maipusán, at *Napakayán*
Albérto Abuyoán, at *Kabarítan*
Alifónso Abuyoán, at *Kasikallán*
Domíngo Abuyoán, at *Katagisián*
Baronabi Balá, at *Napakayán*
Mattín Barón, at *Namatayán*
Kasamíro Bulábug, at *Binobonán*
Durísia Ervē, at *Kasikallán*
Kalísto Gusimán, at *Napakayán*
Manuél Pagála, at *Kabarítan*
Ēvarísta Uménan (family name of godfather or godmother), at *Kabarítan Apúlug* (pagan name) or *Pédro Uménan* (Christian name and family name of godfather), at *Kabarítan*
Viséntē or *Bannáwey*, at *Napakayán*
Viséntē or *Basíli-*, at *Tubél*
Mária or *Uráni*, at *Napakayán*

2. Education and Home Life.

Negrito children are taught at an early age to take a share in the common work. *Aguttín*, for instance, at *Gíba-*, although only seven or eight years old, was very often busy scraping rattan, and, whenever his elders went to carry the rattan to its owners, he always accompanied them with a small bundle strapped to his shoulders.

When a little child cries and the Negritos are busy with some kind of work, it may happen that the parents do not heed the baby for a while, but this never lasts very long; and when the father happens to take hold of it first and is not able to soothe it, he invariably hands it over to the mother.

At *Kabarítan, Risál*, the only child of *Matéya* by *Parasíkko*, was fondly taken care of by his aunt *Mária*, the wife of *Manuél* and sister of *Parasíkko*, after the latter had died and the boy's mother had married another man.

At *Gíba-*, I was struck with wonder at the profound respect shown by all of *Basí-*'s children to their parents. Even *Abanón* and *Binéy*, who were fully grown up, always addressed their father as *amá* (Ib. and Il.), "father";

they would never say "yes" or "no" without adding that title. The younger ones usually addressed their elder brothers and sisters by their name, *Binéy, Pétara,* &c.

When *Pâlína* was shouting, gesticulating, and unceasingly giving orders to her offspring, at my first visit to *Amattalán,* her sons did not seem to heed her very much, as they were probably convinced that there was nothing serious in the whole matter, which was indeed a fact; or perhaps they were so much accustomed to it that it made no impression upon them any more. However, later on, I often noticed that they were always very obedient to her in more important things.

Only once did I see a child behave very indecently. She was a girl of about six years old, who, after first having touched a smaller girl in an obscene manner, lifted up the latter's shirt to look at her and then did the same with her own self. I wonder, however, if any of the Negritos present were aware of her conduct. Later on I met the same girl several times at her own house, where she invariably ran around in a state of complete nudity.

The incidents related in my diary, under dates of August 19 and 20, in which the concessionaire played such a conspicous part, need no further comment.

3. Marriage.

Whatever I said in my former report with reference to the arrangement of the marriage contract among Negritos, was amply confirmed by the information I was able to gather during my stay at *Allakápan.*

At *Arnáni,* the women told me that young people were free to marry whomsoever they liked; parents could not object. If a boy or girl refused the partner chosen by the parents, no marriage could take place. No presents were given. As soon as the boy had indicated to his father the girl of his choice, both the father of the boy and the father of the girl would come to an agreement.

At *Gíba-,* the concessionaire told me that the parents of the boy gave clothes, arrows, &c, to those of the girl; that was all, no other ceremony took place. If nothing was given before the young couple lived together, the presents would be given later on; they were an absolute requisite.

While at *Gíba-,* I heard about some difficulties that had followed in the wake of the marriage of *Yadán,* one of *Basí-*'s sons. *Yadán* had married a girl from *Malanâw, Bábbara,* and the latter's brother had beaten her. *Basí-* seemed much annoyed and was very anxious to go and talk it over. All Negritos agreed that the reason of the conduct of *Yadán*'s brother-in-law was to be found in the fact that *Basí-* had not yet gone to *Malanâw* to talk with the parents of the girl in question. Anyhow *Bábbara* was already living with *Yadán* and both seemed very happy.

Siríko repeated textually the former testimony of *Masigún* at *Nágan* with reference to marriage impediments: first cousins are allowed to marry, brothers and sisters are not. Later on I was told that boys and girls were not allowed to marry the children of their brothers and sisters.

I met a few cases of bigamy which I shall try to discuss here:

Adápan at *Gíba-* was living simultaneously with two women: *Kabágí,* by whom he had already had two children, and *Malísa.* Both women were pregnant at the time of my visit at that place (August 17). That this was considered as something entirely out of place was clearly shown me by the following incident. While at *Kamugáwan,* on August 1, I had met *Adápan* near the house of *Baláwag.* On my next visit to the latter I told *Romána,* the wife of *Baláwag,* about this casual meeting, and at once, without the least inquiry on my part, she said: "That fellow *Adápan* is living with two women." There can be no question about the fact that she considered it as something very extraordinary, otherwise why should she have made such a statement to me, a complete stranger, at the first mention of *Adápan*'s name?

Dalikún at *Alen* was living simultaneously with two women: *Sólan,* by whom he had had two children, and *Visénta,* by whom he had had one child. The latter had first been living with *Tomás,* the brother of *Dalikún. Tomás,* now a widower, did not seem to mind the fact at all; he himself told it to me, and both lived at *Alen,* apparently happy and contented.

Another case of two brothers in succession marrying the same woman is the following: *Dolóres,* first married to *Baranándo,* and then to *Patrísio* (murdered); both men, sons of *Apúlug* at *Kabarítan.* Perhaps also: *Alúney,* married successively to *Alifónso, Pédro* and *Lúkas*; both the first two are probably sons of *Domíngo* by *Puririda,* in which case *Lúkas* would be their half-brother.

The case of *Anád,* married to *Alakínia* and courting *Sálomē,* the wife of *Alifónso,* and that of *Amélio,* married to *Visétta* and seemingly courting another girl, cannot be recorded as cases of bigamy, as courting is not marrying, and even though the marriage should eventually take place, there is no reason to believe that the other woman would not be abandoned. So far no living children have been born to any of the two women in question, *Alakínia* and *Visétta.*

The incident of *Kutétan* from *Misión* (east of *Aparrí*) and *Mariáno* from *Bannád* interchanging wives was only a rumor. Anyhow the Negritos seemed ready to resent it enormously if it were proven to be an accomplished fact.

Cases of separation and of subsequent marriage with another person were comparatively rather frequent, as may be seen in the list given above. But before drawing any conclusions, two facts should be taken into consideration:

First, whenever I was able to find out about the deceased parents of the oldest of our Negritos, it appeared that they had always been faithful to their first partner. Consequently, this apparent laxity in their morals did not seem to be traditional; it rather seemed to have set in after recent closer intercourse with Malays.

Second, the Negritos of *Allakápan* were for the most part living in the immediate neighborhood of the Malays, and much more so than the *Nágan* Negritos described in my former report. Three examples of adulterous living among the Christian Malays, one of them an ex-mayor of one of the largest

towns of the province of *Kagayán,* another one a "teniente", a man filling the highest position in his district, and all of them considered to belong to a race much superior to the Negrito, could not but have a very deleterious influence on the morals of our Pygmies. Besides, as I have been able to hint at several times in my diary, many Christian Malays did not shrink from teaching the Negritos what in all probability they would have been loath to practise themselves, and this was not confined to the so-called civilized Negritos, but extended to the wild ones as well.

Another proof of the fact that Negritos inflict the punishment of death on a man guilty of adultery was offered me by the story of *Siríko* and *Salēdónio* (cf. Relations with others).

In the morning after the prayer ceremony at *Kabarítan,* I had a confidential talk with *Siríko.* He told me, among other things, that, although he was not a saint, he had generally behaved very decently, and not like some of the Negritos, who were very bad and went as far as to have marital intercourse with their own daughters. In this he clearly alluded to *Garvásio* who was living with the daughter of his former wife; strictly speaking, she was not his own daughter. The manner in which *Siríko* expressed himself was sufficient proof of what was a Negrito's opinion on such misdeeds: this particular crime was adduced as an example of how far a bad man could go; in the Negrito's eyes it was the height of criminality.

4. Death and Burial.

As far as I was able to find out, Negritos regard death as a necessary occurrence, and do not put it down to magic or to any other unnatural cause.

At *Allakápan,* I obtained the following information with reference to the burying of the death as practised by Negritos:

While on a visit to the Negritos at *Arnáni,* I took up the subject of burial, and a Christian Ilóko, who accompanied me at the time, told me that some time ago he had passed near a Negrito tomb situated in the *Kagayán* valley. A little hut had been constructed on a kind of rocky shelf, in the slope of a comparatively precipitous declivity; the corpse was resting on the floor and was covered completely with the bark of trees. My informant told me that he could reach the floor of the hut with his outstretched hand while sitting on his carabao, which he was riding at the time [1].

The Negritos at *Arnáni* did not seem to know of any such tombs. They told me that some of them constructed a shed over the grave, but that others did not; others again buried their dead in the ground under the floor of their hut, in which case the latter was abandoned. It should be noted here that

[3] Was this really a Negrito tomb? A Christian Malay living at *Allakápan* would make no difference between a Negrito custom and a Pagan Malay one, and a good many of the latter, for instance the Kankanay and the Bontok Igorot, very commonly bury their odult dead in a way similar to the one described by our Ilóko. On the other hand no Pagan Malays are living actually at or near *Allakápan,* and the *Isnég* always bury their dead in the ground. But then again, I do not know if the tomb in question was not an old one, and its exact location was not given to me.

pagan Malays very generally bury their dead children under the house, without abandoning the latter; even adults are sometimes interred that way.

At *Amattalán,* an Ilóko, who came to see me while I was at the house of *Asínol,* told me that the Negritos buried their dead somewhere near their houses, which were then abandoned. They covered the corpse with the bark of trees, and constructed a shed over the grave; the latter practice, however, was not universal.

Later on, at *Arnáni,* it was told me by the Negritos that the corpse was wrapped in clothes and placed in a coffin made of the bark of trees. The dead remained over earth one day and were buried stretched out in their entire length.

At *Kabarítan,* the Negritos told me that *Ulúlim,* the father of *Manuél,* lay buried at *Sinuttulán,* and *Morída,* his wife, at *Kamalaniúgan. Ulúlim* had been buried in the ground under the floor of his hut, but the spot was actually a part of the forest.

In the morning after the prayer ceremony at *Kasikallán,* I went to see the tomb of *Apúlug*'s father; *Apúlug* and *Garvásio* led the way. The former could merely indicate approximately the spot where his father lay buried. A tree, which had served as a landmark, was gone, and the place could not be distinguished from the rest, as everything was covered with high grass and shrubbery. *Garvásio* told me that formerly it had been the custom of the Negritos to abandon the place where they had buried one of their people.

When on my way to *Napakayán,* I passed through a large clearing in the forest, and *Basíli-,* my guide, told me in a half whisper that many people lay buried here. When I invited him to go and see some of the graves, he answered that very soon we should pass near one of them without going out of our way. And indeed after a while he showed me, not far from the road, a depression in the ground in the shape of a small grave. He said that a little boy lay buried there, and that formerly many Negritos had been living not far from this place, which looked like a common burial ground, although the graves were scattered over a comparatively large area. Everything was told me in half whispers.

Actually the *Allakápan* Negritos, at least the civilized ones, bury their dead in a kind of cemetery similar to that of the Christians.

Section 2: Social Life.

1. Economial Organization.

There can be no question about the fact that, before the arrival of the Malay farmers whose staple food is rice, the Negritos must have been much more comfortable than they are now. At that time they had not yet tasted that commodity and consequently could not have taken a relish to it; but actually our Pygmies can hardly do without it. Consequently their constant need of rice, a product which as a whole they do not raise, practically makes them slaves to the Malays.

Now and then the Negritos have to buy a piece of cloth, the men a *G* string or a coat, the women a *saya* or a shirt, and occasionally the latter

want to procure for themselves a comb or some trinket which they have seen worn by one or another frivolous daughter of their Malay neighbors; but the bulk of the forest products which they gather, and most of the articles they manufacture, baskets, mats, hammocks, wooden ladles, &c., are bartered for rice. As our Pygmies are constantly in need of the latter, and besides very little acquainted with the intricacies of business methods and mostly as confiding as little children, they are at the mercy of the Malays, whose conscience is rarely disturbed when there is a prospect of some material gain, whatever be the means by which it can be obtained. And so the latter take an enormous advantage of this situation to the great detriment of the Negritos.

I often heard individual Malays talk about their great charity toward the Pygmies, how they fed them without remuneration whenever they emerged from the forest and came to their houses, how they gave them whatever they were in need of or thought they could not do without, and so on; while the objects of their commiseration were generally very ungrateful, leaving the settlement without notice and running away without paying their lawfully contracted debts. Now with the mention of this term "debts", these particular Malays discovered the whole secret of their magnanimity toward the Negritos, as will be seen presently.

An Ilóko settler once told me that some years ago he had given, gratis and for nothing, two brass gongs, worth about four dollars each, to a family of Negritos, and that the latter had never returned the courtesy, not even by making the smallest donation, for instance, that of a few strips of rattan. And here again, for one who is acquainted with Malay reasoning and consequently is able to read between the lines, a patent contradiction is involved: "gratis and for nothing" versus "strips of rattan". As to the whole statement of the case, I do not know in how far it is true; but supposing it to be so, I am morally sure, and this by actual experience, that the so-called gift was nothing else but an attempt to exploit the Negrito family in question, an attempt which may have been foiled or not, I do not know. No Malay will make such a gift, and most certainly not to a Negrito, without the prospect of a business transaction very advantageous to himself under all respects.

Allow me to prove my statements by a few concrete facts. And first, the case of our concessionaire at *Gíba-*. When I first went to *Kamugáwan* I was told that several Negritos were heavily indebted to him, one for 800 strips of rattan, another for 1000, another for 1200, another for 1500, and so on. It might be added here, as between parentheses, that I do not believe that there is a single Negrito in the whole district of *Allakápan* who is not indebted for some thing or another to one or more of the Malays, who live either in the same municipal district or in some neighboring town belonging to the *Kagayán* province.

Now at a given moment, when the concessionaire had nothing else to do, he gathered the Negritos into a temporary camp in order to allow them to pay off their debts. He took with him a sack of rice, some salt and a certain amount of tobacco. It goes without saying that the Pygmies had to eat, not

only those that actually worked, but also the women who had little babies to care for, and the children who were not yet strong enough to take their share of the common burden. And so our concessionaire was ever ready at hand with his rice, and he could always give them the required amount in exchange for rattan. Even when they did not want any, he repeatedly urged them to take it and to have more than the customary number of meals a day.

Sometimes in the daytime, but more generally in the evening, when it would not interfere with the work, he opened his bag and distributed the much-coveted tobacco mostly to the youngsters, more especially to the girls, who would come to his hut after their day's work and have a prolonged chat; this tobacco again was given in exchange for rattan.

When ready to go to *Aparrí* in order to sell the rattan, he started making a list of what the Negritos wanted him to buy for them, and he often helped them out by enumerating several articles which they would have liked to possess, whether they were really in need of them or not. When he came back the Negritos would get these things in exchange for rattan, the number of strips having been stated by the concessionaire before he had bought the article in question and before it was seen by any of them.

How much he made them pay for the things he bought for them at *Aparrí* I do not know; but that it was at least double the price cannot reasonably be doubted by anybody who has ever seen the Malays at work in such transactions. The Negritos knew nothing of the real price of these commodities, and the value of the strips of rattan was very vague to them; as a necessary consequence they had to leave everything to what they called the kindness of the concessionaire.

Every kernel of rice, every pinch of salt, every leaf of tobacco, anything whatever that was "given" to the Negritos, was always exchanged for the ever-recurring rattan.

Let us now enter into a few details with reference to the value of the rice given by the concessionaire, and that of the rattan prepared by the Negritos. For every 100 strips the concessionaire paid our Pygmies what he called one *media* (Sp.; "half"), which should represent half a *ganta* ($1^1/_2$ liters). Incidentally it should be noted that at *Sinundúnan* one *media* is paid for 300 strips of rattan. I am very much in doubt if the coconut shell, which the concessionaire used in order to measure his *media,* had really as big a capacity as that. Anyhow half a *ganta* was worth from 5 to 6 cents at the time. The rattan was sold at *Aparrí* for 25 cents the 100 strips. No expenses for transportation should be taken into account, as the concessionaire rowed his own boat and brought back with him, on his return trip, several commodities that would net him a large profit.

A Negrito married couple could scrape from 500 to 700 strips a day, if they worked constantly; but one should not forget that the men had to spend a certain amount of time, sometimes half a day, in gathering the product in the forest. Now, taking two very hard-working Negritos, man and wife, and supposing them to be scraping rattan from morning till night, we come

to the following result: 700 strips at one *media* the 100 strips equals $3^1/_2$ *gantas* (from 35 to 42 cents). If an adult takes three meals a day, he would need approximately $^5/_{16}$ of a *ganta;* consequently one *ganta* would last him about 3 days. The two Negritos, man and wife, would thus have enough to eat for a little over 5 days. This does not look so bad at first sight; but let us remember: first, that we left out the time lost in gathering the product, the needs of the children who generally have a revenous appetite when there is rice on the plate, the lost days (typhoons, &c.), and all the other things, clothes, combs, tobacco, salt, &c. of which the concessionaire convinced them to be in need; and second, that we took the maximum of work which is possible to the best and hardiest of workers, supposing at the same time that the woman had no baby to nurse, a freedom which is rather a rare occurrence. Add to this that the concessionaire was not scrupulous in the measuring of the rice, and that the Negritos were rarely correct in counting the strips of rattan. And so, everything considered, I believe nobody will be astonished to learn that a the end of two weeks these particular Negritos, who at the start had been indebted for 800, 1000, 1200, 1500 strips of rattan, had to pay the concessionaire at some future date 1000, 1200, 1500, 1800 strips of rattan respectively. Thus instead of paying off their debts or a part of them, they had steadily been adding to them and they were much poorer at the end of two weeks of work, that was supposed to be lucrative, than they had been at the beginning.

This is probably not always the case, but anyhow, to get entirely rid of all indebtedness is a practical impossibility to a Negrito. Among others, it was told me of *Balurán* that he was in debt for over 5000 strips of rattan.

Now the Negrito is intelligent enough to see in the end that such an accumulation of debts, which either increase after supposed payment in nature or at least never entirely disappear, is not quite natural. What shall he do? He is not a good business man, and he is very poor at reckoning, and so he cannot prove his case satisfactorily; and even supposing he could do so, what would be the use of it? To whom could he go for redress? But what he can do is to shift his abode and go elsewhere into some spot where the claws of that particular Malay cannot reach him. Once there he will probably fall into the hands of another one, but in the meanwhile he will have had time to breathe and to start the performance all over again. And to such an evasion the Negrito has no objection whatever, as he is a born nomad. All this, in the supposition that it really happens that the Negrito occasionally runs away from his creditors; the only thing I know positively is that his creditors told me that he did so. But even supposing this to be true, who will blame him?

Leaving aside the products of a forest that is open to everybody, what is the remuneration the Negrito receives for the baskets, winnows, &c. he manufactures? A basket, which it takes a thrifty woman at least one day to complete, is sold for one *media* (5 to 6 cents), just enough for two men to have each two meals. Notwithstanding the evident cheapness of these baskets, many Ilóko told me that they were exceedingly expensive. When the Negrito is very much in need of rice and finds no customers, he may sell the

same basket for $^1/_4$ of a *media,* one meal for one person; and this the same Ilóko found a very decent price.

It should be noted though in favor of the Ilóko that all these articles, like baskets, winnows, &c., which they also manufacture, do not sell for a very high price even among themselves. The reason is that the Ilóko are never professionals, their chief occupation is raising rice, on which they live; the rest is done as a pastime, as something supererogatory, and whatever is obtained for it is considered as pure gain; time is no money in the Philippines. And so they do not feel obliged to pay the Negrito what we should call a regular price for his articles.

In referring to the gathering of rattan and other products of the forest, and to the manufacture of baskets, winnows and other articles, I purposely used two different terms when mentioning the creditors of the Negritos. In the first instance I called them Malays, in general; in the second, Ilóko, one particular Malay tribe. The reason is this: Ilóko are farmers, working rice fields; *Kagayán* are not, they mostly live on the gathering of forest products and kindred occupations. Consequently when a Malay, whether he be a *Kagayán* or an Ilóko who has adopted the *Kagayán* system, employs the Negrito in the gathering of forest products, this is a strict business proposition, he should pay the worker a fair wage. But when an Ilóko farmer buys manufactured articles from the Negritos at a price ridiculously low, he may be more or less excused and should not be indicted for committing an all too flagrant injustice.

Consequently the ultimate reason of the wretchedness of the Negrito living among Ilóko, is to be found in the contradiction involved in his actual way of living, feeding on rice without being a farmer, in places where rice is everything and the rest nothing or nearly so. When bartering his products for rice, he evidently must be the loser. However, this is true only as long as the Ilóko keeps to his own occupation, that of being a farmer; once he starts playing the concessionaire and gathering rattan and other products of the forest, he has no more excuse for paying the Negrito less than his due, then it becomes a question of employer and employee in the same business.

All this goes to show that the Negrito is completely at the mercy of the Malays who provide him with rice. He knows no fixed price for his wares, and sells for what he can get, or rather the general rule is that whatever he gathers, manufactures, or raises, serves to pay for rice he has already consumed. Not able to keep accounts, he does not pay his real debts, but he gives the Malays whatever they tell him he owes them. And a good many Malays, who are shrewd, and whose conscience is very compliant with regard to money matters, especially when they have to do with somebody who is much weaker than themselves, do not fail to use this opportunity of making the Negrito their tool, their slave, without being branded by the stigma of being slaveholders. They all appear innocent and strictly honest, and they do not fail to tell you that they are so indeed, and that the Negrito, a poor fellow, for whom their bowels are moved to pity, and whom they feed gratis at every

turn, is a very ungrateful being, who, instead of showing them his eternal gratitude, answers their kindness now and again by running away and leaving them in the mire, as they explain it.

I am not the only one to take such a view of the situation. Others, equally unprejudiced, think as I do. Mr. BAWANEN, for instance, the sanitary inspector at *Allakápan* and a Bontok Igorot, and a host of others, told me more than once that the Christian Malay settlers in general took advantage of the simplicity of the Pygmies, and that they were far from giving the latter their due.

2. Social Organization.

I had often been wondering why Negritos who were not acquainted with their nearest neighbors, were on very familiar terms with other members of the same race living comparatively far away from them. For instance, *Asínol* at *Amattalán* did not know *Bilibína,* who lived at *Márko,* while he was almost constantly visiting his companions at *Kasikallán* and *Kabarítan.*

Formerly, at *Nágan,* I had not been able to understand why Negritos from Ballisteros came up the river on a trip of two days' duration, to attend the prayer ceremony at *Así-*'s house, while others living at *Malúnog,* almost in the immediate neighborhood of *Nágan,* did not seem to mind the fact at all.

After a few careful observations I have been able to find out that a certain bond of kinship keeps certain families of Negritos together, which is mostly apparent at the time of a prayer ceremony.

At *Allakápan,* whenever a prayer ceremony took place, Negritos from afar came to take a share in it, while others living much nearer did not attend it. So it happened that *Asínol* and family, living at *Amattalán,* went to every prayer ceremony that took place either at *Kabarítan* or at *Kasikallán,* and that Negritos living in the province of *Kagayán* occasionally joined them, while those living at *Napakayán* had not been invited and did not appear at all.

On September 17, when the *Napakayán* Negritos held their prayer ceremony, *Simiána* and her companions living at *Arnáni* passed by my house on their way, thither, while *Asínól* did not go.

After that I experienced little difficulty in dividing the Negritos into several groups, mostly by merely observing the families that attended a prayer ceremony at a given place.

Here at *Allakápan,* the following three groups were easily distinguished:

1) *Siriko* and *Manuél,* at *Kasikallán* and *Kabaritan* respectively; *Asínol* at *Amattalán,* and *Tomás* at *Alen.*

2) *Bannáwey* at *Napakayán, Pédro* at *Tubél, Lúkas* at *Namatayán, Kasamiro* at *Binobonán, Domingo* at *Katagisián,* and *Ulila* at *Arnáni.*

3) *Basí-* at *Giba-, Kasinto* at *Kamugáwan, Bagiáw* at *Márko,* and several Negrito families living at *Malanáw.*

It was very often clearly apparent that consanguinity or blood relationship existed between several members of each of these groups; but it was hardly possible to know if this was always the case and if affinity or relationship by marriage of old standing was not a sufficient reason for being included in a certain group.

On the other hand, blood relationship was sometimes to be found between members of two different groups; for instance, at *Katagisián* and at *Kabarítan,* there were Negritos who bore the family name of *Abuyoán*; in fact, *Domíngo Abuyoán,* at *Katagisián,* was the father of both *Albérto Abuyoán* at *Kabarítan,* and *Alifónso Abuyoán* at *Kasikallán.*

Young men often try to find a wife among the other members of the same group, but this is far from excluding the possibility of marriage between a boy and a girl belonging to different groups, as may be proved by the fact of *Siáno,* at *Gíba-,* who had married *Siríko*'s sister, although *Siáno* and *Siríko* belonged to two entirely different groups, who even seemed more or less at enmity with one another.

And this may have happened very often, although I cannot make any definite statements about its frequency, as I did not always know to what group the women belonged. I had little difficulty in finding out where the men belonged, but with regard to the women, it was very hard, because the wife generally follows the husband, and the women very often came from places far removed from *Allakápan,* for instance several towns in the province of *Kagayán,* where I made no observations.

To resume:

1) Blood relationship exists between at least several male members of each group: *Siríko* at *Kasikallán,* and *Asínol* at *Amattalán,* having a common ancestor, namely *Odon*; the different families living at *Gíba-,* &c.

2) Blood relationship occasionally exists between male members of different groups: the *Abuyoán* living both at *Kararítan* and at *Katagisián,* &c.

3) Girls sometimes marry boys belonging to a different group and sever all relations with the members of their own group: *Asíwa* at *Gíba-, Mallín* at *Amattalán,* &c.

It should be noted though that this separation into groups is far from having the general effect of rendering them antagonistic to one another. Indeed I have often been able to observe that my Negrito carriers, when meeting members of their race formerly entirely unknown to them, stopped to chat with them and almost immediately behaved as if they had been acquaintances of old standing. As far as I know, all Negritos are usually friendly to one another, although the members of one and the same group have certain relations with each other which they have not with the members of another group, for instance, attendance at prayer ceremonies, frequent visits, very intimate cordiality, and so on.

The fact that some Negritos refer to others as "bad people" goes only to prove once more the truth of the old adage, "unknown is unbeloved", as these same Negritos, when meeting one another, were never long in making friends; for instance, *Pâlína,* who had called *Basí-* and his companions "bad people", was directly on good terms with *Bilibína,* who belonged to *Basí-*'s group, when both accidentally met for the first time at the house of Mr. Claveria.

Section 3: Religious Life.

1. Superstitions.

In my diary, under August 4, I referred to *Asínol* as a medicine man. I do not know for sure if this is a Negrito institution or not. He is the only Negrito of whose character as a medicine man I am positively sure; but there may have been others. Anyhow, as far as I know, by the means he used and by the way he used them, he is not to be distinguished from the typical pagan Malay of the same standing, whose aid is very often invoked by members of the Christian tribes, Ilóko and Kagayán. Even among these a few men of this type are generally encountered in every town, and their clients most of the time are legion.

While at *Gíba-* the concessionaire told me that he did not know of any superstitions, bad days, evil omens, taboos, &c., of the Negritos, although he was quite familiar with their daily life and with the common Negrito-Ibanág dialect.

Personally I did not meet with any superstitions or magical practices which should be either undoubtedly considered as such, or definitely described as originally Negrito. On the contrary, I had very often occasion to observe that ordinary Malay taboos and superstitions were unknown to the Negritos. A few instances will suffice.

At my first visit to the Amattalán Negritos, I purposely asked *Agúman* to buy one of the shoats in her possession; she simply answered me in the negative, without seeming to be startled in the least, while an Isnég would undoubtedly be horrified at such a proposal. Indeed to the latter it would mean certain death for the animal in question.

When meeting a snake on our way to *Gíba-*, the Negritos who accompanied me merely killed the reptile, and went their way without further comment, whereas a Malay, at least a pagan one, would certainly have plenty of explanations ready, if he did not simply stop and refuse to go farther, or go back whence he came.

My repeated sneezing elicited no comment on the part of the Negritos. Isnég and Kalínga, however, consider it as a bad omen under several circumstances.

The Negritos freely told me without the least hesitation, either their own names or those of their father-in-law or mother-in-law; they even gave me the names of their dead relatives before I ever inquired about them. The Isnég, however, never pronounce the names of their father-in-law and mother-in-law, nor those of their dead relatives; and, before the introduction into their district of a regular government, and more especially of public schools, it was considered very impolite to ask anyone his name: you had to address some other person in order to obtain the required information.

The Negritos of this district never change their names nor those of their children on account of sickness, whether short or protracted.

And now as to the question of dreams. As far as I know, dreams do not seem to have any weight with Negritos, while with the Malays they are

always of much significance. Only once did I hear a Negrito relate her dream; it was *Matéya,* at *Kabarítan,* in the morning after the prayer ceremony. All Negritos present, not excluding *Matéya* herself, found the dream very funny, the same as I did. There was no question of looking for a hidden meaning or of trying to explain the dream, and no further comments were made upon the occurrence.

On the contrary, one day while I was visiting Christian Ilóko at *Amattalán,* I heard a widow relate one of her dreams to her companions. She was sewing, all at once a child came to pull the needle out of her hands, then a man came down from the roof and disappeared through the floor, after that she became indwelt (Il. *nalugánan* [2]). Exclamations of wonder, and questions and guesses as to the meaning of the dream, followed one another in rapid succession. After a while the widow told them what she herself thought it all meant. The man was her husband, the child was one of her children who had died some time ago; when preparing the little corpse for burial, they had wrapped it up in an old dress instead of covering it with new clothes; this was the reason why the child of the dream had pulled the needle out of its mother's hands, it was angry because it had been slighted at the time of the burial.

The enumeration of all the cases of superstition among the Christian Ilóko that came to my notice, during my stay at *Allakápan,* would alone suffice to fill a considerable space.

But let us go over to a few Negrito practices that might come under the general appellation of superstitions.

At *Amattalán, Ârélio,* a small Negrito boy, deaf and dumb, wore his hair short, except for a few tresses that remained long and dangled over the nape of his neck. The Negritos told my catechist that they did not cut them off lest the boy got sick. *Parasíkko,* at *Kamugáwan,* whose head was ornamented in the same way, gave me an identical explanation. Besides these, now and then I met with similar cases, but never was any comment on the occurrence forthcoming. The generality of the boys, however, either kept all their tresses intact or had them cut off completely.

At *Gíba-, Anád,* his wife, his children and his brother-in-law, wore each a strip of cloth tied around the neck. They told me that this was a sign of mourning, as *Anád*'s mother-in-law had died three weeks earlier; it would make no difference whether they wore it or not, and there was no question of any superstition connected with that practice: of this they emphatically assured me. We shall see presently that the same Negritos freely stated the contrary

---

[2] The term *nalugánan* indicates a further development of the sickness called *nakabkablaáwan,* which is a disease characterized by general debility, softening of the ears and clammy perspiration. *Nakabkablaáwan* means literally "having been greeted". The sick person is supposed to have been caressed by the ghost of a dead relative. When the sick person is *nalugánan* he starts talking; the ghost is supposed to have entered the patient's body. The same term *nalugánan* is said of persons believed to be favored with the indwelling of a saint, or to be possessed by an evil spirit. *Nalugánan* is composed of the stem *lúgan,* "vehicle", the passive prefix *na* and the locative suffix *an.*

with reference to certain amulets worn by the children, so that there is no reason to believe that they told me a lie in this particular instance.

At *Alen* I saw a similar strip of cloth worn by several Negritos; they also explained it as a sign of mourning, but told me at the same time that they had to wear it lest they got unwell.

Wearing a black kerchief around the neck as a sign of mourning is universally practised by the Christian Ilóko, but I do not know whether they have any superstition connected with or not. Christian as a rule are very loath to acknowledge as much in the presence of a priest.

Also the Isnég, when they are mourning their dead, wear a strip of bark or of white cloth around the neck. Although I am not definitely sure that there is some superstition connected with it in the case of the latter, there can be little doubt about it though, as no practices similar to the above are universally kept by them without some religious or magical purpose. In this case it is even more than probable, when one remembers that the real distinctive sign of mourning among the Isnég is the wearing of one's ordinary clothes without the smallest ornament, even at the time of public festivals; an Isnég who mourns one of his relatives is not allowed to wear nice clothes or native jewelry for a certain period of time after the death of the relative in question.

A few amulets, always acknowledged by Negrito adults to be superstitious, were seen worn occasionally by children. It was told me at *Gíba-* that these amulets were given all children to wear directly after their birth, but that they were cast away when the child grew older. A little later it was told me that *Maddaléna* wore them since she had been sick; and really no other child, except *Biána,* was wearing any of them. In these statements there was an evident contradiction, and besides, as a whole, the Negritos did not seem to have a clear idea about the use and usefulness of these trinkets. Now, each and all of them are simply amulets used by a good many Ilóko and known by all of them; if the Kagayán know them I am not positively sure. Consequently, everything considered, there is much probability that the Negritos took them over either from the Ilóko or possibly from the Kagayán.

There can most certainly not be the least doubt about the fact that one tribe must have received them from the other. Otherwise how could you explain that two people as different from one another as the Negritos and the Ilóko, use exactly the same objects and with the same purpose, notwithstanding that there is no connection between the object in question and the result to be obtained.

That the Negritos took them from the Ilóko and not vice versa is more than probable, as every Ilóko knows exactly what to use and why it should be used, while the greatest number of Negritos know nothing about these amulets, and those who know are, to say the least, very vague in the description of their use and purpose.

The following are the amulets in question:

1) A string of dry berries of the *bútaw* (shrub or tree).
2) A small stick, flat on one side, rounded at the other, and notched at

both sides near the upper end, where it is attached to a string. The wood is that of the *pakasá* (Spanish-Ilóko: *pálo cruz*), a kind of woody plant with stinking bark and flowers.

3) A small whitish horny tube, with thin walls, and about one inch long. It is found occasionally, though rarely, sticking to pebbles in rivers and brooks, and is called *korimán ta áran* (Neg.; Ib. *kurumán na áran;* Il. *kokó ti tibáan* (?); literally: "nail of a witch"). When a witch goes fishing with her hands, sometimes she loses one of her finger nails: this is the Ilóko explanation of its provenance.

Maddaléna, one of *Basí-*'s daughters, wore a string around her neck, and dangling from this string two pieces of *pakasá* and three *bútaw* berries,

Biána, another daughter of *Basí-,* wore a string that passed through a *korimán ta áran.*

Migél, the son of *Parasíkko,* at *Kamugáwan,* and one of the children at *Alen,* wore, both of them, a string of *bútaw* berries.

2. God and the Soul.

It must be said in general, as I have been able to hint at on several occasions in my diary, that it is very hard to obtain clear and definite statements about the belief of the Negritos in the deity and in life after death. After having lived for some time among them one has the conviction that the generality of them do not care very much about life after death, and that their notion of God is very vague. Their isolation from one another and their almost solitary life go far to explain this vagueness and ignorance, and the loss of their own language must also have contributed a great deal to make them forget the meaning of the few religious practices that remain undoubtedly their own.

Nevertheless I am convinced that all of them without exception believe in God and in life after death. Nobody who has lived with them, who has heard them talk, and who understands something of their daily life and practices, could reasonably doubt it.

The life of the average Malay, not excluding even the generality of Christians, is replete with superstitions and vain beliefs; he sees spirits everywhere, and spirits are at the root of every occurrence, which he can possibly explain supernaturally. Indeed he is usually inclined to explain any happening more or less extraordinary, not by the obvious and quite natural, but by the supernatural and by the intervention of occult forces, even though to do this he has to let his imagination travel a long distance and along very tortuous paths, whereas a simple natural explanation would be most easy and to the point.

Consequently it is almost impossible to rely on any statements made by Malays with reference to the religious beliefs and practices of the Negritos. They put everything down to animism and perpetually try to convince everybody, and even the Negritos themselves, that this is the case. No wonder that our Pygmies have been most potently influenced by them. That this influence can be most easily recognized, even at first hearing, will be seen presently.

It is also my humble opinion that the genuine. Christian religion has wrought very few changes in the beliefs of the Negritos. Except for the nomenclature (they have taken over the Ibanág language as a whole, and consequently also a good many terms referring to Christian beliefs and practises; rather the contrary would be astonishing), they know nothing about Christianity, as I have been able to observe repeatedly and with almost every individual, not excluding those that were most in touch with the Christians, for instance *Siríko,* who had been baptized, had a homestead, and wanted to be considered as a Christian, while he had not even the most rudimentary notion of any of the fundamental tenets of Christianity.

Everything considered I think it is a patent fact that what has influenced the Negrito, is not the Christianity of the Ilóko or Kagayán, but the animism of the Malay, be it genuine as with the Isnég, or a remnant of a former belief now cast away or hidden more or less completely and changed into a mass of superstitions, as with the Ilóko and Kagayán.

Now and then I was able to find a man who could or would give me a few glimpses of what I think is genuine Negrito belief. And the more I knew, the easier it became to obtain additions and corroborations. I hope to be able to enter deeper and deeper into this Negrito mystery as time goes on, but this will not be done without much difficulty and almost angelic patience. Anyhow it will take time.

Here is what I have arrived at during my stay at *Allakápan.* I shall first relate every instance in the order of its occurrence, and give the necessary explanations whenever required. After that I shall draw a few conclusions bearing on the beliefs of the Negritos of this district.

August 3: At *Arnáni*: I asked old *Mária* where people went after death. She answered me that sick people, when they did not get well, died.

After I had told her that I knew the Nágan Negritos, and that they offered meat after a successful hunt, *Mária* stated that this was an *aníto* (Il.), "superstition", of the Nágan Negritos, but that there they did not do it.

This statement, which was evidently untrue (cf. below, August 11), was made probably through fear of ridicule on the part of the Ilóko who was with me at the time, and who generally interfered by referring all Negrito religious practices to worship of the spirits.

August 4: At *Allakápan*: *Asínol,* who had come with me from *Amattalán,* told me, at the time I was alone with him, that the Negritos practise the offering of first fruits: a small piece of meat is stuck on a piece of *babbán* (Donax cannaeformis. Rolfe), and the latter again is stuck somewhere in the ground not far from the place where the hunters take their meal. *Asínol* called this piece of meat *bagí na dabbún* (Ib. *baballé nad davvún*; Il. *bagí ti dagá*), "share of the earth", and a little later *sidá na makadabbún* (Ib. *ikán nam makadavvún*; Il. *sidá ti akindagá*), "viand of the owner of the earth".

After that *Asínol* gave me several variants of the prayer recited at the offering (cf. Prayers 1, 2, 3, 4, 5).

The following additional information was obtained from the same person:

The one to whom the offering is made is "he who gives us our livelihood" (Il. *ti mantéd ití pagbiágmi; mi* excludes the person addressed, thus "our livelihood" means "the livelihood of the Negritos"; if *Asínol* had said *pagbiágtayo,* it would have meant "the livelihood of man", as *tayo* includes the person addressed).

"He resides above" (Il. *addá idiáy náto*).

Asínol had not yet seen Him (Il. *díak pay nakíta,* "I did not yet see Him").

After death "the soul walks over the earth" (Il. *agpasiár ti kararuá ití dagá,* literally: "walks the soul on the earth").

August 8: At *Márko: Bagiáw* knew nothing of what might have happened long ago.

"All men die, whether good or bad."

Bagiáw described the offering of first fruits in the following way; a small piece of meat is roasted and placed somewhere on the ground not far from where the hunters take their meal. "If we did not do it, we should never again catch anything."

I: "You place that piece of meat on the ground after you have finished eating, don't you?" At this juncture all Negritos present burst out laughing.

Bagiáw: "No, no; we put down the meat first and eat afterwards."

August 11: At *Arnáni:* The women gave me the text of the prayer recited at the offering of first fruits (cf. Prayer 6).

"When somebody dies, we believe the ghosts, the *annáne* (Ib. *annáni*; Il. *al-aliá*), forbid him to get food from the forest."

"When the breast aches, many faces are seen; we think they are souls, *kararuá* (Il.)."

"When somebody gets sick, we pray so that *ni apó kararuá* (Il.; literally: 'my lord the soul', 'Mr. Soul'; strictly singular) have mercy on us."

"We are not afraid to enter the forest because the ghosts do not do us any harm provided we do not touch them."

"We shall never again see a dead person, even after our own death."

"A ghost does not die."

Simiána told me that, after death, the good went to *Santa Maria*; she did not know where the bad went. "Perhaps they enter the earth."

These are a few excerpts from our conversation, and really the only important statements made by these Negritos.

It may be seen that most of these excerpts refer to spirits, in the plural. The reason is that most all of these statements coincide with similar beliefs and statements of the Malays, and that I gave them in extenso on purpose, as they touch on subjects of which I never heard any mention made by other Negritos.

Nevertheless, during the whole course of the conversation, the terms referring to the spirits were almost always used in the singular, in contradistinction to the custom of the Malays, who never refer to the spirit (singular).

Although mention of the *annáne* or *kararuá,* in the singular, recurred all the time, I quote it only once *(ni apó kararuá)* for brevity's sake. Cf. also

the text of the prayer given me by these Negritos; it refers to a single person *ariámmu,* not *ariánnu).*

The reference to *Santa Maria* (cf. also *Alirí*-song 40) is too obviously borrowed to need any comment. However, when placed in juxtaposition with the other statements made by these Negritos, it shows that their knowledge of Christianity is very imperfect, while the influence of Malay animism has been much more thorough and efficient.

August 13: At *Kabarítan: Apúlug* gave me the text of the prayer recited at the offering of first fruits (cf. Prayer 7).

Here the Negritos told me that they offered the meat to the *dēmónios* (Sp., "demons"), "the spirits", as they are "those who live in the forest".

Note that the text of the prayer shows that the meat is offered to a single person (*nikáw,* "to you", 2nd person singular).

Later in the afternoon, *Apúlug* again told me that the meat was offered to the *al-aliá* (Il.), the *annáne* (Neg.; Ib. *annáni*), "the ghosts", who were *dákes* (Il.), "bad".

This is what he had to tell me about life after death:

"The *maráke* (Ib., '*bad*') go to the mountain *Kilán.* — It takes them one month and a half to get there. — This mountain is situated toward the west. — That is their town, they live and eat there. — 'But you', addressing myself, 'know more about that place than I do, as you have been there'. — *Ni apó Diós* (Il., 'the Lord God', the common Ilóko expression) does not receive them."

"The *napiá* (Ib., 'good') are received above." At this juncture *Apúlug* pointed upward with his hand. "*Ni apó Diós* receives them."

"The bad come from *Kilán* to play tricks in the forest. Not so the good, they remain above."

Later on *Apúlug* told me that the Negritos pray, *agpakaási* (Il., "ask for mercy"), when it thunders.

It should be noted here that *Kilán* is the name of the place in Ilókos where Rev. G. AGLIPAY lives or is supposed to live. The latter is the founder of the schismatical church, a minister of which formerly baptized most of the Negritos of the district of *Allakápan.* Rev. G. AGLIPAY is supposed to have died several times and always to have come back to life; these and other stories of extraordinary happenings are very often related and as often believed by members of his church. All this explains why *Apúlug,* who knew no difference between the minister who baptized his people (they all wear cassocks) and myself, thought that I knew everything about *Kilán*; he must have heard the name either from the minister in question or from the schismatics who formerly abounded here.

August 17: At *Gíba-*: The concessionaire, who had been present at the offering of first fruits as practised by the Negritos, told me that the latter picked out a piece of the heart, one of the liver, and one of the skin, and stuck them on a piece of *daromaká* (the *babbán* of the Negritos); after that they made a notch in a tree, at which place they then stuck the *daromaká,*

without roasting the meat. He said that the Negritos of *Gíba-* did not practise it any more (was this true or said merely to flatter them? Not practising the offering of first fruits would mean that old practices had been abandoned and that actually the Negritos knew better than to believe in such superstitions and had taken over a higher degree of civilization). He also gave me the text of the prayer recited at the time (cf. Prayer 8).

Information gathered from *Basí-*:

"This meat is offered to *Bayagâw,* who is the owner of everything (Il. *ti akinkuá ti ámin*)."

"Negritos know of no other (spirit)."

"After death, the *naimbág* (Il., 'good') go to the *otón* (Ib.; Il. *náto*; 'above'); there *magayáya-irá* (Ib.; Il. *agay-ayátda;* 'they are glad', or 'they are happy'). *Bayagâw* resides there."

Then a discussion took place between *Basí-* and the concessionaire. The latter had just related that *Bagiâw*'s father, *Ituná-*, who is dead by this time, had told him that, when the arrow shot by a Negrito at a wild boar did not hit its aim, it was *Bayagâw* who shielded the animal. "Thus", he said, "*Bayagâw* resides here on earth, not above." At once *Basí-,* violently contradicted the concessionaire, saying that *Bayagâw* certainly resided above.

A little later *Basí-* stated that, when no fish was seen by Negrito fishers, the reason was that *Bayagâw* hid them from view.

Further statements of *Basí-*:

"After death, the *dákes* (Il., 'bad') cannot move, *saánda a makaális* (Il., 'they cannot move'); they remain here on earth, *agbátida toy* (Il.) *dabbún* (Ib. *davvún,* Il. *dagá*); they resign themselves, *magattámda* (Ib.; Il. *agánusda*)." The latter term always refers to resigning oneself to something one does not like, to something one would like to get rid of.

In the evening, while a torrential rain was pouring down, I heard *Abanón,* who was lying very near my own resting place and under the same roof, mumbling a song. The tune was rather harmonious.

August 18: At *Gíba-:* In the morning *Abanon* told me that he had been praying last evening. He called it *makimalló-* (Ib.; Il. *agpakaási*), "to ask for mercy". The text of this prayer, as given by *Abanón,* appears below (cf. Prayer 9).

He had been praying to *i Afótam* (Ib. *i afútam;* Il. *ti apótayo*), "our Lord", literally: "the Lord of us (including both the speaker and the person addressed; if the latter were to be excluded, the expression should be *i afúmi* [Ib.] or *ti apómi* [Il.])."

Our conversation:

I: "*Sinní* (Ib.; Il. *asíno*), 'who'?"

Abanón: "*I afótam a maggiát ta dabbún* (Ib. *i afútam a maggiát tad davvún;* Il. *ti apótayo na agyán ití dagá*), 'our Lord who resides on earth'."

I: "*Sinní i náganna* (Ib.; Il. *asín ti náganna*), 'what is His name'?"

Abanón: "*Ariákko ammó* (Ib. *ariákku ammú*; Il. *díak ammó*), 'I do not know it'."

I: "*Addá ammóyo a sabáli nem ni Bayagáw* (Il.), 'do you know any other besides *Bayagáw*?' "

Abanón: "*Awán* (Ib. and Il.), 'nobody'."

I: „*Ni Bayagáw ti kinasaóm wennó sabáli* (Il.), 'did you talk to *Bayagáw* or to somebody else?' "

Abanón: "*Si Bayagáw láman* (Ib.; Il. *ni Bayagáw láen*), '*Bayagáw* only'."

August 24: At *Alen*: *Tomás* told me that the good, after death, went to *Diós,* "God". "The bad are not received by Him." He did not know where they went.

He also gave me the text of two prayers, one sung as an evening prayer (cf. Prayer 10), and the other in time of peril, for instance when a typhoon is blowing (cf. Prayer 11). These prayers are not formulas strictly adhered to. Whenever I asked the Negritos to repeat one of them, they always gave me a different variant. They just pray from their heart, according to their necessities, and do it in words of their own choice.

I asked *Tomás* to whom he addressed these prayers. He answered me: "*I afó a namaráto ta tóley* (Ib. *i afú a namarátu tat tóley;* Il. *ti apó a nanisáad iti táo*), 'the Lord who gave man his place'."

I then asked him if he had seen that person. All the Negritos who heard my question burst out laughing, and *Tomás* answered in the negative.

When I asked *Tomás* for the name of that person, he said: "*Diós,* 'God'." He did not know any *Bayagáw.*

September 4: At *Allakápan*: Mr. AGATEP, a constabulary soldier from *Kabúgaw,* told me that he had very often heard the Negritos talk about *Bayagáw,* while he was on patrol, but that he had paid no attention to it, as he did not know what they meant by that term.

Conclusions.

Preliminary Remark: *Basí-* and *Abanón* are wild Negritos, living in the forest. *Bagiáw* belongs to their group, but lives like a civilized one. The others are civilized Negritos, living among Malays.

1) Belief in God.

This is evident from the above, passim.

2) Belief in one God.

Many of the above statements of the Negritos imply the unity of God; for instance, when *Asínol* (August 4) calls Him "the owner of the earth", &c.

The following are direct proofs:

The statement of *Basí-* (August 17): "Negritos know of no other."

That of *Abanón* (August 18), who knew only one prayed to only one.

The text of the following prayers: 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11.

3) God is invisible.

The laughter of the Negritos at *Alen* (August 24), when I asked *Tomás* if he had seen God.

Asínol (August 4) and *Tomás* (August 24) said that they had not seen Him. They did not say, strictly speaking, that He could not be seen, although

I am firmly convinced that this was their idea. The general burst of laughter, however, that greeted my question at *Alen*, is a direct proof of what they thought about it: "To see Him is an impossibility, your question is a silly one, it is ridiculous."

4) God is everywhere.

This was never stated directly as it stands, but that this was the meaning of several of the statements of the Negritos is more than probable. If the reader himself should hear these statements when uttered by the Negritos, if he could listen to the whole conversation and see all the gestures, it would be evident to him as it is to me, that the Negritos take it for granted that God is everywhere.

Presence above: *Asínol* (August 4), *Apúlug* (August 13), *Basí-* (August 17), especially the latter's strong denial of the concessionaire's statement to the contrary.

Presence on earth: *Abanón* (August 18).

While *Basí-* assured against the concessionaire that God was present above, he seemed to agree with him on his presence on earth, by adducing a similar argument (the hiding of fish) as that (the shielding of wild boars) which the concessionaire had given as a proof of God's presence on earth. This would seem to prove that *Basí-* considered God as present both above and on earth. In this discussion between *Basí-* and the concessionaire, the latter regarded *Bayagáw* in the light of Malay animism as one out of many spirits who roam around on this earth, while the former knew Him only as t h e o n e s p i r i t, residing above and ruling the universe.

Both God's omnipresence and His omniscience are implied in the practice of praying to Him, of "asking for mercy", as the Negritos call it: Il. *agpakaási*; Ib. *makimalló-*.

5) God is the Owner of everything.

Direct statement: *Basí-* (August 17).

Statements implying this ownership: *Asínol* (August 4). Cf. also the text of the prayers, passim.

6) God is the Ruler of man.

Statements of *Abanón* (August 18), *i afótam*, "our Lord"; of *Tomás* (August 24).

Cf. also the text of the prayers, passim.

7) Belief in the Providence of God.

Statements of:

Asínol (August 4): "He who gives us our livelihood";

Bagiáw (August 8): "If we did not do it, we should never again catch anything";

Ituná-, as related by the concessionaire (August 17): the hitting of a wild boar depends on *Bayagáw*'s permission;

Basí- (August 17): the same with reference to fish.

Cf. also the text of the prayers, passim.

8) God rewards the good.

Statements of *Simiána* (August 11), of *Apúlug* (Agust 13), of *Basí-* (August 17) with direct statement of their happiness, of *Tomás* (August 24).

9) God punishes the bad.

In general the statements about the fate of the bad were much less definite than those about the fate of the good.

Statements of *Apúlug* (August 13), of *Basí-* (August 17) with direct statement of their suffering ("they cannot move, they resign themselves to their lot", thus to some kind of suffering), of *Tomás* (August 24).

10) Survival of the soul after death.

Besides the statements referred to under 8 and 9:

Simiána (August 11), referring to the immortality of a ghost; *Asínol* (August 4); and passim.

11) Offering of first fruits.

Cf. the above, passim.

That the Negritos considered it as a real sacrifice of first fruits was made clear by the laughter of the Negritos at *Márko* (August 8) that greeted my question about the time of the offering, and by the answer of *Bagiáw*.

Influence of Malay Animism: I have already stated repeatedly that the Negrito statements referring to the existence or the worship of spirits are exact replicas of those made by Malays, except when the former talk about "one" spirit. Besides, whenever the Negritos make such statements (offering of first fruits to spirits, devils, &c.), they contradict themselves almost immediately when they give the text of the prayer, which always refers to a single being, never to a plurality of beings. Consequently it is evident that some tenets of Malay animism have been adopted by the Negritos from the neighboring tribes and clumsily added to their own traditional beliefs.

Influence of Christianity: This influence is exceedingly small. Nothing has been borrowed by the Negritos except that which strokes with their own beliefs: the name of God *(Diós)*; an almost exact copy of a common Christian *Ibanág* expression, which, however, is not necessarily borrowed *(a namaráto ta tóley,* "who gave man his place"); the name *Santa Maria,* also found in love songs which are probably borrowed from the Christian *Kagayán,* connected with the place of the good after death; the mountain *Kilán* (probably heard from members of the schismatical Independent Filipino Church), as a place here on earth, away from God, where the bad are supposed to go after death.

Nothing about the Trinity, the Redemption, Baptism, the Mass, &c. No references to the names of the Three Divine Persons, to Jesus-Christ, to the Cross, to the terms "heaven" and "hell".

Strictly speaking, the only thing undoubtedly borrowed is the name *Diós* for God. The expression "who gave man his place" may be borrowed. The others *(Santa Maria* and *Kilán)* are used either with an adapted meaning (the place where *Santa Maria* is, for the place of the good after death) or with a meaning entirely different from the original one (*Kilán,* the supposed residence of the founder of the Aglipayan Church, for the place of the bad after death).

Concluding Remark: Both influences, Malay animism and Christianity, were only to be found with the so-called civilized Negritos, *Asínol, Simiána, Apúlug, Tomás;* nothing of the kind with the so-called wild Negritos, *Basí-* and his son *Abanón,* neither with *Bagiáw,* who belonged to the same group.

When speaking about God, the former called Him *Diós,* the latter (*Basí-,* and the late *Ituná-, Bagiáw*'s father) *Bayagáw.*

Prayers.

Prayer 1.

Negrito Text.

Ibátimi yâw kufé no malaká na itdákkami (a) ta pakkatoleyámmi.
Leaving of us here so that easy giving of you to us the livelihood of us.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu malógon na itdákkami tap pakkatoleyámmi.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó nalaká ti panantédmo kadakamí ti pagbiágmi.

Translation.

We leave this here so that you give us our livelihood without difficulty.

Note.

(a) Itdákkami, the abbreviated form of *itdánnakami,* means "you (singular) give us"; "you (plural) give us" would be rendered by *itdáddakami.*

Prayer 2.

Negrito Text.

Ibátimi yâw kufé no malógon i pagalalédmi ta dabbún.
Leaving of us here so that easy the finding of us on the earth.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu malógon ip pagalaalédmi tad davvún.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó nalaká ti panagbírukmi ití lúbon.

Translation.

We leave this here so that we find easily what we need in the world.

Prayer 3.

Negrito Text.

Ibattámmi yâw kufé no ariákkami (a) fugifugirán ta kanánmi.
Leaving of us here so that not of you to us being miserly with the food of us.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu ariákkami fugifugirán tak kanámmi.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó saánmo na im-imútan kadakamí ti kanénmi.

Translation.

We leave this here so that you be generous in giving us our food.

Note.

(a) Ariákkami, the abbreviated form of *ariánnakami,* means "you (singular) not to us"; "you (plural) not to us" would be rendered by *ariáddakami.*

Prayer 4.

Negrito Text.

Ibátimi yâw kufé nu itdákkami ta pakkatoleyámmi.
Leaving of us here so that giving of you to us the livelihood of us.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu itdákkami tap pakkatoleyámmi.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó ikkánnakami ti pagbiágmi .

Translation.

We leave this here so that you give us our livelihood.

Prayer 5.

Negrito Text.

Ibátimi yáw kufé nu malaká ta panyawátmo (a) ta pakkatoleyámmi.
Leaving of us here so that easy the giving of you the livelihood of us.

Ibanag Text.

Ibattámmi yâw tapé nu malógon ip pangyawá-mu (a) tap pakkatoleyámmi.

Iloko Text.

Ibátimi ditóy tapnó nalaká ti pananyáwatmo ití pagbiágmi.

Translation.

We leave this here so that you give us our livelihood without difficulty.

Note.

(a) Mo (Ib. *mu*; Il. *mo*) is the second person singular of the possessive adjective; the second person plural is *nu* in Ibanag, *yo* in Iloko.

Prayer 6.

Negrito Text.

Ibadiéko eggá na pálad tafé nu malógon i alérami ta talún
Leaving of me there is luck so that easy the finding of us in the forest
tafé nu matóleykami tafé nu ariámmo ifugíd i alérami ta gagáney
so that live we so that not you be miserly with the finding of us the ordinary
katoleyán.
sustenance.

Ibanag Text.

Ibattánku i eggá na pálad tapé nu malógon i alérami tat tálun tapé nu mattóleykami tapé nu ariámmu ifugíd i alérami tag gagáney katoleyán.

Iloko Text.

Ibátik ti addá a gásat tapnó nalaká ti pannakabírukmi ití bákir tapnó agbiágkami tapnó saánmo na imútan ti pannakabírukmi ití kadawián a pagbiág.

Translation.

I leave what I had the good luck to catch so that we find easily what we need in the forest, so that we live, so that you be generous in allowing us to find an ordinary sustenance.

Prayer 7.

Negrito Text.

Yawá-ko yâw nikâw (a) kafé no arámmo ifugíd i dumága
Offering of me this to you so that not of you being miserly about the meat
ta unág na talún.
inside the forest.

Ibanag Text.

Yawá-ku yâw nikâw (a) tapé nu ariámmu ifugíd id dumága ta unág nat tálun.

Iloko Text.

Yáwatko daytóy kenká tapnó saánka a naímut maipapán ití dumára ití unég ti bákir.

Translation.

I offer this to you so that you be generous with the meat that is to be found in the forest.

(a) Nikâw (Il. *kenká*) is the oblique singular of the personal pronoun of the second person; the plural would be *nikamú* (Il. *kadakayó*).

Prayer 8.

Negrito Text.

Yâw baballém (a) tafé no ariámma- (b) fugirán no magalealéra-
This share of you so that not of you me being miserly when look for I
ta dumága na taronámmo.
the meat which taking care of of you.

Ibanag Text.

Yâw ib baballém (a) tapé nu ariámma- (b) fugirán nu magalalédatad dumága na taronámmu.

Iloko Text.

Daytóy ti bágim tapnó saándak na imútan no agbírukak ití dumára a bantáyam.

Translation.

Here is your share so that you be generous toward me when I look for the meat that is under your protection.

Notes.

(a) Contraction of *baballéy* and *mu*. Cf. Note of Prayer 5.

(b) A combination of the negative *arí*, the suffix *an* (*n* changed into *m* before *m*), the possessive of the second person singular *mu* (reduced to *m* when combined with *a-*),

and the personal pronoun of the first person singular *a-*. The form of the plural would be *ariádda-*, where the possessive of the second person plural *nu* is changed into *da* (reduced to *d* when combined with *a-*) in these combinations, and consequently the *n* of the suffix *an* is also changed into *d*. *Da* and *d* generally indicate the plural in the Philippine dialects, for instance, Ilóko, Ibanág, Kankanáy, Isnég, &c. Examples:

		Ilóko	Ibanág	Kankanáy	Isnég
Definite article	Sing.	*ti*	*i*	*san* (or: *nan*)	*ya*
	Plur.	*DAgití*	*i*	*san* (or: *nan*)	*DAyá*
Personal article	Sing.	*ni* (or: *si*)	*si*	*si*	*ni*
	Plur.	*DA*	*DA*	*DA*	*De*
Personal pronoun	Sing.	*isú*	*yáya*	*siá*	*agina*
3 d person	Plur.	*isúDA* (or:*iDÁ*)	*irá*	*DAidá*	*agiDA*
Demonstr. this, these	Sing.	*daytóy*	*yâw*	*nâöy*	*iddí*
	Plur.	*DAgitóy*	*iráyâw*	*DAnáy*	*Diddi*
Combin. not of you me	Sing.	*saánnak*	*ariámma-*	(not existing)	*akkánna-*
	Plur.	*saánDak*	*ariádDa-*	(not existing)	*akkánDa-*

Prayer 9.

Negrito Text.

Ikallú-ma- (a) tafé nu magimán ya (b) urán ta kurúg a póbrikami
Having pity of you on me so that stop the rain as really poor we
ta awát ta piá na baléymi.
as there is not a good house of us.

Ibanag Text.

Ikalló-ma- tapé nu magimán i urán ta kurúg a póbrikami ta awát tu piá nab baléymi.

Iloko Text.

Kaásiannak tapnó sumardén ti túdo ta napaypaysúkami a póbri ta awán ti nasayáat a baláymi.

Translation.

Have pity on me and make the rain stop because we are really poor and have no good house.

Notes.

(a) *M* for *mu;* cf. Note *(b)* of Prayer 8.
(b) The Isnég article.

Prayer 10.

Negrito Text.

Ay afú magiddákami kuniá ga la si gagawáyammi no kaggawátkami
Ah lord lie down we so again the state of us when come to the morning we
tafé nu makaalédkami ta pakkatoleyámmi ta baggímí.
so that can find we the livelihood of us for the body of us.

Ibanag Text.

Ay afú magiddákami kunnéy ga las sig gawagawáyammi nu kaggawátkami tapé nu makaalédkami tap pakkatoleyámmi tab baggímí.

Iloko Text.

Ay apó agiddákami kastá komá met láen ti kasasáadmi no mabigatánkami tapnó makabírukkami ití pagbiágmi ití bagímí.

Translation.

Lord, we lie down, let our health be good to-morrow morning like it is now, so that we can find a livelihood for our body *(a)*.

Note.

(a) In this prayer there is no explicit reference either to a single being or to a plurality of beings, although the term *afú*, as it is used here, would rarely refer to more than one person; if it really referred to a plurality of persons, the correct expression would be: *dakamú na afú*, "you lords".

Prayer 11.

Negrito Text.

Ay afú pabbalinánnakami (a) a sinóley no kaddagá-kami gan lan a
Ah lord making remain of you us living if at once though
papateyán.
be killed.

Ibanag Text.

Ay afú pabbalinánnakami (a) a sinóley nu kaddagá-kami ga lan a papateyán.

Iloko Text.

Ay apó baybay-ánnakami a sibibiág (b) di la mamin-anó a napapátay-kami ití napettát (c).

Translation.

Lord, spare our life, lest we be killed instantly.

Notes.

(a) From the prefix *pa*, the stem *balín*, the suffix *an*, the possessive of the second person singular *mu* (changed into *na* in these combinations), and the personal pronoun of the first person plural *kami*. The form of the plural would be *pabbalináddakami*, where the possessive of the second person plural *nu* is changed into *da*, and consequently the *n* of the suffix *an* is changed into *d*. Cf. also Note *(b)* of Prayer 8.

(b) Literally: *pagbalinénnakami a nabiág*, which, in Ilóko, would mean "make us be living beings", and not, like in Ibanág, "let us remain living beings".

(c) Literally: *di la mamin-anó a napettátkami a mapapátay.*

3. Prayer Ceremonies.

Here follow in chronological order my experiences with prayer ceremonies.

August 7: *Siríko* came to see me and promised to hold a prayer ceremony in my honor some time in the near future. This proves that such ceremonies may be held at any time at the discretion of the Negritos.

August 11: At *Arnáni:* The Negritos told me that a prayer ceremony might take place even though only the inmates of the house were present. This would happen for instance when the house was very small. Men always sang the first verse of each strophe, women answered with the second verse. They were not allowed to give me the text at that time, as this could only be done in the evening at the time of a prayer ceremony; it would be "bad" for them to recite it at any other time. Nevertheless, I started reciting a few verses of the text I had formerly obtained at *Nágan*, and the Negritos were courteous

enough to give me a few scattered fragments; these can be found at the end of the section that treats about language.

August 13: *Asínol* came to invite me to go to *Kabarítan* to attend the prayer ceremony promised by *Sirítko*. There must have been an equivocation however, as the Kabarítan Negritos were very much astonished to see me on that day; apparently they did not expect my visit at that time. Nevertheless, they decided to hold the promised prayer ceremony in the evening. This is another proof that these prayer ceremonies may be held at any time, even though there be no sickness, nuptials, or other circumstances that would seem to be especially appropriate for the holding of such ceremonies. Consequently Negrito prayer ceremonies are quite different from Malay pagan sacrifices; the later are held only for very definite reasons, and nobody would think to offer a sacrifice just to please a guest, except perhaps in the case of a large gathering of government officials who order the offering of the sacrifice and its concomitant rejoicing, at the same time furnishing the animals and other requisites. In general the pagan Malays resent the presence of a stranger at their ceremonies, and, at the beginning of my stay with the *Kankanáy*, it has happened more than once that I was told politely to continue my walk in the other direction; in many cases very few persons are allowed to be present, and the children are almost invariably driven away. A Negrito prayer ceremony seems to me to be simply an occasion for praying, which may be done at any time, and which should be done occasionally, at least in the eyes of our Pygmies, even without any special needs on their part.

At 8.30 p. m. two brass gongs were brought in and two persons, a man and a woman, almost immediately started beating them; they were very soon relieved by two others, both of the men. In the meanwhile, three of the men danced in succession, one at a time; twice alone, and once with a girl joining the man in the dance. After that one man and two girls danced simultaneously. While the dancing went on, one man and one woman beat the gongs; they were relieved later by two women, who in turn were succeeded by two men. At this juncture two women danced, one of them acting the part of a man. Dancing and beating of the gongs continued till 9.30 p. m., at which time the Negritos started singing. To make things clear:

Beating of the gongs by:	Dancing by:
1) A man and a woman	One man
Two men.	One man
	One man and one girl.
2) One man and one woman	One man and two girls
Two women	Indiscriminately
Two men.	Two women, one of them dancing like a man.
3) Indiscriminately.	Indiscriminately, mostly one man at a time.

The singing is called *dallú-*, which, in Ibanág, means "dancing and singing" (Il. *dallút*). The text of the prayer has been given previously (cf. Language).

The men started their part of the first strophe (first verse), one man intoning (tenor), the others answering in chorus (bass). The tune was the

same as the one I heard at *Nágan* and which has been described in my former report. None stood up. During the singing several men very often held one of their hands before their mouth; on such occasions, one of their arms remained in position across the chest, and the other arm was kept with the elbow resting on the first one. *E* sounds *(ye* for *i)* abounded, and so also *A* sounds *(wa* for *a)*; the *ye* sounds were sung like this: *ye ye ye ye ye* ... (repeated several times in the same tone); the *a* sounds like this: *wa wa wa wa wa* ...

At the second strophe one woman stood up, followed very soon by two others and by several men, and all of them started walking in a circle usually with arms crossed over the breast. After a while another woman went through the circle beating the floor with one of her feet. One of the men once entered the circle acting in the same way. Girls ordinarily kept their arms hanging loose along the body; older women, however, crossed theirs over the breast. When the singing of the second strophe was finished, all sat down except one boy, who stayed until the third strophe was begun.

In general, the behavior of the partakers was less reverent than at *Nágan.* Laughing and chatting was sometimes indulged in, even by the persons in the circle.

Nobody moved at the beginning of the fourth strophe. Very soon, however, two men and one woman stood up, then another man again. One of the men once beat the floor with one of his feet in the middle of the circle. Later another man stood up; he started singing apart from the others, but after a while he joined the Negritos who walked in a circle and beat the floor with one of his feet; this was imitated almost immediately by two of the men, who acted as if they were talking to one another; at this juncture a woman joined them. One or two men held one of their hands before their mouth.

At 10.30 p. m. there was some more dancing, which looked like a kind of interlude; after that no more dancing was done during the night.

About half an hour later, the fifth strophe was sung; it was followed by the other strophes, but the active performers became gradually less and less numerous: little by litte the greater number lay down and slept.

August 14: At 5.30 a. m. everything was over. The sleepers awoke one after another and a little more dancing went on, a kind of finale.

The Negritos at *Kabarítan* repeated almost textually the statement of those at *Arnáni:* this prayer may not be recited out of its proper setting; it would be "bad" if somebody would hear it.

Actually the Negritos sing the strophes pellmell, at least after the first one. Indeed at *Kabarítan* they very often asked one another if a given strophe (designating the same by one of its words) had been sung already, and if not, they started singing it. I am of the opinion though that this could not be done if the wording were intelligible, and that there should really be a definite succession of strophes, to which the Negritos must have adhered formerly, when they still spoke and understood this language. I believe that the entire series of strophes forms a distinct whole and that each of them is necessarily

connected with the preceding one, although not in the order in which they are actually recited. Having forgotten the meaning and relying only on memory, by little and little the Negritos have been obliged to keep merely to the recital of each strophe as correctly as possible. This was made easier by trying to remember more especially a certain word of each verse; but at the same time such a practice worked havoc with the correctness of the rest of the text and also with the order in which the strophes should be sung. Nevertheless, this became of minor importance when the language was not understood any more; but it was absolutely necessary not to forget that particular word of each verse, lest everything were forgotten in the course of time and prayer ceremonies could not be held any more in the future.

At *Kasikallán,* in the house of *Siríko,* another prayer ceremony was held in the evening, also in my honor.

August 15: Everything happened in the same way as on the previous occasion, except that at 2 a. m., when I awoke, everybody was asleep. *Apúlug* made a few protests, but nobody heeded him. They slept till 6 a. m.

The Negritos told me that only people related to one another came together to attend a prayer ceremony.

August 20: At *Gíba-* it was told me by the Negritos that dancing might be done at that place, but not a prayer ceremony, because the houses were much too small. Dancing might be done anywhere inside or outside the house, while a prayer ceremony had to be done inside: therefore the partakers must be able to gather in a house big enough for the purpose. This proves that there is no necessary connection between dancing and singing at prayer ceremonies.

September 3: Again a prayer ceremony was held at the house of *Manuél,* at *Kabarítan.* I had been invited, but could not be present. Later on, while passing *Manuél*'s house, I observed that it had been finished completely; this had probably been done on the occasion of the aforementioned gathering.

September 11: At *Napakayán*: The Negritos invited me to a prayer ceremony that would take place there next Saturday, September 17. It was impossible for me to attend it.

September 17: When the Negritos from *Arnáni* dropped in to see me at *Allakápan,* they were on their way to *Napakayán* to attend the prayer ceremony at that place.

Appendix *A*: A Short Trip to Futtul and Malunog.

November 3, 1927: While going down the *Apáyaw* river, in the evening, I met several Negrito families living close together on the right bank of the river in front of *Kapinátan,* where they were helping the Isnég with the rice harvest. There were probably six or seven huts: those of *Así-, Abittó, Bugayón,* &c. As soon as they heard of my arrival, they left their cooking and came out of their huts to greet me, so that in the twinkling of an eye I was surrounded by a large group of Pygmies, all of them laughing and talking at the same time; it seemed to be a real pleasure for them to meet an old friend. They were also very glad to make the acquaintance of another priest

like myself, Rev. Father F. BILLIET, who was with me at the time; whereas the latter has a very genial disposition and is beloved by all with whom he comes in contact, I was not surprised to see that they were very friendly to him and that they took him into their confidence on the spot. *Bugayón* informed me that his wife had died recently, and that one more child had been born to him before that sad event.

November 7: At *Malúnog,* I met *Taggá-* and *Yanéd* living on the other side of the brook from the place where I met them formerly. *Tomá* was actually living at *Lubbán,* farther down the river.

In the evening the wife of Mr. LLAMEG, the Ilóko "teniente", related to me how her little daughter had been cured by *Allapá-,* my former Negrito guide, who was still living in the neighborhood, although not on the same spot as before.

It seems that the child had had several knots of hair on the head which it had been impossible to unravel; the tresses had always curled up and formed thick masses which had hurt her very much. It had not been possible to cut them out as the girl would have become sick. Once they had been found cut off and lying near the pillow on which her head was resting, and then she had been sick with a fever for a long time; this had happened very soon after their arrival at *Malúnog* from the lowlands, when all had got sick, but the child worse than the rest. As this had lasted for several years, the parents had finally decided to invoke the help of *Allapá-,* who had come accompanied by several other Negritos. He had started stroking the head of the little girl, who was asleep at the time, and almost immediately had entered into a kind of trance, shaking all over his body and looking like a dying man. This performance had been repeated several times, after which *Allapá-* had told them that they could now safely cut out the obnoxious tresses and that everything would be all right. The parents had immediately followed his instructions, and the child had been much relieved and had never been sick any more. On the advice of some neighboring Ilóko they had stowed the tresses away in one of their trunks, as it would not do to throw them away, they might be of use afterwards. Later on the same kind of hair appeared on the head of one of the children of *Allapá-,* and the latter had said that he it was who had transplanted the disease on his own child.

That is the story as related to me by the wife of the "teniente". Consequently there can be no doubt about the fact that *Allapá-* is a kind of medicine man; and this was corroborated again when it was told me later on that he also knew a kind of magic performance on a certain variety of palay (rice on the field).

At first sight it might look as if we had to do here with a genuine Negrito institution; but let us clearly distinguish between Ilóko superstitions, pagan Malay practices, and Negrito customs.

What is evidently Ilóko is the following:

1) "The tresses could not be unravelled." These were shown to me, and I am of the opinion that, if they had been combed thoroughly from the be-

ginning, they would never have formed such thick clusters of hair, and that even in this case it would have been possible to unravel them; the easiest way, however, of getting rid of them, would have been to cut them out. Now the child is the youngest of the family and petted in every way, and so there is much probability that the girl objected to have her hair combed and that the parents let her have her own way, as is quite common in the Philippines; the necessary result must have been a practical impossibility to unravel these particular tresses.

2) "They hurt the child." Of course, this is only natural, although my informant regarded it as due to the intervention of some spirit or another.

3) "Once they were found near the pillow on which the child's head was resting." This I cannot explain, as I was not told anything else. Perhaps the father, who does not seem to be as superstitiously inclined as the mother, took pity on the little girl and cut them out at night.

4) "Then the child got a fever and remained sick for a long time." It should be remembered that this happened only a short time after the arrival of the whole family in the province of *Apáyaw,* where everybody has to get an attack of malaria sooner or later; I do not believe anybody escapes such an ordeal. That this was simply a case of malaria is proved by the fact that the whole household got sick. That the child was worse than the rest is also very natural, as she was the youngest and consequently the least resistant. I do not believe that this had anything to do with the cutting of the hair, although our superstitious Ilóko connected both happenings in such a way as to consider them as cause and effect; the two events were simply succeeding one another without there being any connection between them.

5) "The child never got sick after the tresses had been cut out on the advice of *Allapá-*." If this had been done earlier, before their arrival in the province, the child would have been much relieved long ago, without the least danger of getting sick on account of it, although she might have caught the fever at her first arrival in *Apáyaw.*

6) "The tresses must be kept for further use." This is entirely in line with other and similar Ilóko superstitions.

With reference to *Allapá-*'s performance:

I have heard more than once that this was a common practice among the pagan Malays, and, during my residence of six years among the *Kankanáy,* it was told me very often that the old women were accustomed to act like that, especially when a child got sick. I was never able to be an eyewitness to the event, as the women in question invariably stopped the whole affair as soon as they knew that I was coming in their direction. But the description of these happenings coincided exactly with what Mrs. LLAMEG told me about *Allapá-*'s behavior.

Moreover I have personally been present at a similar performance in an *Isnég* house, during a pagan sacrifice: everything went on in exactly the same way, and I was almost convinced that the principal actress in the little drama was under some mysterious influence, as three or four of the women

present were barely able to keep her from falling down; she seemed to be invested with more than ordinary strength. But when my catechist asked her privately afterwards about her feelings during the kind of trance through which she had been passing, she told him that she had felt nothing out of the ordinary, and she intimated that she had merely been pretending to be possessed by a spirit. And indeed, all persons present, and there were about fifty of them, acted just as if nothing at all was happening, although there was a great bustle among the group of women who tried to control the girl supposed to be obsessed.

That the child of *Allapá-* got such curly masses of hair is easily understood as it is a Negrito child born from Negrito parents, and all of them have naturally kinky hair. I have seen the same kinds of tresses on more than one Negrito head.

Consequently I do not believe that there is anything originally Negrito in the whole affair, with the exception of course of the curly tresses appearing quite naturally on the head of *Allapá-*'s child. This conclusion is corroborated by the fact that *Allapá-* is supposed to know magical practices with reference to palay; these can certainly not be considered as originally Negrito as our Pygmies are not agriculturists and the little they know about rice crops has been taught them by the Malays.

The only difficulty lies in the fact that the Ilóko were convinced that the child would have become sick if the tresses had been cut out before *Allapá-*'s intervention. In my last report, I have alluded to the superstition connected with these tresses of hair in the mind of a few Allakápan Negritos, who also believe that they would become sick if they ventured to cut them. Of the origin of this belief I was not certain at the time, and, as I had never heard of anything similar among any of the Malay tribes with whom I am personally acquainted, I was at first inclined to regard it as definitely Negrito, the more so that it had to do with tresses of kinky hair. By this time however, when one considers the manifold superstitions connected with the same in the minds of our Ilóko at *Malúnog,* who knew about them before their arrival in *Apáyaw,* as even then they dreaded cutting the hair on the head of their little girl, and who seemed to have studied the matter up to its minutest details, which is an almost universal practice with the Malays when there is question of some superstition, I deem it more than warranted to doubt about the Negrito origin of this belief. The only thing the Negritos knew was that they would become sick if the tresses in question were cut, while the Malays knew all details about the matter, even the usefulness of the tresses after they had been cut. Moreover the existence of such kinds of tresses on the head of a Malay being necessarily a comparatively rare occurrence, they may easily have led to some kind of superstition, which is after all only very natural with the Malays, who, whenever they observe something extraordinary, forcibly have to find some explanation to it and generally find it in something supernatural.

Another consideration obtrudes itself here: actually the generality of the Negritos (except those that have long been surrounded by civilization) never

cut their hair, and would they have had any means to do so before they came in contact with the Malays? Consequently would there have been any foundation for the superstition connected with the cutting off of knotty tresses?

November 11: When on my way from *Malúnog* to *Futtúl,* I had to pass near the house of *Taggá-,* and I intended to invite him to come with me; but it was told me by some Ilóko that this was impossible, as the Negrito in question was very sick. When I entered his abode and saw him stretched on the floor, he looked very bad indeed, but the reason was not far to seek: some neighboring Ilóko had given him more gin than he had ever been accustomed to, and he was simply drunk. He wanted to vomit all the time and was really in a pitiful state. His wife complained about the behavior of the Ilóko: "We are not used to these things, and they force our men to drink even though they persistently refuse to do so." This was the more easy to believe, as a few moments before I myself had been offered gin at a neighboring Ilóko house where most of the inmates were drunk; they had also forced my companions to partake of the liquor and to join them in their libations.

Appendix *B*: A Second Visit to Allakapan.

March 20, 1928: I went to see *Asínol* at *Amattalán,* but he was not at home, as he had gone to the forest to ensnare jungle fowls with the help of a cock used as a decoy. *Pâlína,* his wife, was harvesting rice in the field of a neighboring Ilóko, together with *Ulíla* and some other Negritos.

In the interval between my two visits a few changes had taken place. *Asínol* was now living on top of the hill, near the place where *Polório*'s dwelling had been standing formerly, and the latter was living at *Binobonán,* while *Ulíla,* who formerly lived at *Arnáni,* had come to *Amattalán* and built a hut not very far from that of *Asínol,* but on a bare hill. *Malahía* now lived at *Burót.* Both new houses, that of *Asínol,* and that of *Ulíla,* were less elaborate than those that had been abandoned, except that on the new ones there was a piece of walling here and there. *Asínol*'s old house was now reduced to the roofing, and it served as a shelter for carabaos, whose owners had bought the shack.

In the evening I received a visit from *Siríko* and his wife.

March 21: *Asínol* and *Pâlína* came to see me and gave me a chicken and a strip of ebony that was partially made into a walking stick. They told me that *Diánan,* the little daughter of *Malahía,* was now in excellent health and very fat; she was the little girl whom I had thought to be at the point of death at my first visit.

March 25: In the morning I received the visit of several Negrito men of the *Gíba-* and *Kamugáwan* group, whom I had never met before. They had heard about my presence at *Allakápan* and had come to see me. Most of them were temporarily living in places where they could help the Ilóko with the rice harvest. *Grásio,* one of them, seemed to be at odds with *Agapíto,* the father of hi sdaughter-in-law married to his son *Tosé.*

At noon *Durísia* from *Kasikallán* and *Mária*, the wife of *Manuél* at *Kabarítan*, came to see me and brought me each one egg.

In the afternoon, *Parasíkko* came to visit me; he was accompanied by *Soríbia*, his wife, and *Migél*, his little son.

Information received from *Grásio* and his companions:

They all know *Bayagâw*, called by some *Banagâw*; they also know *Adán*.

When they make the offering of first fruits, they give them to the owner of the wild boars, *ti apó a saán a makíta* (Il.), "the lord who is not seen", or "the lord who cannot be seen" (both translations are correct).

I: "Is he alone or has he a companion?"

Grásio: "He is alone"

I: "Has he a wife?"

Grásio (laughing): "I do not know, he cannot be seen." The whole company seemed to find my question a very funny one; they all laughed or smiled.

I: "Is *Adán* like *Bayagâw*?"

Grásio: "No, *Adán* is a *tóley* (Ib.)."

Then they told me that after death the good went above, where it is good to live, and the bad into the earth, where it is bad to live; others said with reference to the bad: *maibellénda ití danúm* (Il.), "they are thrown away into the water."

Grásio: "*Bayagâw* is living above, and there the good go after death; there it is very nice." "*Bayagâw* does not die." "He exists since a very long time, we do not know since how long." If I had asked him directly if God was eternal, he would probably have answered: "yes", but to my humble opinion this would have been less a proof of his belief in the eternity of God than his two last statements. Of course he may have had no clear idea about eternity as we understand it, but he expressed in his own way what was very clear to him: that God would not die, and that He was alive long before any of the Negritos whom he (my informant) might have known.

I: "Then *Bayagâw* is not *a tóley?*" (Ib.)

Grásio: "Oh, yes, he is a *tóley*."

The same man told me that *Bayagâw* knows it when somebody catches meat in the forest, when somebody kills his neighbor, when somebody acts badly.

I purposely refrained from translating the Ibanág word *tóley*, because I believe that it stands for two different concepts, that of "man", and that of "person". Neither the Ibanág nor the Ilóko have a word for person; the latter is always translated *persona* (Sp.), whenever there is question of the Three Divine Persons. Man (Ib. *tóley*; Il. *táo*) is the only person that comes directly to our notice, and consequently when these people talk about other persons who are not men, they will apply to them the same epithet, the person par excellence, the person known and seen by everybody, *tóley, táo*. The Negritos talk Ibanág and consequently have no other means to render the concept of "person" than the use of the term *tóley*, "man".

And now as to the above statements of *Grásio,* which at first sight seem contradictory:

1) *Adán* is not like *Bayagâw*, *Adán* is a *tóley*;

2) *Bayagâw* is certainly a *tóley.*

In the first sentence, the term *tóley,* in the mind of the Negrito, means "man". *Adán* is not like *Bayagâw*: *Adán* is a *tóley; Bayagâw,* who never dies, who cannot be seen, &c., is not. *Bayagâw* and *Adán* cannot be compared to one another: *Adán* is a *tóley* like all of us, *Bayagâw* is somebody quite different from us.

In the second sentence, the term *tóley,* in the mind of the Negrito, means "person". My informant had just been explaining several attributes of *Bayagâw,* which were certainly not human attributes (he does not die, &.), when here comes my question putting in doubt the existence of *Bayagâw* as a *tóley.* What was the reaction in the mind of the Negrito? I believe he must have thought that, after his several strange statements (statements that did not stroke with ordinary human experience, and consequently must have looked strange to any uninformed person), he had made the impression upon me that *Bayagâw* was something very vague, something that had no existence except in the mind of a Negrito, something without any real personal existence. Consequently to dispel this supposed notion of mine, he directly and flatly contradicted my statement, strongly affirming that *Bayagâw* was a *tóley,* a being with a real existence like man, a person.

This explanation is not only necessary to do away with the apparent contradiction (the same term being used necessarily, on account of the lack of another term in the same language, to express two different concepts) involved in both *Grásio*'s statements, a contradiction which cannot be anything but apparent when one considers, first the short interval that elapsed between both statements, and second the lucid descriptions of my informant, but it is also entirely plausible. And so I am convinced that here we have a very striking proof of the belief of the Negritos in the personality of *Bayagâw*, in a personal God.

He is not a *tóley* like *Adán,* and he is certainly a *tóley.* He is not a man like all of us; he is a person like all of us.

Information received from *Parasíkko:*

"We have not known our remote ancestors personally, we know nothing about them."

"The poison we use on our arrows is very strong. When a deer is hit by a poisoned arrow, it will not run as far as the schoolhouse (about fifty yards) before it drops down dead." "The poison follows the blood until it gets at the life of the wounded animal."

This explanation of death by poison shows that some of our Pygmies have certain ideas about physiology (circulation of the blood and so on) that are not quite erroneous.

March 26: I left *Allakápan* and went straight to *Rípan,* which I reached after four days. I generally travelled through the forest, and was guided most

of the time by Negritos, but I had no time to loiter on the way and to gather much information among the different Negritos I met on the way, about a hundred of them. However, I did not observe anything that could invalidate any of my former statements.

At *Alagiá* I saw a Negrito girl of about 10 years who wore a string around the neck from which dangled an ordinary ring. The Negritos told me that this meant that the girl was betrothed. Later on at *Másí,* I met a Christian *Itáwes* (Malay) girl with the same kind of ornament worn in the same way, and the same explanation was vouchsafed me by the Christians.

One day we met a large green venomous snake in the forest; we had barely walked a few yards when one of my Negrito guides showed me a small plant, the bark of which he assured me would cure a person bitten by such a snake, provided et were curshed and applied to the wound within a short time after the infliction of the latter. The Negrito called the plant *balanísin,* and said that it would grow up into a comparatively large shrub; but the specimen I saw was much too small to allow me to identify it satisfactorily.

During this trip I was able to observe a gradual transition between the appearance of the Isnég-Negritos and that of the Kalínga-Negritos. At *Allakápan,* pure Isnég-Negritos; farther south, more and more pierced ear lobes among the men; at *Malawég, Kalínga* earrings and *G* string worn in the *Kalínga* way, &c.

One thing that struck me was that my Pygmy guides seemed always to be on the best of terms with the Negritos we encoutered; they often went out of their way to visit them, and they invariably talked and laughed with them. They behaved in exactly the same way as we do when we meet a fellow citizen in a strange land: under such circumstances, a person formerly unknown at once becomes an acquaintance, and an acquaintance is a friend.

Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran.

Von Dr. Odo D. Tauern †, Freiburg i. B.

(Fortsetzung.)

Dialekt von Seleman.

Der Dialekt von Seleman, Sawai Bessi, Passanea und einem Teil von Wahai ist die Sprache, die von der Küstenbevölkerung auf dem ganzen Strich von Wahai bis zur Bucht von Seleman gesprochen wird, wo dieser Dialekt von der Sou Iha abgelöst wird.

Diese beiden Sprachen sind außerordentlich stark verschieden voneinander. Während die Sou Iha große Anklänge an die Alfuren-Sprache ihres Hinterlandes hat, weicht die Seleman-Sprache sehr von dem Wahinama-Dialekt und dem von Uhe-Kahlakim ab, besonders was den Wortschatz anlangt. Grammatikalisch findet sich naturgemäß größere Verwandtschaft.

Besonders auffällig ist in diesem Dialekt die übergroße Anzahl malayischer Fremdworte. Sie sind als solche im Wörterverzeichnis gekennzeichnet.

Lautlehre.

Die Konsonanten sind *h, k, l, m, n, p, r, s, t, w*. Das *s* ist, wie in den anderen Dialekten auch, immer scharf. Im Gegensatz zu den meisten seranesischen Dialekten fehlt der Buchstabe *f* völlig, während das *g, d* und *b* sich nur in Fremdworten findet.

p trifft man in vielen Worten, die in den anderen Dialekten meist ein *b* enthalten.

Beispiele: *palu* aufwachen (Wah.: *banu*), *pulun* töten, ausblasen (Wah. etc.: *bunu*), *supu* bekommen (Wah.: *subu*) u. a. m.

Auch *h* findet sich an Stelle von *b (p)*, so in den Worten:

Hulaan Gold (Wem.: *pulawane*), *hulane* Monat (Mal.: *bulan*), *hukun* etwas knoten (Mal.: *buku*), *uhin* Batate (Mal.: *ubi*).

Das *l* findet sich häufig an Stelle von *n:*

Palu aufwachen (Wah.: *banu*), *pulun* töten (Wah.: *bunu*), *ula* tun (Wah.: *huna*), *malusia* Mensch (Wah.: *manusia*), *lulu* indischer Feigenbaum (Wem.: *nunu*), *lessi-n* sein Zahn (Wah.: *nessi-n*), *loo* brüten (Wah.: *no*), *luman* Haus (Wah.: *numa*), *lusa* Insel (Wah.: *nusa*).

Die Vokale sind *a, e, i, o, u*. Das *e* ist immer offen und kurz, wenn es nicht besonders durch einen Strich darüber gekennzeichnet ist. Es wird dann wie *ä* gesprochen, z. B. *ēta* Eisen, sprich *äta*.

An Diphthongen kommen *au* und *ai* vor. An den Stellen, an denen Vokale in dieser Kombination getrennt zu sprechen sind, habe ich sie im Wortverzeichnis besonders gekennzeichnet.

Die Betonung erfolgt mit wenigen Ausnahmen auf der vorletzten Silbe, wobei die Diphthonge als zweisilbig angesehen werden. Die Endungen *re* und *ri* bei den Suffix-Neutren haben keinen Einfluß auf die Betonung und man sagt daher: *nima-re* und *léssi-re.*

Substantiva.

Numerus. Nominalsuffixe, wie im Wahinama-Dialekt, sind nicht bekannt, ebensowenig eine besondere Pluralform, außer bei den Suffix-Neutren.

Teilworte. Wie in den meisten Dialekten Serans finden sich nämlich Gruppen von Substantiven, die im Gegensatz zu den anderen die Possessivpronomina im Singular nicht präfigieren, sondern suffigieren. Sie drücken unveräußerliche Teile eines Ganzen oder verwandtschaftliche Beziehungen aus.

Auch die Zählworte gehören zu dieser Gruppe. Es finden sich allerdings deutliche Anzeichen dafür, daß diese grammatikalische Eigentümlichkeit im Verschwinden begriffen ist. Denn meist wird außer dem Poss.-Suffix auch noch das Präfix benützt und obendrein in der 1. und 2. Pers. Sing. statt des richtigen Suffixes *-u* und *-m* häufig das Suffix der 3. Pers. Sing., *-n,* angehängt. Man sagt daher sowohl *áu-tiola-u* mein Hals, als auch *áu-tiola-n.*

Das gleiche findet sich ganz besonders bei den Verwandtschaftsausdrücken, die mir fast immer in Verbindung mit dem Poss.-Suffix 3. Pers. Sing. genannt wurden. Z. B. *hu-aatua-n pina-n* meine Gattin, ebenso *atua-n* älterer Bruder, *ani-n* jüngerer Bruder, *upu-n* Onkel, *ama-n* Vater, *ina-n* Mutter.

Die Teilworte (Suffix-Nomina) sind im Wortverzeichnis mit SN. bezeichnet worden.

Die Poss.-Suffixe, ohne die sie nie auftreten, sind im Singular folgende:

1. Pers. *-u,* 2. Pers. *-m,* 3. Pers. *-n.*

Gelegentlich scheint auch die Endung *-ni* statt *-n* vorzukommen, wie *mata-ni* sein Auge.

Im Plural[1] werden die Possessivpräfixe angewendet und ein besonderes Hilfsplural gebildet durch Anhängen von *-re,* in Verbindungen gewöhnlich *-ri* einer enklitischen Silbe, die keinen Einfluß auf die Betonung des damit verbundenen Wortes ausübt.

Beispiele: *tinina-re* Ohren, *mat-ri tolu-n* Tränen, *usu-re* Backen, *lesi-ri uni-n* Zahnfleisch; gelegentlich findet sich auch die verkürzte Endung *-r,* so sagt man *muni-r* Rücken, *nima-r* Hände (*nima-re haa-n* Arme).

Die beiden Worte *lusan* Insel und *luman* Haus, die in anderen Dialekten kein *n* am Ende haben, scheinen auch zu den Suffix-Neutren zu gehören. Dafür spricht wenigstens der Umstand, daß ein Haus *luma-essa* heißt.

Zum Zählen von Sachen und Menschen werden Worte zu Hilfe genommen, die einen besonderen Gattungsbegriff ausdrücken, wie Stück, Stamm, Haufen usw.

---

[1] Siehe auch die Dialekte von Wahinama und Uhe-Kahlakim, ebenso Stresemann, Paulohi-Sprache, § 76.

Zu dieser Gruppe gehören *ruru-n* Stück, *nahu-n* Teil, *ussi-n* Stück, bei runden Sachen (Mal.: *sa-bidji)*. Beisp.: *mata-n ussi-n* ein Auge.

Besondere Formen für die verschiedenen Geschlechter finden sich nicht.

Deklination. Die Kasus werden nicht durch verschiedene Wortformen oder Endungen ausgedrückt, sondern entweder durch die Stellung oder durch Anwendung von Präpositionen.

Der Genitiv, der durch seine Stellung direkt vor dem Bezugswort kenntlich ist, wird meistens noch durch Anwendung der Possessivpronomina besonders hervorgehoben:

Mata-n puti das Weiße seines Auges, *ola mata-n* Auge der Treppe, Tür, *luma-n ohu-n* Raum unter dem Hause.

Adjektiva.

Umgekehrt wie im Wahinama-Dialekt scheinen echte Adjektiva ebenso wenig häufig zu sein wie im Malayischen, wo die Adjektive im Grunde genommen qualitative Verben sind.

Besondere adjektivische Endungen, die häufig wiederkehren und aus denen man einen bestimmten Schluß auf die Bedeutung der Worte ziehen könnte, finden sich nicht, während anderseits viele qualitative Verben ausdrücklich durch Vorsetzen des Pron.-Präfixes 3. Pers. Sing. Neutr. *ni-* als solche gekennzeichnet wurden, so *ni-rehet* eng sein, *ni-oro* böse sein u. ä.

Folgende Worte scheinen wenigstens echte Adjektiva zu sein: *sou-souta* alle, *munisale* klar (*munisa* klar sein), *minane* gehackt, *moumoua* stumm, *mulele* süß, *mumataa* unreif (*mumaa* verlegen), *kahate* wild und einige andere.

In ihrer Stellung unterscheiden sie sich auch nicht von den qualitativen Verben, da sie direkt hinter ihrem Hauptwort stehen, und bei dem üblichen Fehlen von Konjunktionen kann der Satz *ama-n olati (ia-) éu* sowohl bedeuten der alte Vater geht, als auch der Vater ist alt und geht.

Pronomina.

Personalia. Die Personalpronomina treten in fast gleichlautender Form selbständig, als Präfixe und als Suffixe auf.

	Selbst. und Präfix	Suffix
1. Pers. Sing.	*áu*	*-áu*
2. Pers. Sing.	*au, u-* (nur Präfix)	*-u*
3. Pers. Sing.	*ia*	*-ia, -i*
3. Pers. Sing. Neutr.	*ni-* (nur Präfix)	*-n, -ni*
1. Pers. Plur. inkl.	*ita*	*-ita*
1. Pers. Plur. exkl.	*ami*	*-ami*
2. Pers. Plur.	*omi*	*-omi*
3. Pers. Plur.	*sio, i-* (nur Präfix)	*-i*
3. Pers. Plur. Neutr.	nicht festgestellt	

Über die Anwendung der Personalpronomina siehe das Verbum.

Possessiva. Die Possessivpronomina haben selbständige Formen, präfigierte und die bereits oben bei den Teilworten (Suffix-Nomina) erwähnten suffigierten Formen.

	Selbständig	Präfix	Suffix
1. Pers. Sing.	*áu wéin*	*au-, hu-*	*-u*
2. Pers. Sing.	*au muin*	*mu-*	*-m*
3. Pers. Sing.	*ia nein*	*iani-, ni-*	*-n, -ni*
3. Pers. Sing. Neutr.	*?*	*ni-*	*-n*
1. Pers. Plur. inkl.	*ita réin*	*re-*	—
1. Pers. Plur. exkl.	*ami méin*	*me-*	—
2. Pers. Plur.	*omi poin*	*po-*	—
3. Pers. Plur.	*sio roin*	*ro-*	—

Die selbständigen Formen stehen entweder allein oder in Verbindung mit einem Hauptwort und können verbale Bedeutung haben. Beisp.: *hu-luma-n* mein Haus, *áu wéin luma-n (luma-u)* mein Haus oder das Haus ist mein.

Der eine Bestandteil des selbständigen Poss.-Pronomens 3. Pers. Sing. *néin* wird als allgemeine Besitzpartikel auch an andere Worte als an das Pers.-Pronomen *ia* angehängt, in gleicher Weise wie im Malayischen die Besitzpartikel *punja.*

Demonstrativa. Andere Pronomina sind noch: dieser *-am,* angehängt (*sina-am* heute).

wer *seam* — wieviel *inasa* (angehängt)
was *sanam* — wie groß *apamainaa*
wir beide *ita lua*

Das Reflexivpronomen ist *rua* mit dem Pers.-Suffix:

áu rua-u ich selbst, *ia rua-n essa* er allein, *husaliti rua-m* du lehnst dich an.

Ein Relativpronomen wurde nicht festgestellt, nur einige Formen lassen darauf schließen, daß es eine ähnliche Partikel gibt, wie *maka* im Wahinama-Dialekt, die aus Verben Substantiva oder Adjektiva macht (*maka-sewa* Sänger, einer der singt). So findet sich *ma-ninu* sauer entsprechend dem Wort *maka-nino* im Wahinama-Dialekt, *ma-riri* erkältet neben dem Worte *ririn* frieren. Ebenso findet sich *hunan ma-lepiti* abdämmen, machen was abdämmt neben *lepiti-n* etwas einzäunen.

Verba.

Die meisten Verba bestehen aus zwei- oder dreisilbigen Wortstämmen mit rein verbaler Bedeutung, daneben aber finden sich Verben mit dem flektierbaren Präfix *ha-*, das kausative Bedeutung hat wie *harolu* aufwecken, *halahain* aufwischen, *hasarati* ausbreiten, *hasasu* befehlen, *hakasalate* aufhängen, *hatalatan* berühren, *halamai* rufen, beten.

Unter den Verben sind folgende Hauptgruppen zu unterscheiden:

1. qualitative Verben,
2. intransitive Verben,
3. transitive Verben,
4. mediale Verben.

1. Die qualitativen Verben sind, wie bereits gesagt, im Verhältnis zu echten Adjektiven sehr zahlreich.

Beispiele: *blao* blau sein, *mukola* hart sein, *laat* klar sein, *solo* krank sein, *mula* leicht sein, *sara* durchsichtig sein, *maina* fett sein, *ni- rehet* es ist eng, *ni- hatia* es ist frei usw.

2. Intransitive Verben: *palu* aufwachen, *raa* bellen, *koha* sieden, *ulan* fliegen, *rihu* fliegen, *lae* kriechen usw.

Zu diesen Verben gehören eine ganze Reihe Körperfunktionen, die im Gegensatz zum Deutschen den Körperteil und nicht die Person zum Subjekt haben.

Beispiele: *lasi-n ni-pula* sein Blut fließt, er blutet, *mata-ri nii* schielen, *lali-m ni-pala* du erinnerst dich, *tiola-m solo* du bist heiser, *tia-u solo* ich bin hungrig.

3. Transitive Verben. Das direkte Objekt wird bei dieser Gruppe immer genannt; daher wird das neutrale Pronominalsuffix *-n* oder *-ni* angehängt, wenn das Objekt nicht in Form eines Substantivs oder Pronomen genannt ist.

Daher führen die meisten transitiven Verben ein *n* am Ende, das aber fast immer wegfällt, wenn ein bestimmtes Objekt genannt ist.

Beispiele: *laha* lecken (intrans.), aber *lahan* auflecken, *lolon* eintauchen, *sokun* fragen, *rotun* fein hacken, *puin* ausgießen, *kohin* bedecken, *lulun* rollen, *suman* riechen, *paan* spalten, *hatian* befreien (von *hatia* frei sein), aber *hase-i* jemanden fragen.

4. Mediale Verben werden unpersönlich konstruiert unter Anfügung des Pers.-Suffixes: z. B. *mala-u* ich gähne.

Konjugation. Die Konjugation erfolgt durch Vorsetzen der Personalpronomina, die aber meist wegfallen, wenn das Subjekt noch anderweitig genannt ist.

Bei den meisten Verben bleibt der Stamm unverändert, nur wenn sie mit *h* oder einem Vokal beginnen, werden für einzelne Personen Präfixe vorgesetzt, resp. das *h* mit denselben vertauscht. Es scheint sich dabei um verkümmerte Reste alter Personalpräfixe zu handeln.

Beispiele: *lesan* ziehen, *éu* gehen, *halamai* rufen.

1. Pers. Sing.	*áu lesan*	*áu walamai*	*áu wéu*
2. Pers. Sing.	*au- (u-) lesan*	*au- (u-) halamai*	*au- (u-) eu*
3. Pers. Sing.	*ia- (ni-) lesan*	*ia- (ni-) halamai*	*ia- (ni-) eu*
1. Pers. Plur. inkl.	*ita lesan*	*ita jalamai*	*ita jeu*
1. Pers. Plur. exkl.	*ami lesan*	*ami jalamai*	*ami jeu*
2. Pers. Plur.	*omi lesan*	*omi jalamai*	*omi jeu*
3. Pers. Plur.	*sio- (i-) lesan*	*sio- (i-) lalamai*	*sio- (i-) leu*

Der Imperativ wird durch die 2. Pers. Sing. und Plur. ausgedrückt. Besondere Formen für Infinitiv und Partizipium sind nicht vorhanden.

Hilfsverben sind unbekannt.

Sein im Sinne von vorhanden sein heißt *anama,* nicht vorhanden sein *anama koa, koinée,* letzteres wohl in der Bedeutung alle sein (Mal.: *sudah habis).*

Tempus. Präsens und Präteritum unterscheiden sich nicht; dagegen werden zum Ausdruck der vollendeten und zukünftigen Handlungen besondere Partikeln zu Hilfe genommen.

Die Suffixe *-soulée* und *lée (lé)* drücken die vollendete Handlung aus. *u-lesan-lée* du hast gezogen; auch die Form *ée* scheint nach auslautendem *n* vorzukommen durch Assimilation des *l: kohinée* etwas bedeckt haben statt *kohin-lée.*

Zahlen.

Es gibt nur Kardinalzahlen.

1	*sale, -essa, -sa*	6	*lome*	20	*hutu lua*
2	*lua*	7	*itu*	100	*utun*
3	*tolu*	8	*alu*	200	*utunilua*
4	*hate*	9	*sia*	1000	*usati*
5	*nima*	10	*husa*	2000	*usatelua*

Die Einer werden mit den höheren Zahlbegriffen durch *ela* verbunden, die anderen Zahlen werden so aneinandergereiht:

11	*husa ela essa*	69	*hutulome ela sia*
113	*utun husa ela tolu*	6203	*usatelome utunilua ela tolu*

Die gezählten Gegenstände werden gewöhnlich mit Hilfe der bei den Suffix-Neutren angeführten Zählworte gezählt.

Einhalb heißt *haan: tuhi-sa haan* $1^1/_2$ Spanne. Iterativzahlen werden durch *lai* ausgedrückt: *lai essa* einmal, *lai tolu* dreimal.

Adverbia.

áu ja
koa nein, nicht
malee ja nicht
ataole früher
holu gerade
io jawohl
bukan (Mal.) keineswegs
sabantara (Mal.) jetzt sofort
tapam so
usina, usinaam soeben
potuess gestern
potuntolu vor drei Tagen
uati, uataam morgen
iamé fertig, schon
terlaluléé (!) zu sehr
lotahanirulu von oben

usupanán woher
lian rotu mittags
alahetela mitternachts
potuhinua vorgestern, übermorgen

amanlale drinnen
amaumun draußen
hoon laesame sehr viel
amalaloto, loto, oinoto im Lande, landeinwärts
alalau am Meer, seewärts
arania im Osten
nahun zu wenig
al'han dorthin
usaán hier
barangkali (Mal.) vielleicht
kirakira fast, ungefähr
separti (Mal.) wie
mamahela langsam
salamanja (Mal.) immer
botun-inasa wann?
maina asapa wie groß?
lessi mehr
lé mal!
aman dort
minisa sicher

sinaam, potusaam heute
potunpotun dann und wann
koassi noch nicht
lotoha oben
amuholane unten
amutomun im Walde
hoon oft
apanapan überall
amana im Westen
tapamlé nur
numa auch
mulani schnell
mumunisa zusammen
inasa (angehängt) wieviel?
asapa, asapaam wie, warum?
usupaán wohin?
purina morgens
alamanimi abends

Konjunktionen.

dan (Mal.) und
kalu (Mal.) wenn
atauwa (Mal.) oder
-te (angehängt) Fragepartikel
tetapi (Mal.) aber
sebab (Mal.) weil
uhulan um zu (du tust?)

Präpositionen.

matanale (nachgestellt) vor
lapa bis (örtlich)
mai von-weg
loi nach, seewärts
alahan nach, westlich
hainala hinein, herein
tau mit, an
talu nach (werfen nach)
tati zusammen mit
-hetela (angehängt) zwischen
ossi für
tutu bis (zeitlich)
loto nach, landeinwärts
alania nach, östlich
moto in
pulaa hinaus, heraus
ossia an
loi-lale drinnen in
lotoaha auf

Sprachproben.

Von dem Seleman-Dialekte wurden sehr viele Texte niedergeschrieben, aber fast nur Strophen alter Tanzlieder; diese teilen nun leider die Eigentümlichkeit der meisten Lieder primitiver Völker, daß sie selbst für die Eingebornen nur noch in sehr geringem Maße verständlich sind. Das kommt zum Teil daher, daß die Texte ganz oder teilweise in fremden Dialekten verfaßt sind, und daß viele Worte nachträglich von den Sängern soweit verkauderwelscht wurden, daß sie zu Worten des eigenen Dialektes wurden, die aber in keiner Weise ihrem Sinne nach in die Texte paßten. Nur wenige Liederstrophen sind soweit klar, daß man sie glatt übersetzen konnte.

Der überwiegende Teil der Texte mußte wiedergegeben werden, ohne den Versuch einer Deutung zu machen.

Rätsel im Wahai-Dialekt.

1. *Reke Hulani, reke hulani.*
Sieht man hin, so läuft es weg! (Das Ohr.)
Reke sehen, *hulani* laufen.

2. *Reke boleh reke, soko paliti koa.*
Sehen kann man es, sehen, festhalten kann man es nicht. (Schatten.)

3. *Totun girgadji, huan martello.*
Das Blatt gleicht einer Säge, die Frucht einem Hammer? (Die Ananas.)
Girgadji und *martello* sind aus dem Malayischen übernommen.

4. *Sakala loholale, sakala lotoaha, a-u lohetela?*
Oben ein Blech, unten ein Blech und in der Mitte Feuer? (Das Plätteisen.)

5. *Essi kapai, hau komanian.*
Öffne die Kiste, dann stinkt es nach Schwefel. (Durian.)

6. *Wainatu essa, ni labuane lua.*
Ein Vorgebirge ist es, hat aber zwei Häfen? (Nase und Augen.)

7. *Essi kapai, dapat ringit matan?*
Öffne die Kiste, so findest du einen Ringit? (Eine Frucht mit flachem, rundem Kern.)
Dapat ringit ist malayisch.

8. *Latalen bukan ussin, lahuatun bukan surat,*
Hatapalun bukan huatun.
Grabe es ein, es ist aber doch kein Samen,
Schicke es, es ist aber doch kein Brief,
Wickle es ein, es ist aber doch keine Sendung? (Eine Leiche.)
La- ist Imperativform. *Bukan* ist malayisch. Der Sinn des Schickens ist nicht klar.

9. *Alan papa inan, inan rania?*
Das Kind schlägt die Mutter, und die Mutter weint? (Die Glocke.)

10. *Hetelaan ni mulataia, njawa ni pulaia?*
Geht seine Schüssel kaput, so entfleucht seine Seele. (Das Ei.)
Njawa ist aus dem Malayischen übernommen.

11. *Essa binatang, Ain ussati.*
Es ist nur ein Tier und hat doch 1000 Füße. (Der Tausendfuß.)
Binatang ist malayisch.

12. *Ain hai tolu euwa, matan Hai hate tinii.*
Es geht auf drei Beinen und sieht mit vier Augen? (Greis mit Stock und Brille.)

13. *Nalan nahun amoi pelasi atun.*
Etwas Reis sitzt auf der Spitze des Stabes. (Ein Streichholz.)

14. *Munin laumun; tian hanilale.*
Es hat das Rückgrat vorne und den Bauch hinten? (Der Unterschenkel.)
Laumun wörtl. außen, *hanilale* innen.

15. *Ikiaan kolan sale huleha aan sale topun?*

Welcher kleine Prinz leckt einen Sklaven am Hinterteil? (Das Feuerchen den Kessel.)

16. *Putri siolua larui moto gedong lua, essa matai essa pulai koa.*

Zwei Königinnen sitzen in zwei Kammern, und wenn die eine stirbt, merkt es die andere nicht. (Kanarinuß mit zwei Kernen.)

17. *Rui rupa sîka, olo rupa Masikit.*

Im Sitzen gleicht es einer Katze, im Stehen einer Moschee. (Schleudernetz.)

Ruderlieder Seleman.

1. *Sapaa mu-tambako sama jame masanaite,*
Masanaite samajame masanaite samajame,

Bitte gib von deinem Tabak uns, den Ruderleuten,
Den Ruderleuten, gib ihn uns, den Ruderleuten, gib ihn uns.

Die unterstrichenen Vokale haben den Ton.

2. *Rola niule letimena huan-sa(ja) kalawai(o) halimuri.*

Öffne eine Klapa, du da vorne, eine Frucht, nur um zu trinken, und dann reich' sie uns nach hinten.

Das Eingeklammerte hat keine Bedeutung. *Kalawai* soll alte Sprache sein und geben heißen.

3. *Tiki-tiki lemania tiki arumbai(e)*
Hasa-hasa leli jamanae.

(Seht) die Flaggen im Osten, die Flaggen der Arumbai,
Sie fährt am Ufer entlang und kehrt ins Dorf zurück.

Jmana heißt Dorf und stammt aus einer Alfuren-Sprache (Horali?).

Kachua Seleman.

1. *Jalala lalae salili la-rata*
[:Salili nikanika lerata salili àu:]

Jalala lalae das Klambu öffne,
Das Klambu, das geblümte, öffne das Klambu (mir).

Es ist nicht sicher, ob es heißen soll *la-* oder *le-rata.* Auf jeden Fall ist es ein Imperativpräfix.

2. *Ian nimanete kusa heterela*
Tanao batu anak Tebe roho.

Auf dem Kanaribaum droben sind junge und alte Nüsse,
Hole einen Stein, Tebe, mein Kind, und schlage sie auf.

Die erste Zeile heißt wörtlich: Kanari droben reife unreife.

Tanzlieder Seleman. (Meist alte Sprache.)

1. *Loa gunung potong gunung Amuhei*
Maa hala surat laha tita Kompania
Ju-berani hati, ju-berani-au

Maa buka pintu kamar, ju-berani-au
Rusa pintu kamar, ju-berani-au.

Ich bestieg das Gebirge, ich überschritt das Gebirge von Amuhei her,
Ich will einen Brief bringen auf Befehl der Kompagnie,
Ich habe Mut im Herzen, ich bin mutig,
Ich will die Kammertür öffnen, ich bin mutig,
Ich schlag die Kammertür ein, ich bin mutig.

Laha tita soll heißen: *takut tita, ju* soll eine emphatische Form von *au* sein, das *au* hinter *berani* ist entweder ohne Sinn und nur wegen der Musik angehängt oder heißt: dich, *ju-berani-au* hieße dann: Ich habe Lust nach dir.

2. *Siang sudah siang ajam ribakoko (e)*
Suda siang balik tjiun resa kali.

Morgen ist es, Morgen, es kräht der Hahn,
Schon ist es Morgen, dreh' dich um und gib mir doch noch einen Kuß.

Die unterstrichenen Vokale tragen den Ton. Sprache stark mit Malayisch versetzt.

3. *Jale suka jao, jao suka jale*
Mao mula guru posilaran
Suka-suka dunja.

Du liebst mich und ich liebe dich,
Doch was soll ich tun, der Vater verbietet es,
Ich werde dich lieben mein ganzes Leben.

Mao mula und *posilaran* nicht ganz klar; es wurde mir übersetzt *mau bagimana* und *larang!*

4. *Rima au mai tea rima*
Lossu sambikoko tanda hidup
Seri tanda(e) dunja(i).

Deine Hand reich her und fasse die meine,
Zieh' mir den Ring ab als Andenken für das ganze Leben,
Er soll als Andenken dienen für die ganze Lebenszeit.

Kachua Wahai. (Gesangsprache.)

1. *Timora kikiiti*
Pina matanale hele
Pina asu kintohu
Pina mata-hulu talan
Pina lesi asalaite
Potu emu lau hakarota inan hakarota aman
Ropu(a) lau tolun, ropu(a) lau hauni hua(e),
Ropu(a) lau tolun(e) ropu(a) lau hauni(e) kamu kamu(e).

Die kleine Timora,
Ein Mädel mit einem Antlitz glänzend wie Öl,
Ein Mädel mit Backen voller Grübchen,
Ein Mädel mit Augenbrauen wie ein Fregattenvogel,
Ein Mädel mit glatt geschliffenen Zähnen,

Geht eines Tages aus, beschwindelt die Mutter, beschwindelt den Vater,
Sie geht hinab zum Bache, sie geht hinab und verbirgt Pinang im Kleide,
Sie geht hinab zum Wasser, sie geht hinab und verbirgt Sihrih im Kleide.

Den gleichen Vers, kürzer, erhielt ich in Seleman; *lau* heißt es immer, weil die Häuser oben liegen und man zum Meer und zum Bache hinab muß.

Sihrih und Pinang nimmt sie mit für ihren Schatz, der sie am Bache erwartet.

Auch von jemand anderem in Wahai erhielt ich den gleichen Vers mit dem einzigen Unterschiede, daß das erste Wort lautete: *Pina-mu,* was in diesem Falle keinen Sinn gäbe, ein Beweis dafür, daß die alten Liedertexte in unglaublicher Weise verkauderwelscht werden, bis überhaupt kein Sinn mehr aus den Texten herauszulesen ist.

2. *Matahai ama latun, amalatun Rulatu, Rulatu,*
Hamaleni ruan tau malu uniki kolani malessi,
Makarota Loulu, uniki malu makarota Loulu.

Matahai bemitleiden, *ama latu Rulatu* bedeutet Vater des Volkes Rulatu, Häuptling der Soa Rulatu (ungewöhnliche Wortstellung); *hamaleni* verwandeln; *rua-n* sich; *tau* bedeutet hier in; *malu uniki kolani* Königsfledermausvogel, das ist ein fliegender Hund, Kalong; *malessi* mutig; *makarota Loulu* er täuscht die Leute von Seleman und Wahai, die Loulu genannt werden.

Der Vers bedeutet: Aus Mitleid verwandelt sich der Häuptling der Soa Rulatu in einen mutigen Kalong und täuscht dadurch die Loulu.

Es bezieht sich dies auf die im Kriege gegen Seleman und Sawai geleistete Hilfe.

3. *Hojatua-o, hojatua hojatua.*
Nimanete, nimanete pale Lessiloo
Ho hojatua.

Hojatua, droben im Lande ist der Baileo Lessiloo.

4. *Jala lalahe ehajolalahe, hehejae, hejoooae.*

5. *Lau kapale lohule, lau kapale lohule*
Olo lau halanima hotan Turiamahu
Kelilo maropuselalu-e
Turiamahu maropuselalu-e.

6. *Loto lealo, loto hulalu*
Loto hulalu rumaluwale,
Huriseija inan alan Pela Molukko
Pela Molukko potu emu mala lepai ahani
Unisia lalin talota seija ahani
Unisia nita lota seija.

Unisia = *uli siwa, patasiwa,* „Neuner-Leute".

7. *Malu talan maka lailai*
Malu lusin maka lailai
Laia nia ruru
Laia hani ruru
Lakahea luma hani ruru upule la kahe a
Upule la kahe a kota mala tapa
Lukuluku lukuluku
Upule lakahea kota mala tapa haha.

Der Sinn ist etwa der folgende:

Wie der Fregattenvogel hin- und herfliegt,
Wie der Lusi hin- und herfliegt,
So lief er nach Osten zum Dorfende,
So lief er nach Westen zum Dorfende,
Im Haus am westlichen Dorfende hat ihn der Vater ertappt,
Der Vater hat ihn ertappt, da kann man nichts bei machen,
Der Vater hat ihn ertappt, da kann man nichts bei machen.

8. *Lotomuni osaa lotomuni*
Laumuni osaa laumuni
Rulatu osaa laumuni
Laumuni masela ririn
Lotomuni osaa lotomuni
Lotomuni masela paralu
Enama leae imala horasai enama leae.

(Fortsetzung folgt.)

Die Ituri-Pygmäen-Expedition.

Von P. P. Schebesta, S. V. D.

Die Ituri-Pygmäen-Expedition nahm mich zwölf Monate in Anspruch. Natürlich mußten neben den Pygmäen auch die Neger, mit welchen erstere in Symbiose leben, studiert werden, um die gegenseitige Beeinflussung in Sprache, Sitte und Religion, überhaupt in ihrer ganzen Kultur, kennenzulernen. Als Vermittlungssprache konnte das *Kingwana* (*Kisuaheli* des Urwaldes) verwendet werden, da dieses im ganzen Gebiet als *lingua franca* bekannt ist und auch von den meisten Pygmäenstämmen verstanden wird. Ausnahmen kommen aber vor.

Die Schwierigkeit der Forschung lag einmal in dem weit ausgedehnten Gebiet und dann im Sprachenwirrwarr. Die Pygmäen leben nämlich unter Bantu, Sudan-Negern, Niloten und den Mamvu-Negern. Also vier ganz verschiedene Sprachengruppen kamen in meinen Wirkungskreis. Tatsache ist, daß die Pygmäen jeweils die Sprache des Negerstammes reden, mit welchem sie zusammen leben, nebenher aber reden sie meistens noch eine andere Sprache.

Zunächst meine Reisen. Ich legte etwa 2000 bis 2200 *km* zu Fuß zurück und fast ebensoviel mit dem Auto. Ich durchquerte den Urwald von Stanleyville bis Kassenyi am Albertsee und von Rungu im Norden bis Nyanzu in Ruanda, natürlich in verschiedenen Zickzack- und Kreislinien.

Zuerst wurden die Bakanko-Pygmäen unter den Wabáli studiert, mit ihnen auch die Dorfbasúa, ein mir bis jetzt noch rätselhafter Stamm. Dann die Pygmäen unter den Bandaka und den Babeyru.

Daraufhin verließ ich den Ituri und reiste zum Nepoko, wo mir Pygmäen unter den Wabudu, Balika und Medje begegneten, einzelne auch unter den Mayogu.

Späterhin unternahm ich die Durchquerung des Mamvu-Balese-Bambuba-Gebietes, unter welchen die Pygmäen recht zahlreich sind.

Alsdann schloß sich die Reise nach Ruanda an, wo ich Gelegenheit fand, die Batwa flüchtig zu besichtigen.

Von Ruanda zurück, unternahm ich kürzere Reisen im Beni-Gebiet, wo ich Pygmäen unter den Bandande und den Bapakombe (Babira-Stamm) traf, reiste dann nach Bunia, wo ich Pygmäen unter den nördlichen und südlichen Banyari und den südlichen Balese studieren konnte. Die Pygmäen wohnen hier zwar noch im Walde, aber doch, wie auch ihre Herrenvölker, ganz an seinem Rande. Unter den Steppenvölkern gibt es keine Pygmäen.

Nach meiner Rückkehr nach Beni durchquerte ich den Urwald nach Avakubi, wo ich es mit den Pygmäen unter den Bandande, Bapakombe, Babese und Babira zu tun hatte. Letztere drei gehören zum Volk der Babira-Bakumu, die von Stanleyville bis zum Ruwenzori reichen, wo sie Czekanovski

mit dem unglaublichen Namen Baamba belegt hat. Baamba sind Bapakombe (*Baamba* heißt soviel wie „Menschen" in ihrer Sprache).

Pygmäen unter den Barumbi kamen mir in der Nähe von Avakubi zu Gesicht; das eigentliche Barumbi-Gebiet von Makala bereiste ich aber nicht.

Aus diesen Angaben ist ersichtlich, daß die Pygmäen des ganzen Ituri-Waldes untersucht wurden. Es gibt aber noch Pygmäen viel südlicher, so westlich und nordwestlich des Kivu-Sees, doch ist Hoffnung vorhanden, daß sie von P. Schumacher studiert werden können.

Die Gliederung der Pygmäen.

Anthropologisch. Zwei Typen von Pygmäen sind nicht zu verkennen.

Der eine Typus hat einen eiovalen Kopf, der andere einen mehr runden oder quadratisch eckigen. Es ist nicht meine Aufgabe, hier auf die anthropologischen Merkmale näher einzugehen.

Die Pygmäen sind lehmgelb oder gar noch heller; die hellsten finden sich unter den Mamvu-Balese-Bambuba, also im Osten des Urwaldes.

Dunkelbraune, manchmal gar schwarze Typen finden sich an der Peripherie im Norden, und ich möchte diese ihre Eigenschaft als Mischungsprodukt mit Negern (Sudan-Negern) ansprechen.

Die kleinsten Pygmäen finden sich unter den Balese: Mittel etwa 138 *cm*. Große und starke Individuen traf ich bei den Babira-Pygmäen; auch diese dürften ein Mischungsprodukt darstellen, zumal sie eine bräunliche Hautfarbe haben. Doch nur sehr wenige Individuen sind über 150 *cm* groß; keiner erreicht 160 *cm*.

Nebenher sei bemerkt, daß die Urwaldstämme alle Pygmäenfrauen nehmen, zumal die Babira, letztere wohl schon seit langem, und die Balese. Die zwei genannten anthropologischen Typen traf ich im ganzen Urwaldgebiet.

Einteilung nach den Sprachen.

Sieht man von den kleinen Gruppen des Nordens ab, dann kann man die Pygmäen in zwei große Gruppen teilen; die Balese-Gruppe, *Efe* genannt, und die Babira-Gruppe, die ich vorläufig mit dem Namen Bakango belegen möchte. Für alle zusammen ist der Name Bambuti zu sehr eingebürgert, obwohl sich nur die Bambuti unter den eigentlichen Babira so nennen.

Die *Efe* wohnen im Nordosten von Bunia-Kilo bis etwa 28° L., doch greifen sie noch darüber hinaus. So überschreiten sie den Balese-Urwald um ein Erhebliches. Nach Süden aber erreichen sie im Osten des Urwaldgebietes den Ruwenzori und Beni, ziehen sich von Kifuko bei Irumu den Ituri entlang (rechtseitig!), überschreiten ihn aber in der Nähe von Avakubi wiederum, aber nicht im großen Ausmaß.

Die Bakango (*Kibira* sprechende Pygmäen) reichen vom Ruwenzori, wo sie sich mit den *Kilese* sprechenden mischen, bis Makala; am südlichen Ituri-Ufer, bis zum Lindifluß, welcher die Grenze der Pygmäen nach Westen zu ist. In der Gegend von Mambassa aber greifen sie ans nördliche Ufer über und erfüllen den ganzen Urwald der Bandaka, Babali, Babeyru, doch sei nochmals

betont, daß sich dazwischen immerhin noch *Efe* befinden. An Zahl dürften die *Efe* Sprechenden überwiegen.

Alle Pygmäen hier zusammengenommen schätze ich auf mehr als 10.000, aber kaum mehr als 15.000 Individuen.

Sprache der Pygmäen.

Alles spricht dafür, daß die *Efe* die reinste Pygmäenrasse darstellen, und alles spricht auch dafür, daß die Mamvu-Sprachen, zumal das *Kilese,* Zambuti-Sprachen sind mit einzelnen Übernahmen, welche die Mamvu-Neger (Niloten) mitbrachten.

Die Mamvu dürften vor nicht gar so langer Zeit in den Urwald eingedrungen sein, und zwar in einer so schwachen Kopfzahl, daß sie die *Efe*-Sprache übernahmen.

Daß die Bakango ihre Sprache, das *Efe,* vollständig verloren und das *Kibira* angenommen haben, ist folgendermaßen erklärlich:

Die Bakumu-Babira-Völker hatten den ganzen Urwald bis in den Nepoko hinein inne (ausgenommen den Balese-Urwald, wo sie niemals waren). Durch die lange Symbiose mit ihnen nahmen die Pygmäen ihre Sprache an. Als die Babira durch die Wabudu-Bandaka und später durch die Wabali, anderseits auch durch die Barumbi verdrängt wurden, blieben die Pygmäen dennoch sitzen und paßten sich den neuen Herren an, lernten deren Sprache als Verkehrssprache, redeten aber unter sich das *Kibira,* das sie nun als ihre Sprache ansehen. Es ist ein besonderer *Kibira*-Dialekt, den sie reden. Auf die einzelnen Beweise für die These, daß die Mamvu-Sprachen Pygmäen-Sprachen sind, gehe ich hier nicht ein. Die von den Pygmäen gesprochenen Sprachen sind aber eine sehr gute Handhabe, um die Wanderungen der Negervölker im Urwald festzulegen.

Wenn auch die Bambuti durch die Sprache sich nicht als Einheit erkennen lassen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie eine einheitliche Rasse darstellen, die aus allen Negern sehr leicht erkennbar ist. Auch in ihrer ganzen Kultur dokumentieren sich alle Pygmäen als Einheit; man braucht nur die Gesänge und Tänze der Bambuti zu Rate zu ziehen, nicht zu reden von der materiellen Kultur. Trotzdem sind auch Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen vorhanden, kommen dann aber auf das Konto der Beeinflussung seitens der Neger. So z. B. kennen viele Bambuti die Beschneidung, so unter den Babira, anderen ist sie unbekannt (so den meisten *Efe*).

Erst in der letzten Zeit ist es mir gelungen, einer geheimen Stammesinitiation bei den Pygmäen und auch bei vielen Negervölkern auf die Spur zu kommen, von der die Neger behaupten, daß sie von den Bambuti stamme. Auch in dieser Initiation gewahrt man Varianten, aber jeweils mit dem gleichen Kern. Daß die Varianten auf Negereinflüsse zurückgehen, kann nicht zweifelhaft sein. Da ich erst in den letzten Monaten die Spur der Geheiminitiation entdeckte, so ist mir ein tieferes Eindringen leider nicht mehr möglich.

Daß die Pygmäen nur Jäger sind, denen auch das Stellen von Wildfallen unbekannt ist, bleibt eine Tatsache. Die Jagd vollzieht sich aber in ver-

schiedener Weise. Pfeil und Bogen sind überall bekannt, nicht so sehr der Speer. Es gibt aber Pygmäengruppen, die mehr mit dem Speer jagen als mit Pfeil und Bogen. Zu diesen gehören jene, welche mit Netzen jagen, so die Babira-Bambuti und ein Teil der von diesen beeinflußten *Efe,* lange nicht alle. Allgemein wird behauptet, daß die Erfindung der Jagdnetze und auch diese Art des Jagens den Bambuti zuzusprechen ist.

Diese Netzjagd kann sich füglich aus der ursprünglichen Hetzjagd (wie sie mir die Bambuti beschrieben haben), ehe sie Pfeil und Bogen kannten, entwickelt haben. Bei der Hetz- und Netzjagd nehmen auch die Frauen und Kinder teil, die mit ihrem Johlen, Rufen und Geklapper das Wild aufscheuchen und den Jägern entgegentreiben.

Ein Teil der Bambuti sind Elefantenjäger. Die *Efe* greifen den Elefanten mit kurzer Lanze an und hauen dem Tier die Kniesehnen durch. Die Babira-Bambuti aber gebrauchen lange Lanzen, die sie dem Dickhäuter in die Flanke stoßen. Andere Pygmäen kennen ebensowenig die Elefantenjagd, wie sie auch die Lanze nicht gebrauchen.

In sozialer Hinsicht herrscht unter allen Bambuti eine vorbildliche Einheitlichkeit.

Das Volksbewußtsein kann man den Bambuti nicht absprechen, es besteht aber weder eine Volks- noch eine Stammeseinheit. Nur die Claneinheit besteht zu Recht mit einem oder zwei Ältesten an der Spitze. Letztere sind auch die Leiter der Initiation. Daß jeder Clan irgendein heiliges Tier anerkennt, das er nicht ißt und auch nicht tötet, ist ebenso sicher.

Die Clanexogamie ist allgemein. Die Clans, welche ineinander heiraten, stehen sich näher.

Allen Pygmäen ist die Tauschheirat eigen, welche vielfach auch von den Negern angenommen wurde. Die Tauschheirat kompliziert natürlich die Rechtspraxis unter ihnen, doch ist alles unter ihnen geregelt.

Monogamie ist praktisch allgemein üblich, Polygamie aber erlaubt und wird in einzelnen Fällen auch geübt.

Überall herrscht Vaterfolge. Überall kennt man das Eigentum des Clans, nämlich einen bestimmten Waldbezirk, doch ebenso überall wird das Privateigentum anerkannt.

Eine Art Familienkommunismus in Verteilung der Nahrung ist üblich, d. h. die Nahrung wird an die Verwandtschaftsfamilien verteilt und, wenn genügend vorhanden, an den ganzen Clan, der an einem Ort wohnt.

In religiöser Hinsicht ist der Glaube an ein höchstes Wesen allgemein und auch die Opfer, die man ihm darzubringen pflegt, sind die gleichen. Daß hinter den verschiedenen Namen des höchsten Wesens sich stets das nämliche persönliche Wesen versteckt, ist zweifellos.

Eine weitere Darstellung würde über den Rahmen der beabsichtigten kurzen Darstellung hinausführen.

Es soll noch eine kurze Anführung der Resultate der Expedition am Ituri angeschlossen werden.

1. In anthropologischer Hinsicht konnte ich etwa 500 Pygmäen messen, darunter einzelne Mischlinge. Von vielen nahm ich auch Haarproben. Diese 500 stellen etwa den zehnten Teil aller Pygmäen, die ich gesehen habe, dar. Diese 500 verteilen sich auf alle Pygmäengruppen des ganzen Ituri-Urwaldes und auf die Batwa von Ruanda. Skelette konnte ich keine erwerben, da ich den Erfolg meiner Expedition durch eine voreilige Unvorsichtigkeit nicht in Frage stellen durfte.

2. In linguistischer Hinsicht wurden die Sprachen aller Pygmäengruppen verglichen und wenn sie von den Negersprachen abwichen, auch aufgenommen. Da die Pygmäen auch Negersprachen reden, wurden auch diese notiert.

Von folgenden Sprachen nahm ich einen kurzen Abriß der Grammatik und ein kurzes Vokabular auf:

Kikango } Bambuti
Efe }
Kisúa (Dorfbasúa)
Mamvu
Kilese
Kimbuba
Kibira der Grasebene
Kibira des Waldes
Kindande
Kindaka
Kibudu
Kilika
Kibali

Weniger intensiv beschäftigte ich mich mit dem:

Kitalinge
Kinyari
Kipakombe und *Kibēre* und den *Mangbetu*-Dialekten

Von letzteren bestehen ja bereits gute Veröffentlichungen.

Mein Hauptaugenmerk war, dem Plane der Expedition entsprechend, auf die Erforschung der materiellen, sozialen und religiösen Kultur der Pygmäen gerichtet und ich glaube das Ziel in bescheidenem Maße erreicht zu haben, und zwar von allen Pygmäengruppen in diesen Gebieten.

Selbstredend wurden auch die Negervölker, mit denen die Pygmäen in Symbiose leben, einem mehr flüchtigen Studium unterzogen, soweit es Zeit und Gelegenheit gestatteten.

Die ethnographische Sammlung beträgt vorläufig 1300 Nummern, was über 2000 Objekte bedeutet. Eine weitere Sammlung aus Ruanda, dem Gebiet der Seen und vom Nepoko, konnte ich nicht mehr persönlich notieren.

Siebenhundert Photos, sowohl von Pygmäen wie auch Negern, sei es zu anthropologischen Zwecken, meistens aber der Ethnographie dienend, konnte ich herstellen.

Verschiedene Pygmäen und auch Szenen aus dem Negerleben wurden gefilmt.

Etwa 40 Phonographenwalzen mit Gesängen und Sprachproben, meistens der Pygmäen, konnten registriert werden.

A v a k u b i, den 14. Februar 1930.

Die Musik der Primitivstämme auf Malaka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik.

(Aus dem staatlichen Phonogramm-Archiv Berlin.)

Von Mieczyslaw Kolinski.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.
A. Die Musik der Primitivstämme auf Malaka.
I. Musikinstrumente.
Idiophone — Membranophone — Chordophone — Aerophone.
II. Notenbeispiele und Analyse der Gesänge.
Semang-Stämme: Jahai — Kenta — Moni — Sabub'n — Kensiu.
Sakai-Stämme: Ple — Semai.
III. Leitern.
IV. Zusammenfassende Charakteristik.
B. Notenbeispiele samoanischer Gesänge.
C. Parallelen Malaka-Samoa.
Allgemeine Ergebnisse.
Tabellarische Übersicht.

Einleitung.

Zu den Völkern, deren Erforschung für die Ethnologie besonders wichtig und fruchtbar ist, gehören in erster Linie die verschiedenen Pygmäen-Stämme, die einzigen lebendigen Zeugnisse aus Zeiten frühester Entwicklungsstufen der Menschheit. Es sind spärliche Reste einer sicherlich einst weitverbreiteten Urrasse, die schnell dahinschmelzen oder deren eigentümliche Kultur von den Kulturen der Nachbarvölker verdrängt wird. Auch die Musik dieser primitiven Stämme droht, den immer stärker werdenden fremden Einflüssen über kurz oder lang zu erliegen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß es Dr. P. P. Schebesta gelungen ist, auf seiner Forschungsexpedition bei den Semang-Pygmäen und Sakai-Pygmoiden auf der Halbinsel Malaka auch eine Anzahl phonographischer Gesangsaufnahmen für das Berliner Phonogramm-Archiv zu machen. Das Archiv, das bereits verschiedene Musikaufnahmen primitivster Völker, wie der Ona, Yagan und Alakaluf auf Feuerland, der Wedda auf Ceylon und der Kubu auf Sumatra, besitzt, erfährt durch die Sammlung Schebesta eine äußerst wertvolle Bereicherung.

Gleich beim ersten Abhören der Malaka-Phonogramme ergab sich die überraschende Tatsache, daß einige Gesänge dem unmittelbaren Eindruck nach in ihrem Gesamtcharakter eine erstaunliche Ähnlichkeit mit samoanischen Gesängen aufwiesen [1]. Für die Beurteilung von Rassenzusammenhängen ist dieser erste Gesamteindruck von größter Wichtigkeit; wir erfassen in ihm die typische Bewegungsart einer Rasse, denn das Lied ist, wie die Sprache,

[1] Vgl. E. v. Hornbostel, Die Musik der Semai auf Malaka, „Anthropos", XXI (1926), S. 277.

tönende Gebärde und ursprünglich nicht von der Gebärde der Glieder gelöst [2]. Aber der erste Eindruck mußte durch genaue Untersuchung eines größeren Materials nachgeprüft werden. Dies ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Die eingehende Analyse ergab, daß der Musik der Primitivstämme auf Malaka und der samoanischen in der Tat eine Reihe wesentlicher Merkmale gemeinsam sind. Es fragt sich nun, wie diese musikalischen Gegebenheiten mit den allgemeinen anthropologischen in Einklang zu bringen sind.

Der Anthropologe unterscheidet drei Gruppen unter den Primitivstämmen Malakas [3]: In den nördlicheren Staaten (Perak, Kedah, Kelantan) und im südlichen Teil des siamesischen Gebietes bis in die Gegend von Trang wohnen die Semang, dunkelhäutige, kraushaarige Pygmäen (Negritos), ähnlich den philippinischen Aeta und den Andamanern; südlich von ihnen, hauptsächlich in den westlichen und östlichen Tälern des Zentralgebirges der Halbinsel vom mittleren Perak bis nach Selangor, die Sakai, wellhaarige, sogenannte Weddoide von etwas größerem Wuchs und hellerer Hautfarbe als die Semang, ähnlich den Wedda auf Ceylon; endlich im äußersten Süden der Halbinsel eine Reihe primitivmalaiischer Stämme.

Die Semang-Pygmäen bilden keine einheitliche Rasse, sondern zerfallen in verschiedene Unterstämme [4]:

1. Moni-Mos, der nördlichste Stamm; er haust auf siamesischem Gebiet, vorwiegend in der Gegend von Patalung.
2. Kenta, in der Gegend des Kupangflusses.
3. Kensiu, südwestlich der Kenta, in der Gegend von Selama-Baling.
4. Sabub'n, südlich der Kenta, in der Gegend von Lenggong und Grit.
5. Jahai, an beiden Ufern des oberen Perak.

Auch bei den Sakai-Pygmoiden sind zwei verschiedene Stämme zu unterscheiden:

1. Ple-Temiar (Mischstamm); die Ple wohnen hauptsächlich in Perak, während die Temiar nur in Kelantan zu finden sind, und zwar am linken Ufer des Nengiri und seiner Nebenflüsse bis zum Jinderafluß hin.
2. Semai, südlich der Ple-Temiar, im Gebiet von Batang Padang und im Pahang an den Flüssen Bertak, Tekobn und Serau.

Die wichtigsten primitivmalaiischen Stämme sind:

1. Besisi, in den sumpfigen Flußniederungen des südlichen Selangor.
2. Blandas, ebenfalls im südlichen Selangor und in einem Teil des nordwestlichen Negri Sembilan.
3. Mantra, in den Bergen um Tampin.
4. Jakun, südlich der Mantra, an der Küste und in den großen Flußtälern des südlichen Johore [5].

---

[2] E. v. HORNBOSTEL, Musikalischer Exotismus, Melos 1921.

[3] R. MARTIN, Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel, Jena 1905, S. 215, 216.

[4] P. P. SCHEBESTA, Berichte über die Forschungsexpedition bei den Semang und Senoi, „Anthropos", XX, S. 722 ff.

[5] R. MARTIN, D. Inlandst. d. Mal. Halbinsel, S. 216, 217.

Die Weddoiden und die Primitivmalaien treten fast nirgends mehr rein auf; so haben sich die Sakai häufig mit den Semang oder den Primitivmalaien gemischt, während anderseits diese in sehr beträchtlichem Maße weddoides Blut in sich aufgenommen haben [6]. Nun wissen wir aber erstens, daß die Vorfahren der Polynesier irgendwann auf südostasiatischem Festland gewohnt haben müssen; zweitens, daß die Polynesier aus einer Mischung malaiischer und anderer Rassenbestandteile entstanden sind. Die Annahme ist hiernach nicht von der Hand zu weisen, daß es sich bei den weddoiden Primitivstämmen um nichts anderes handelt, als um die Vorfahren der Polynesier.

Es wäre aber noch ein anders gearteter Zusammenhang zwischen den Malakastämmen und den Polynesiern denkbar. An verschiedenen Stellen der Südsee, so z. B. im Innern Neuguineas, hat man Primitivstämme angetroffen, deren auffällig kleiner Wuchs auf eine Verwandtschaft mit den Pygmäen und Pygmoiden Malakas, wie mit den ebenfalls kleinwüchsigen mutmaßlichen Reliktenstämmen der tasmanisch-australischen Urrasse, den Tumuip auf Neupommern, den Butam und Baining auf Neumecklenburg, den Nasioi auf den Salomonen und manchen Stämmen der Neuhebriden hindeutet. Man nimmt an, daß alle diese Stämme einer vor Zeiten weit verbreiteten Urrasse angehören. Spuren der tasmanisch-australischen Urrasse sind auch auf Neuseeland, also auf polynesischem Gebiet, nachgewiesen [7]; es ist daher möglich, daß die Vorfahren der Polynesier bei ihrer Einwanderung eine den Malakastämmen ähnliche Bevölkerung angetroffen, sie zum Teil ausgerottet, zum Teil aber sich mit ihr gemischt haben.

Die anthropologischen Verhältnisse in der Südsee sind teilweise noch sehr undurchsichtig, und man kann daher die obigen Hypothesen nur mit größter Vorsicht aufstellen. Eine eingehende Untersuchung des reichen Materials, das das Berliner Phonogramm-Archiv an Musikaufnahmen aus der Südsee birgt und von dem bis jetzt nur ein verhältnismäßig kleiner Teil bearbeitet worden ist, dürfte jedoch dazu beitragen, die anthropologischen und ethnologischen Zusammenhänge unter den Bewohnern Ozeaniens sowie deren Verhältnis zur Bevölkerung Südostasiens weiterhin zu klären. —

Das Material zur vorliegenden Arbeit bildeten außer den Phonogrammen des P. Dr. Schebesta noch Aufnahmen, die Exzellenz Dr. Solf 1910 und der Arzt Dr. Leber 1911 aus Samoa mitgebracht haben, sowie einige Aufnahmen, die anläßlich der Anwesenheit einer samoanischen Truppe in Berlin im Jahre 1910 vom Phonogramm-Archiv gemacht worden sind. Leider konnte von den 41 bearbeiteten samoanischen Gesängen aus Gründen der Raumersparnis nur ein kleiner Teil hier veröffentlicht werden; doch gründet sich vorliegende Untersuchung auf das ganze bearbeitete Material.

Bei der Übertragung der Phonogramme in Notenschrift wurden einige nicht allgemein übliche Zeichen verwendet [8]:

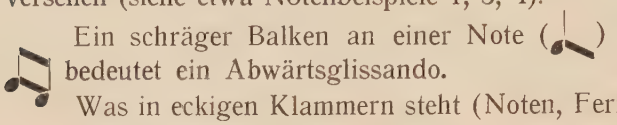
---

[6] R. Martin, D. Inlandst. d. Mal. Halbinsel, S. 208.

[7] G. Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Stuttgart 1923. II, S. 49—51.

[8] Vgl. O. Abraham u. E. v. Hornbostel, Vorschläge für die Transkription exotischer Melodien, Sammelb. d. Intern. Mus.-Ges., IX, 1909.

+ oder — über der Note bedeutet geringe Erhöhung oder Vertiefung (bis zu einem Viertelton); ist ein bestimmter Ton das ganze Stück hindurch regelmäßig erhöht oder vertieft, so steht an Stelle eines Versetzungszeichens zu Beginn der Zeile die betreffende Note (ohne Kauda) mit einem + oder — versehen (siehe etwa Notenbeispiele 1, 3, 4).



Ein schräger Balken an einer Note ( ) oder zwischen zwei Noten bedeutet ein Abwärtsglissando.

Was in eckigen Klammern steht (Noten, Fermaten u. dgl.), gilt nicht für alle Wiederholungen.

Noten in runden Klammern sind nicht deutlich aus dem Phonogramm herauszuhören.

Ein senkrechter Strich vor einer Note bedeutet den Ausfall der Note in einigen Wiederholungen und entsprechende Verlängerung der vorhergehenden:

Tempo wie absolute Tonhöhe sind in den Leber'schen und den Archiv-Aufnahmen durch ein zu Beginn der Gesänge angegebenes Stimmpfeifen-*a* festgelegt. Dagegen sind die Tempoangaben bei den Schebesta'schen und Solf'schen Aufnahmen lediglich Mutmaßungen (und stehen daher in Klammern); hier wurde stets das Tempo gewählt, in dem die Stimmklangfarbe am natürlichsten erschien. Um Versetzungszeichen nach Möglichkeit zu vermeiden und den Vergleich der tonalen Strukturen übersichtlicher zu gestalten, sind die Gesänge fast stets transponiert; doch ist die Originaltonhöhe, soweit sie sich hat ermitteln lassen, zu Beginn der Gesänge angegeben.

In den Leitertabellen ist die Abstufung des melodischen Gewichtes der einzelnen Töne durch verschiedene Zeitwerte der Noten ausgedrückt; so sind die Haupttöne durch ganze Noten, melodisch bedeutungslose Zwischen- und Nebentöne durch Achtel- und Sechzehntelnoten gekennzeichnet. Ein ⌣ über der Note deutet den Anfangs-, ein ⌢ den Schlußton an. Die für die tonale Struktur bedeutsamen Intervalle sind durch eckige Klammern hervorgehoben.

Für die freundliche Überlassung der Photographien sowie für verschiedene aufschlußreiche Mitteilungen über Musik und Musikinstrumente der Primitivstämme auf Malaka sei Herrn Prof. Dr. P. P. Schebesta bestens gedankt. Die Anregung zu vorliegender Arbeit und wertvolle Unterstützung bei ihrer Ausführung verdanke ich Herrn Prof. Dr. E. M. v. Hornbostel.

A. Die Musik der Primitivstämme auf Malaka.

I. Musikinstrumente.

a) Idiophone[9].

1. Gegenschlagstäbe *(sok yet):* Zwei Holzstöcke, die, je in einer Hand gehalten, über Kreuz aneinandergeschlagen werden[10]. Als Vor-

[9] Siehe E. v. Hornbostel u. C. Sachs, Systematik der Musikinstrumente, Zeitschrift f. Ethnologie, 1914, Heft 4/5.

[10] Martin. Abkürzungen: Martin = R. Martin, Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel, Jena 1905.

läufer dieses primitiven Musikinstrumentes ist wohl sicher das rhythmische Händeklatschen zur Begleitung bei Tanz und Gesang anzusehen. Gegenschlagstäbe sind noch heute bei Naturvölkern aller Erdteile und selbst bei den indischen Kulturnationen erhalten [11].

Als eine Weiterentwicklung der Gegenschlagstäbe mag ein Instrument angesehen werden, das zwar von Malaien hergestellt wird, aber von den Semang aus Rhaman zur rhythmischen Begleitung ihrer Gesänge zusammen mit Aufschlaggabeln und Bambuszithern verwendet wird [12]. Das Instrument *(tupai)* besteht aus einem aus leichtem Holz geschnitzten Eichhörnchen mit beweglichen Gliedmaßen, deren Enden an einem Stock befestigt werden. Wird der Stock hin und her geschwungen, so fliegt das Eichhörnchen rück- und vorwärts und schlägt gegen den Stock; manchmal wird der Stock nicht geschwungen, sondern gegen die linke Handfläche geschlagen.

2. Aufschlaggabel. (Malaiischer Name: *gengang Sakai* [12].) Dieses ebenfalls von Malaien hergestellte Instrument besteht aus einem etwa 45 *cm* langen und 4 *cm* breiten Bambussegment, das in seiner halben Länge gabelartig ausgeschnitten ist; es bleiben so zwei lange und flache Zungen übrig. In dem nicht ausgeschnittenen, zum Anfassen bestimmten Teil sind einander gegenüber zwei ovale Löcher senkrecht zur Fläche der beiden Zungen eingebohrt; der Bambus ist von der Basis der Zungen bis zu den Löchern gespalten. Das Instrument wird gegen die Schenkel geschlagen, so daß die beiden Hälften des gespaltenen Bambusabschnittes gegeneinanderschlagen. Durch Decken eines oder beider Grifflöcher kann der Klang vertieft werden; es klingt also nicht nur der aufschlagende Bambus, sondern auch die mitschwingende Luftsäule, die im Griff eingeschlossen ist. Dieses Instrument wird in einem Gebiet angetroffen, das sich in einem rechten Winkel von Malaka über Tonapuh *(tulumpe)*, Zentral-Celebes *(rerré)* [13], Buton *(ore-ore)*, Talaut, Banggai *(ta uto)* zu den Philippinen *(buncacan)* erstreckt [14].

3. Stampfröhren (von den Besisi *ding teng khing* genannt [15]). Abgestimmte, oben offene, unten durch einen Wachstumsknoten geschlossene Bambusröhren von verschiedenem Durchmesser und verschiedener Länge, die zur Begleitung des Tanzes rhythmisch und alternierend gegen den Erdboden oder gegen liegende Baumstämme gestoßen werden. (Siehe Abb. 1, 2, 7 und 8.)

Sk.-Bl. = W. W. Skeat and C. O. Blagden, Pagan Races of the Malayan Peninsula, London 1906, II.

Balfour = H. Balfour, Report on a collection of musical instruments from the Siamese Malay States and Perak. Annendele Fasciculi Malayenses, Anthropology, II a, London 1904.

Sachs-Ind. = C. Sachs, Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens, Berlin und Leipzig 1923.

Sachs-Reall. = C. Sachs, Reallexikon der Musikinstrumente, Berlin 1913.

Schebesta = Briefliche Mitteilung des P. Dr. Schebesta.

[11] Sachs-Ind.

[12] Balfour.

[13] Kaudern.

[14] Sachs-Ind.

[15] Sk.-Bl.

Diese Stampfröhren finden sich bei allen Stämmen und scheinen (nach Ansicht von P. Schebesta) das einzige Instrument zu sein, das die Semang nicht von den Nachbarvölkern übernommen haben. Das Aufstampfen mit den Bambusröhren auf den Boden nennen die Semang *cantug'n* [16]. Bei einer Zeremonie *rentak balei* [15] verwendeten die Besisi sechs derartige Instrumente, die auf drei Männer so verteilt waren, daß jeder ein Rohr mit tieferem und eines mit höherem Ton bediente. Die beiden größten, die Bässe, sind die männlichen *(lemol)* oder Väter *(kujn)*; die mittleren, die weiblichen *(kedol)* oder Mütter *(gende')*; die kleinen Soprane sind die Kinder *(kenong)*. Die Zahl der Spieler ist verschieden, so findet man hie und da auch ein Ensemble von vier Spielern. Die Stampfröhren werden aber immer paarweise, d. h. zweihändig gespielt [16]. Außer auf Malaka ist das Instrument noch in Melanesien [17], Polynesien (Samoa, Tonga, Hawai), Nordwestbrasilien und Ostafrika in Gebrauch [18].

4. Schlagröhren. Die Semang von Siong bedienen sich ähnlicher, oft meterlanger Bambusröhren, die sie mit einem fächerförmig zusammengefalteten Blatt der Palaspalme *(licuala)* an ihrem offenen Ende anschlagen [19]. Anstatt des Palmblattschlegels werden auch geflochtene Matten oder kleine, pfeilförmige Holzstäbchen benutzt [20].

Das offene Ende der Bambusröhre liegt gewöhnlich auf einem Holzklotz oder auf den Schenkeln des Ausführenden. (Siehe Abb. 3.)

5. Schlagbalken *(ranod'n* [20]*)*.

Ein 3 *m* langer, massiver Balken aus einem bestimmten Holz, der an Bastschnüren aufgehängt wird und von Frauen und Mädchen (Semang) mit je zwei Klöppeln zu einem nächtlichen Tanz geschlagen wird, siehe Abb. 4 (vgl. die aufgehängte Schlitztrommel in Brasilien).

6. Maultrommel (*rangun,* Maultrommel zupfen = *na'to* [20]). Das Instrument findet sich bei allen Stämmen der Halbinsel [19]. Es ist aus einem schmal-länglichen, ganz flachen Bambusplättchen verfertigt und am oberen Ende mit einem Tuchstreifen versehen [21]. In der Mitte ist eine vibrierende, schmale Zunge ausgeschnitten, die nach ihrem freien Ende zu sich stark verschmälert. Ferner besitzt dieses Zungenende eine untere Verdickung, die vielleicht die Schwingungen verstärken hilft. Da, wo die Zunge in fester Verbindung mit dem Körper des Instruments steht, befindet sich ein kleiner, ornamental geschnitzter Fortsatz, an dem ein Faden aus gedrehten Pflanzenfasern mit einer Holznadel oder einem Tierknöchelchen befestigt ist. Der Spieler hält das Instrument so zwischen den Zähnen, daß er mit seiner linken Hand den Tuchstreifen, mit der rechten die Holznadel faßt. Indem er an dieser ruckweise zieht, gerät die Bambuszunge in Schwingung und erzeugt einen Ton. Diese

[15] Sk.-Bl.
[16] Schebesta.
[17] Sachs-Ind.
[18] Sachs-Reall.
[19] Sk.-Bl.
[20] Schebesta.
[21] Martin.

„idioglotte“ Maultrommel, bei der also die Zunge aus dem Material des Instruments selbst herausgeschnitten und nicht von außen her herangefügt wird, ist die älteste Form der Maultrommel; sie beherrscht vom Brahmaputra ab Hinterindien, den Archipel und die Südsee [22].

b) **Membranophone.**

1. Röhrentrommel (malaiisch = *gendang* oder *gedombak*). Ein Baumstumpf von etwa 75 *cm* Länge und 35 *cm* Durchmesser, der mittels Feuer und Messer zu einem Zylinder mit einer Wanddicke von nur etwa 1·3 *cm* ausgehöhlt wird. Über das eine Ende wird das Fell eines Gibbon *(siamang)* oder eines anderen kleinen Tieres gezogen und durch Rotanstreifen und Keile stramm gespannt [23]. Bei den Semang kommen Felltrommeln nicht vor.

Neben der einfelligen finden sich auch doppelfellige Röhrentrommeln [23]. Beide Seiten eines ausgehöhlten Baumstumpfs sind mit den Fellen einer Mäuseart überzogen, die mit Rotanbändern oder Ringen befestigt werden. Die Ränder der beiden Felle sind durch Schnüre miteinander verbunden, unter deren Enden Keile eingetrieben werden, um die Membranen vor dem Spiel zu spannen. Diese Trommeln werden nur mit der Hand geschlagen.

Die Felltrommel ist vielleicht das wichtigste aller Instrumente dieser Primitivstämme: Sie befindet sich gewöhnlich nur in den Häusern der Häuptlinge und gehört zweifellos gleichsam zu deren Insignien. Nach Skeat unterscheidet sich dieses Instrument nur sehr unwesentlich von der gewöhnlichen Trommel der Malaien und ist daher wohl sicher von ihnen entlehnt.

2. Rahmentrommel *(rebana)*. Sie wird von den Mantra zur Begleitung ihrer Gesänge benutzt [24].

c) **Chordophone.**

1. Röhrenzither (sakai = *krob;* mantra = *krant* [25]; semang = *amang* [26]; malaiisch = *gendang batak* [27]). (Siehe Abb. 4.)

Idiochorde Röhrenzither. Ein Bambusrohr, aus dem die Saiten herausgeschnitten sind, und zwar so, daß ihre Enden noch in natürlicher Verbindung mit dem Rohr bleiben. Um ein Weiterschlitzen zu vermeiden, sind um den Bambus, da, wo die Saiten beginnen, geflochtene Bambusringe gelegt. Die Saiten sind durch zwei Holzstückchen (Stege) beiderseits nahe den Enden über die Fläche des Rohrs gehoben. Die von Balfour beschriebenen Zithern haben fünf oder sieben Saiten. Die eine Knotenwand ist gewöhnlich durchbohrt. Unter den Saiten ist regelmäßig ein Schalloch oder Schlitz eingeschnitten. Die beiden im Besitze von Martin befindlichen Instrumente sind 44 bzw. 75 *cm* lang und besitzen einen Durchmesser von 7·5 bzw. 6 *cm*. Das kleinere und dickere der beiden weicht insofern von der üblichen Form ab,

---

[22] Sachs-Ind.; siehe auch C. Sachs, Die Maultrommel, Zeitschrift f. Ethnologie, 1917, Heft 4—6.

[23] Sk.-Bl.

[24] Sk.-Bl.

[25] Martin.

[26] Schebesta.

[27] Balfour.

als bei ihm je zwei nebeneinander ausgeschnittene Saiten in der Mitte über dem viereckigen Schalloch durch ein flaches Holzstückchen verbunden sind; die Saiten sind dabei in die Holzränder eingelassen. Die idiochorden Röhrenzithern kommen im ganzen malaiischen Gebiet, in Indien [27], Indonesien, Madagaskar und Westafrika vor [28]. Rückbildungen zu Kinderinstrumenten, die wir z. B. auf der Balkanhalbinsel und in Ostturkestan finden, beweisen ihre einst weite Verbreitung [28].

Heterochorde Röhrenzither. Ein 35 bis 50 *cm* langer Bambusschaft, dessen Durchmesser zwischen 3 und 6 *cm* schwankt. An ihm sind eine bis drei Saiten aus ganz dünnen, schwarzen oder gelblichen Pflanzenfasern in folgender Weise befestigt: Zuerst wird am unteren Ende des Rohres ein kleiner Einschnitt gemacht, in ihn die Saite eingeführt und an ihrem Ende geknüpft, so daß der Knoten in dem Schlitz festsitzt. Dann wird die Saite außen nach oben gezogen, in bestimmter Höhe fünfmal kreisförmig um den Bambuszylinder herumgeführt und unter Bildung einer flachen Endspirale hier befestigt [29]. Diese schneckenförmige Verzierung an den Saitenenden ist für die Instrumente der Sakai und Semang sehr charakteristisch und unterscheidet sie von denen der Malaien und Siamesen [30]. Sind zwei oder drei Saiten vorhanden, so liegen sie in der Regel in einer Entfernung von 6 bis 10 *mm* nebeneinander, reichen aber verschieden hoch hinauf, um verschiedene Tonhöhen zu liefern. Die Saiten werden angeschlagen. Damit sie zum Klingen gebracht werden, muß an dem unteren Ende der Zither ein kleines Stückchen weichen Holzes untergeschoben werden, so daß die Saiten sich von dem Bambusrohr abheben. Balfour beschreibt eine derartige dreisaitige Zither, aus der vier langgestreckte Schallöcher herausgeschnitten sind; während die Saiten an dem einen Ende wie gewöhnlich über je einen Steg laufen, werden sie am anderen Ende über einen einzigen Steg geführt. Es vollzieht sich hier also deutlich der Übergang vom Einzelsteg zum gemeinsamen Steg. Die Bambuszithern werden manchmal auch paarweise gespielt [31].

Martin ist der Meinung, daß die heterochorden Zithern die älteren seien, und auch Heine-Geldern [32] vertritt diese Anschauung, indem er ausführt, daß gerade die Zithern mit angeschnürten Saiten bei den Primitivstämmen — auch auf den Nikobaren — vorkämen. Zwingend ist diese Überlegung jedenfalls nicht; denn die Primitiven haben wohl alle oder doch die meisten Instrumente von Nachbarvölkern höherer Kultur bekommen, und da könnte es sehr wohl sein, daß die Entlehnung zu einer Zeit stattgefunden hat, als die Zithern schon nicht mehr idiochord waren.

2. Fidel. Borie [33] hat bei den Mantra auch eine Art Violine gefunden, die von ihnen *biolon* genannt wurde, eine Entlehnung oder Nachahmung eines

---

[27] Balfour.
[28] Sachs-Reall.
[29] Martin.
[30] Balfour.
[31] Schebesta.
[32] Buschan, Illustrierte Völkerkunde, II, Stuttgart 1923, S. 787.
[33] Martin.

Abb. 1. Tanz mit Bambusstampfen bei den Semang.

Abb. 2. Bambusstampfen bei den Ple.

Photos: P. SCHEBESTA

Abb. 3. Schlagröhren.

Abb. 4. Tanz der Semang mit Schlagbalken und zwei Röhrenzithern.

Photos: P. SCHEBESTA.

Saiteninstruments mit Kokosnußkörper *(rebab)*, das bei den Malaien häufig vorkommt; vielleicht sogar eine Nachahmung der europäischen Violine. Unter den reinen Stämmen sind Fideln jedoch durchaus unbekannt.

d) **Aerophone.**

1. Nasenflöte (sakai = *tschiniloi* [33]; ple = *salet* [34]). Die Flöten werden ebenso wie die Röhrenzithern entweder solo oder paarweise gespielt [34] und nur äußerst selten zur Begleitung der Tänze benutzt [33]. (Siehe Abb. 5.)

Die in der Sammlung von Martin befindlichen Flöten variieren in der Länge von 30 bis 44 *cm* und haben einen wechselnden äußeren Durchmesser zwischen 1·2 und 2 *cm*. Sie bestehen ohne Ausnahme aus einem dünnen Bambusrohr, das stets in der Weise aus einem Internodium ausgeschnitten wird, daß eine Knotenwand das eine Ende der Flöte bildet. In diese ist eine Öffnung von meist nur 4 bis 5 *mm* im Durchmesser eingebohrt. Im Verlauf des Rohres sind eine Reihe von Grifflöchern angebracht; soweit diese reichen, ist der Tubus oft etwas abgeflacht. Die Anzahl der Grifflöcher, ihre gegenseitige Entfernung und ihre Lage auf dem Instrument unterliegt großen Schwankungen. Flöten mit zwei und acht Löchern bilden die Ausnahme. Am häufigsten sind vier Grifflöcher, die in der Mitte oder gegen das obere Ende des Instruments angeordnet sind. Die eine Flöte ist ein ganz seltenes Exemplar; sie besteht aus zwei Internodien, ist viel dicker und hat mehr Grifflöcher (8) als die übrigen Instrumente. Gelegentlich sind die Flöten durch Ornamente verziert; hiebei herrschen längsverlaufende Zickzacklinien und kreisförmige Bänder mit Randpunkten vor. Die Nasenflöte ist eine Längsflöte, wird aber beim Spielen schräg gehalten und an dem durch den Wachstumsknoten geschlossenen und mit der kleinen Öffnung versehenen Ende angeblasen [35]. Im Gegensatz hiezu berichtet Martin, daß der Luftstrom durch das eine Nasenloch gegen die Kante der großen Öffnung am anderen Ende geblasen wird, wobei das andere Nasenloch teils mit *barok* verstopft, teils offen gelassen wird. Wichtig ist, daß die Nasenflöte bei den umwohnenden Malaien nicht vorkommt, sich aber in Indien, an verschiedenen Stellen Indonesiens und der Südsee, namentlich in Polynesien, und auch bei Indianern (Botokuden), sowie in Kamerun und im Kongo-Staat findet [36].

2. Mundflöte (ple-sakai = *seoi*, cf. chinesisch = *siao!* [37]). (Siehe Abb. 5. und 6.)

Querflöte. Sie ist aus einem gewöhnlich etwa 1·2 *m* langen Bambussegment verfertigt und hat in der Regel drei Grifflöcher.

Auch diese Flöte weist häufig Verzierungen auf. Bei der von Balfour beschriebenen Querflöte ist das obere Ende mit Wachs verstopft, während das untere durch einen Wachstumsknoten verschlossen ist.

---

[33] Martin.
[34] Schebesta.
[35] Balfour; Schebesta.
[36] Martin; W. Foy, Zur Verbreitung der Nasenflöte, „Ethnologica", I.
[37] Schebesta.

Spaltflöte (von MARTIN als „Klarinette“ bezeichnet; sakai = *kiol*). Nur 22 bis 30 *cm* lang und ebenfalls aus Bambus. Sie hat vorne sieben, hinten ein oder zwei Löcher, die eingebrannt sind, und ist oben genau so schräg oder leicht konkav abgestutzt und wieder durch ein Stückchen Holz teilweise verschlossen, wie es unsere Kinder bei ihren Pfeifen aus frischen Weiden zu machen pflegen. Diese Flöte scheinen die Mantra auch als Signalinstrument zu gebrauchen [38].

Daneben kommen dann noch ganz kleine, 12 bis 15 *cm* lange Pfeifen (malaiisch = *tiub-tiub*) vor. Sie sind oben offen und unten mit einem Loche in der Knotenwand versehen. Während oben hineingeblasen wird, schlägt der Sakai mit der Hand gegen die untere Öffnung und vermag auf diese Weise eine Folge von zwei Tönen hervorzubringen [38].

3. Aeolsorgel. (Malaiisch = *buluh ribut* oder *buluh perindu; buluh* = Bambus, *ribut* = Sturm, *rindu* = klagend.) Sie besteht aus einem bis zu 10 *m* langen und kräftigen Bambushalme, an dem in die einzelnen Internodien in der Mitte oder über den Knotenwänden Längsspalten verschiedener Länge oder Löcher eingeschnitten sind; es entsteht also eine Reihe gedackter Flötenpfeifen. Solch eine natürliche Bambusorgel wird an einer möglichst hohen Baumspitze, dem Winde leicht zugänglich, befestigt. Trifft der Wind die Lochkanten, so bringt er die Rohrabschnitte zum Tönen, und da ihre Länge und Dicke wechselt, entsteht eine ganze Skala von den tiefen Orgelklängen bis zu den hellen, weichen Flötentönen, die bald einzeln, bald zusammen erklingen. Gelegentlich sollen selbst lebende Bambusse auf diese Weise in Musikinstrumente umgewandelt werden [39].

Diese *buluh perindu* erklingen natürlich nur, wenn der Wind sie in einer bestimmten Richtung trifft, vorausgesetzt, daß die Öffnungen nicht an verschiedenen Seiten in das Rohr eingeschnitten wurden. Um diesem Übelstand abzuhelfen, bauen die Eingebornen noch eine andere Art von Aeolsorgel *(baling)*, die die Form einer Windfahne hat. An den vier Enden eines aus dünnen Bambusstöcken zusammengesetzten drehbaren Kreuzes sind quer größere, oben und unten durch Knotenwände geschlossene Bambuszylinder angebracht. In diese werden dann, ähnlich wie bei den *buluh perindu* Schlitze derart eingeschnitten, daß der Wind das Rad in Bewegung setzen und die einzelnen Zylinder nacheinander erklingen lassen muß. Auch dieses Instrument wird in den Kronen der Bäume befestigt, und zwar so, daß es von unten unsichtbar ist. Solche *baling* finden sich hauptsächlich bei den Mantra und Besisi [39].

---

[38] MARTIN.
[39] MARTIN.

II. Notenbeispiele und Analyse der Gesänge.

(Vgl. Notenbeilage.)

Semang-Stämme.

a) Jahai.

1. (Schebesta 19.)

Dieser Gesang ist mit seinem geringen Tonhöhenumfang und der ständigen Wiederholung eines kleinen Motivs ein typisches Beispiel primitiver Melodik. Der ganze Gesang besteht, ähnlich wie bei den Kubu auf Sumatra [40], abgesehen von der kurzen Einleitungsphrase, aus einem einzigen Ton. Die Intonation unterliegt beträchtlichen Schwankungen, und der Sänger fällt im Laufe des Gesangs etwa um einen Ganzton. Der Gesang beginnt mit einem lang ausgehaltenen Ton auf der Oberquinte des Haupttons; die Quinte wird also als Strukturintervall verwendet. Im Gegensatz zur rezitativisch-freien Einleitungsformel wird im Hauptteil der $^2/_2$-Takt streng durchgeführt. Die Motivvarianten von Typus a^1 mit der halben Note am Schluß und die vom Typus a werden streckenweise alternierend gesungen.

2. (Scheb. 20.) Gesang über den Affen „Beroh".

Ähnelt sehr dem ersten Gesang. Die Einleitungsphrase beginnt diesmal mit der Oberquarte. Das punktierte Motiv $\underline{a}$ und das Motiv a^1 wechseln regelmäßig ab. Vorsänger und Chor singen das gleiche, aber der Chor folgt dem Vorsänger stets in der Entfernung eines halben Taktes; wir haben hier also einen Kanon in seiner primitivsten Form vor uns.

3. (17.) *C'enoi.*

Der Gesang ist tonal, rhythmisch, motivisch und formal bedeutend reicher als die beiden vorhergehenden; doch erinnern der $^2/_2$-Takt, die teilweise gleiche Motivik (Motiv *a*), das Vorkommen der Quinte an exponierter Stelle (diesmal auch als Tonschritt) sowie das zeitweilige Alternieren zweier Motive *(b, a^1)* an die beiden primitiveren Gesänge.

b) Kenta.

4. (25 *a*.) *Uai centol.*

Der Gesang besteht in der Hauptsache aus nur zwei Tönen im Abstande einer neutralen Terz; Hauptton scheint der obere zu sein. Beachtenswert ist das Vorkommen derartiger Gesänge mit zwei Tönen im Terzenabstand bei den Kongara, einem Bergstamm auf den Salomonen [41]. Durch gelegentlichen Gebrauch der Obersekunde des oberen Terztons (Var. 1 u. 2) erweitert sich der Gesangsumfang auf eine Quarte. Der zweite Motivteil ist eine verkürzte Wiederholung des ersten. Das *a*-Motiv mit *e* und das a^1-Motiv mit *g* als Schlußton wechseln anfangs regelmäßig ab, während später die Motive

---

[40] E. v. Hornbostel, Über die Musik der Kubu. In: B. Hagen, Die Orang-Kubu auf Sumatra, Frankfurt 1908.

[41] Siehe v. Hornbostel, Musik auf d. nordwestl. Salomo-Inseln. In: R. Thurnwald, Forschungen auf d. Salomo-Inseln u. im Bismarck-Archipel, I, Berlin 1911, Beispiel 32.

gewöhnlich einige Male wiederholt werden. Die obere Stimme imitiert kanonisch die untere in der Entfernung eines halben Taktes. Die Imitation wird ziemlich streng durchgeführt; d. h. auf *a* bzw. a^1 in der Unterstimme folgt gewöhnlich auch *a* bzw. a^1 in der Oberstimme. Die Konsonanz der durch die Imitation entstehenden Intervalle ergibt sich aus dem Abstand der beiden Haupttöne zueinander, und es ist wohl kaum anzunehmen, daß die simultanen Sexten und Dezimen als irgendwie ausgezeichnete Zusammenklänge empfunden werden. Dies zeigt auch der Gesang 7: Dort ergeben sich aus der melodischen Linie Septimen und Nonen, die den Sexten und Dezimen dieses Gesanges völlig analog sind. Das Tempo wird ebenso wie in den drei nächsten Gesängen etwas beschleunigt.

5. (24 *a*.) *Uai Hala ma uai* (öffne [Blumen] Hala, öffne).

Unterscheidet sich vom vorhergehenden Gesang vor allem durch die Erweiterung des Motivs um eine Halbe. Die Gliederung des $^5/_2$-Taktes in 3 + 2 ergibt sich aus der melodischen Gestalt. Die imitierende Oberstimme ist aus dem Phonogramm teilweise kaum herauszuhören, doch dürfte die Notierung im großen und ganzen dem tatsächlichen Gesungenen entsprechen. Gliederungsschema (*g* und *e* bedeuten die Motivschlußtöne):

gee gee gee ge gg^1e *ge* g^2 (g^1 = Var. 1 *a*; g^2 = Var. 1 *b*)

6. (25 *b*.) *Peningloin biiog* Gesang des Alten. Refrain: *kou hnu kou* (er tritt ein in die Hütte).

Tonale Struktur und kanonische Imitation wie in 4 und 5. Die Verkürzung des *a*-Motivs um ein Viertel treffen wir außer am Anfang nur noch an einer Stelle im Laufe des Gesanges an. Der Wechsel des *a*- und des a^1-Motivs ist im ganzen Gesang streng durchgeführt.

7. (24 *b*.) *Au tiel tiel* (du gehst auf und ab).

Der Hauptton *g* steht als Mese zwischen den beiden von ihm gleich weit entfernten Ecktönen *a* und *f*. Die Struktur ist der der vorigen Gesänge nicht unähnlich: Die Sekunde *g-f* hat hier die gleiche Funktion, wie dort die Terz *g-e*. Das Motiv wird ähnlich wie im vorigen Gesang zu Beginn verkürzt, und zwar tritt an die Stelle des ersten Taktes lediglich eine kurze Auftaktnote. Die beiden regelmäßig alternierenden Motivvarianten unterscheiden sich ebenso wie in 4. vor allem durch ihren Schlußton.

8. (26.) *Loi gale.*

Diesem Gesang liegt das gleiche Tonmaterial wie dem vorigen zugrunde, doch ist die tonale Struktur durchaus verschieden; denn während dort das *g* den Hauptton, die Mese, bildet, ist es hier nur ein leichter Wechsel- und Durchgangston. Der angefügte Schluß ist eine Bekräftigung der *f*-Tonalität.

c) Moni.

9. (27 *a*.)

Der „gebrochene Molldreiklang" ist im Grunde nichts anderes als eine durch einen Zwischenton geteilte Quinte. Eine ganz ähnliche tonale Struktur

liegt auch manchen Gesängen der Salomonier zugrunde[42]. Der Mittelton wird in der Regel etwas tiefer intoniert als der Terzton unseres Molldreiklanges; außerdem ist nicht *a*, sondern *e* oder *c* Hauptton. Der Gesang wurde von einer Hauptsängerin und einem Chor von drei Frauen vorgetragen. Leider ist nur die Stimme der Hauptsängerin deutlich aus dem Phonogramm herauszuhören; trotzdem ist eine eigentümliche Art kanonischer Mehrstimmigkeit zu erkennen. Der Gesang beginnt unison. Nach viermaliger Wiederholung setzt die Hauptsängerin aus, und man hört den Chor den Gesang fortsetzen. Nachdem die Hauptsängerin sechs Viertel pausiert hat, fällt sie mit ihrem Auftakt-*e* auf das zweite Viertel des zweiten Taktes ein, und es entsteht ein Kanon im zeitlichen Abstand eines halben Taktes. Leider deckt die Stimme der Hauptsängerin die Chorstimmen im Phonogramm fast völlig zu; man muß aber annehmen, daß auch der Chor bald eine Pause von sechs Vierteln einschiebt, um wieder ins Unisono mit der Hauptsängerin hineinzukommen; denn nachdem diese nach weiteren vier Wiederholungen abermals aussetzt, hört man den Chor wieder als Fortsetzung der Hauptstimme. Sie pausiert aber jetzt nur zwei Viertel, so daß ihr Auftakt mit dem zweiten Viertel des ersten Taktes der Chorstimme zusammenfällt. Trotzdem ergibt sich notwendigerweise wieder ein Kanon im selben zeitlichen Abstand wie nach der $^6/_4$-Pause, da der ganze Gesang aus acht Vierteln besteht; nur die Rollen der beiden Stimmen sind vertauscht. Im Verlaufe des Gesanges begegnen wir noch an zwei weiteren Stellen der gewöhnlich nach viermaliger Motivwiederholung eingeschobenen $^2/_4$-Pause, hören aber während der Pause den Chor immer als Fortsetzung der Hauptstimme; wir müssen daher annehmen, daß auch der Chor stets die gleichen Pausen wie die Hauptstimme einschiebt, um wieder zum Unisono zu gelangen.

10. (28 *a*.) Chorgesang.

Im Gegensatz zum vorigen Gesang liegt hier der Hauptton unten; er ist zugleich Anfangs- und Schlußton. Die obere Terz *e-c* wird durch einen Zwischenton geteilt[43]. Die Quinte ist, wie in allen anderen Moni-Gesängen, Strukturintervall und wird ebenso wie auf den Salomonen sehr häufig auch als Tonschritt verwendet. Gliederungsschema: *ab, cb,* wobei *ab* und *cb* melodische Einheiten bilden. Der metrische Kern ist ein gewöhnlicher $^2/_2$-Takt, der aber durch überzählige Auftakte zu $^9/_4$-Gruppen gedehnt wird. Der Gesang wird von zwei Frauen und zwei Mädchen vorgetragen und in der Regel unison gesungen. Stellenweise verschieben sich die Stimmen um etwa ein Viertel gegeneinander. Die melodische Phrase *ab* wird an einer Stelle von einer Stimme wiederholt, so daß die beiden Motive *a* und *c* zusammenfallen und miteinander simultane Terzen bilden (Var. 1); nach viermaligem Zusammentreffen von *a* und *c* wird die Phrase *cb* wiederholt, und die Stimmen kehren dadurch wieder ins Unisono zurück.

---

[42] Vgl. v. Hornbostel, Musik a. d. Salomo-Inseln, Notenbeispiel 12.

[43] Vgl. v. Hornbostel, Mus. a. d Salomo-Inseln, Notenbeispiel 6, Gesangsstimme.

11. (29 *a*.) Chorgesang.

Tonale Struktur mit dem Anfangston auf der Oberquinte und dem Schlußton auf der gewöhnlich etwas vertieften Mittelterz, ähnlich wie in 9. Der $^2/_2$-Takt wird durch einen überzähligen Auftakt zu Beginn der Wiederholungen um ein Viertel erweitert. Interessant ist die Variante 1, die während der beiden letzten Wiederholungen gesungen wird: Hier ist das *b*-Motiv in I^1 um ein Viertel erweitert, in II^1 dagegen durch Auslassen der Viertelpause verkürzt, so daß die Gesamtstrophenlänge von 17 Vierteln erhalten bleibt. Aus der in b^2 eingeschobenen Pause ersehen wir, daß das letzte Taktviertel in *b* ebenso wie das *d* in b^1 auftaktig gemeint ist. Der Gesang wird, wie der vorige, von zwei Frauen und zwei Mädchen vorgetragen. Alle Stimmen singen das gleiche, jedoch nicht unison, sondern irgendwie kanonisch. Wieder ist nur die eine Stimme deutlich zu hören; die nach unten gestrichenen Noten in II und II^1 deuten die mit Sicherheit herauszuhörenden Einsätze der anderen Stimmen an.

12. (28 *b*.)

Der Gesang ist ein Beispiel primitiver Heterophonie. Der Chor singt gleichsam das melodische Gerippe, während gleichzeitig die Hauptsängerin den melodisch etwas ausgeschmückten Gesang vorträgt.

13. (27 *c*.) Chorgesang.

Erinnert in seiner tonalen Struktur und seinen melodischen Wendungen an den vorigen Gesang. Ganz ähnlich sind auch Gesänge der Einwohner Neumecklenburgs gestaltet [44]. Zu beachten ist die in primitiver Musik allgemein bevorzugte absteigende Melodiebewegung; allerdings ist sie für die Moni nicht charakteristisch.

14. (27 *b*.)

Halbtonlose Pentatonik. Der Melodieumfang beträgt zwar im Gegensatz zu den vorigen Moni-Gesängen eine große Sext, doch ist die Quinte *e-a* wieder Strukturintervall; daneben tritt auch die Quarte *d-a* hervor (Var. 1). Ähnlich wie in 9. entsteht durch Einfügung von Pausen innerhalb des Gesanges eine Art kanonischer Mehrstimmigkeit. So schiebt die Hauptstimme im Laufe einer Wiederholung zwischen das dritte und letzte Viertel des zweiten Taktes eine $^3/_4$-Pause ein, während die anderen Stimmen den Gesang ohne Unterbrechung fortsetzen (Var. 2). Aus dieser kanonischen Verschiebung ergibt sich eine Reihe von simultanen großen Sekunden.

15. (29 *b*.)

Der Umfang ist durch das *f* zu einer großen Septime erweitert. Dieses *f* hat dieselbe Funktion wie das *g* im vorigen Gesang. Dort ist es die Unterquarte, hier die Unterquinte, die in gleicher Weise als Auftakt zur Mese verwendet wird. Nach einigen Wiederholungen wird der Gesang plötzlich etwa einen Halbton tiefer intoniert; derartigen Rückungen begegnen wir auch in

[44] E. v. HORNBOSTEL. In: E. STEPHAN und F. GRAEBNER, Neu-Mecklenburg, Berlin 1907, Notenbeilage II.

anderen Gesängen. Mehrstimmigkeit ähnlich wie in 9. Die Hauptstimme trägt den Gesang abwechselnd das eine Mal ohne Unterbrechung vor, während sie bei jeder zweiten Wiederholung eine $^2/_4$-Pause einschiebt. Die Stelle, an der die Pause eingefügt wird, variiert in den verschiedenen Wiederholungen; so steht sie in II und X nach dem dritten Viertel des dritten Taktes, in VI und VIII nach dem dritten Viertel des ersten Taktes, in anderen Wiederholungen nach dem ersten Viertel des ersten Taktes, nach dem vierten Viertel des zweiten Taktes oder nach dem ersten Viertel des vierten Taktes. Die Nebenstimme ist nur zu hören, wenn die Hauptstimme pausiert, dann aber regelmäßig als Fortsetzung der Hauptstimme. Wir sind daher zu der Annahme gezwungen, daß bei den Wiederholungen, die die Hauptstimme ohne Unterbrechung vorträgt, die Nebenstimme an irgendeiner Stelle eine $^2/_4$-Pause einfügt, während umgekehrt bei den unterbrochenen Wiederholungen der Hauptstimme die Nebenstimme den Gesang ohne Pause vorträgt.

d) **Sabub'n.**

16. (14.)

Der Tritonusumfang ist wohl so zu erklären, daß von *d* als Mese die Melodie sowohl nach oben *(f)* als auch nach unten *(h)* mit dem gleichen Ausschlag einer kleinen Terz pendelt, so daß die erste Hälfte von II als melodisches Spiegelbild von I aufzufassen wäre. Die Melodie rückt stufenweise abwärts: b^1 ist eine Transposition von *b* in die Untersekunde, während sich in III der melodische Schwerpunkt auf *h*, den tiefsten Ton, verschiebt. Die Intonation ist ziemlich konstant. Geringe Tempobeschleunigung; $^2/_2$-Takt; Schlußerweiterung (Var. 1).

17. (15.) Gesang über verschiedene Früchte.

Halbtonlose Pentatonik. Die Haupttöne (*c* und *g*) stehen im Quartenverhältnis. Der Umfang einer großen Sext erweitert sich nur an einer Stelle auf eine Oktave (IV), und zwar durch Transposition des Anfangsmotivs in die Oberquinte (vgl. IV *c* mit III a^1). Aus den Wiederholungen sind verschiedene Arten der Variierung zu erkennen. Erstens: Variierung durch Verkürzung der Motive (vgl. *a* mit a^1); zweitens: durch melismatische Ausschmückung (IV *a*); drittens durch Verschiebung des melodischen Schwerpunktes (vgl. *b* mit b^1): während in Motiv *b* das *c* die Hauptnote und das *a* nur eine Durchgangsnote bildet, ist das *c* in Motiv b^1 eine kurze Auftaktnote zum Ton *a*; viertens: durch Einschieben von Pausen innerhalb des Motivs (V *b*); fünftens: durch rhythmische Veränderungen (VII a^1, VIII *a*); sechstens: durch Wiederholung von Motivteilen (IX, X, XII) [45]. Die Gliederung in *a* und *b* ergibt sich aus der Phrasierung sowie aus der Wiederholung des Motivs *b* in I und II; trotzdem bestehen die wiederholten Motivteile in IX, X und XII aus Teilen von *a* wie von *b*, so daß sich hiedurch eine andere Gliederung ergibt. Allen Varianten gemeinsam ist lediglich eine abstrakte, allgemeine Melodiegestalt, wie sie etwa den persisch-arabischen Maqamat oder den indischen Ragas zugrunde liegt.

[45] Durch eckige Klammern angedeutet.

18. (16.) Gesang eines Medizinmannes in der Medizinmannshütte.

Der Gesang zerfällt in vier, durch lange Pausen voneinander getrennte Teile. Er beginnt, wie die Gesänge der Kubu [46], mit einer in der Höhe einsetzenden melismatischen Figur *(a)*, um dann, ähnlich wie in 16, stufenweise bis zum Ton *d* zu fallen. Aus derartigen Motivrückungen in absteigenden Sekunden bestehen auch die feierlichen Bestattungsgesänge der Murray-Insulaner in der Torresstraße [47]. Die beiden Haupttöne *g* und *d* bilden, wie in 17, eine Quarte. Gleichzeitig mit der Abwärtsbewegung wird auch das Tempo erheblich verlangsamt. Das mit dem Obersekunden-Vorhalt einsetzende eintonige Motiv b^1 wie c^1 in 16; die punktierte rhythmische Figur wie in 17. II ist eine verkürzte Wiederholung von I. Das pentatonische Anfangsmotiv (a^1) setzt eine Quarte tiefer ein; dafür fällt aber die Rückung in Stufen von *g* bis *d* aus, so daß dieselbe Finalis (Hauptton *d*) unmittelbar erreicht wird. II beginnt wieder im Anfangstempo und verlangsamt sich bis zum Schlußtempo von I. In III ist der Hauptton von *d* auf *c* verschoben. Die Motive *b* und *c* alternieren und werden durch Verlängerung, Verkürzung, melismatische Ausschmückung und rhythmische Veränderung variiert. Die Quarte bildet den Motivrahmen. Die Tonalität von IV erscheint gegenüber III wieder um einen Ganzton verschoben: Anstatt der Quarte *c-g* ist hier die Quarte *b-f* Strukturintervall; Hauptton ist jedoch jetzt der untere Quartton, also *f*. Die beiden letzten Gesangsteile sind in der Hauptsache pentatonisch. Der Sänger fällt im Laufe des ganzen Gesanges etwa um einen Dreiviertelton. Die Motive *f*, f^1 und *g* entsprechen den Motiven *b*, b^1 und *c* in 17; auch die Wiederholung von Motivteilen (f^2) erinnert an den vorigen Gesang.

e) **Kensiu.**

19. (18.) *Bunga Ta'hud'n* (*Bunga* = Blume).

Der von zwei Sängern vorgetragene Gesang ist pentatonisch. Er beginnt mit einem Parlando auf dem Hauptton c^2 und fällt dann bis zu c^1. Zu beachten ist die auftaktige Verwendung der kleinen Unterterz im Anfang (vgl. 17). Das *e* wird in der Regel ziemlich tief intoniert. Rückung um einen Halbton ähnlich wie in 15; hier aber aufwärts. Motivteile werden, wie bei den Sabub'n, öfters wiederholt. Stellenweise finden sich simultane kleine Terzen.

20. (21.) *Bunga Ta'hud'n* (vgl. 19).

Oktavenumfang, fallende Melodiebewegung und simultane kleine Terzen wie in 19. Interessant sind die Rückungen in der Einleitung, erst um etwa einen Ganzton, dann um einen weiteren Halbton aufwärts. Imitationen wie die des Anfangsmotivs *a* finden wir sonst bei den Kensiu und Sabub'n nicht. Die Einleitung ist im Gegensatz zum Hauptteil rhythmisch frei. Die Länge des Schlußmotivs variiert zwischen sieben und zehn Vierteln.

---

[46] E. v. HORNBOSTEL, Über die Musik der Kubu. In: B. HAGEN, Die Orang-Kubu auf Sumatra, Frankfurt 1908.

[47] E. v. HORNBOSTEL, Melodie und Skala, S. 18—19.

Abb. 5. Ple (?) mit Mund- und Nasenflöten.

Abb. 6. Semang mit Längs- und Querflöten.

Photos: P. SCHEBESTA.

21. (22.) *Hueia* Regenbogenschlangen-Gesang.

Pentatonik; Oktavenumfang; fallende Melodiebewegung; in der Einleitung simultane kleine Terzen; Einleitung rhythmisch frei, Hauptteil in strengem, fast durchweg geradzahligem Rhythmus. Etwa in der Mitte des Gesanges (VIII) Rückung um eine kleine Terz nach unten, indem das Anfang-*e* in Motiv VII *a* von Strophe VIII an als Tonika umgedeutet wird; zugleich mit der Rückung Verlangsamung des Tempos. Im Verlaufe der ersten neun Wiederholungen erweitert sich allmählich der zeitliche Umfang: 10 + 12 + 12 + 14 + 14 + 16 + 21 + 20 + 32 Viertel. Die Einleitung ähnelt motivisch dem Hauptteil; so ist der Schluß der Einleitung melodisch gleich dem Schluß des *a*-Motivs. Motiv I *b* ist eine Umkehrung, Motiv *c* eine Erweiterung der zweiten Hälfte von I *a*. In II *a* ist der melodische Höhepunkt *(g)* auf das zweite Viertel verschoben. Die Motive c^1 *c* bilden in der Mehrzahl der Wiederholungen den Strophenschluß. In VIII ist ebenso wie in XVI das *c*-Motiv durch Wiederholung eines Motivteiles um zwei Viertel erweitert, während in XII die Motive *c* und c^1 auf die Hälfte verkürzt werden.

Sakai-Stämme.

a) **Ple.**

22. (8 *a*.) *Kasut Bedlud* (= schöne Stiefel) Spottgesang auf den malaiischen Boy des P. Schebesta.

Ähnelt sehr den Kenta-Gesängen (vgl. Ges. 4—6). Ebenso wie bei den Kenta besteht der ganze Gesang aus der Wiederholung eines kurzen, in der Hauptsache zweitonigen Terzen-Motivs, das vom Chor im Abstande einer Halben kanonisch imitiert wird. Auch das rhythmische Bild ist das gleiche wie bei den Kenta. Der Umfang wird durch die Untersekunde des unteren Terztons (bei den Kenta durch die Obersekunde des oberen Terztons) zu einer Quarte erweitert.

23. (9.) *Caroi.*

Ähnelt in seiner tonalen Struktur, Motivik, Rhythmik und Gliederung dem Jahai-Gesang 3. Das punktierte *a*-Motiv, das wir bei den Jahai-Gesängen angetroffen haben, findet sich auch in allen Ple-Gesängen (außer in 22). Mehrstimmigkeit wie in 22. Gliederungsschema:

$$\left\|: (b^1) \;\middle|\; \begin{matrix} a & b^{(1)} \\ 2\text{—}5\,\text{mal} \end{matrix} \;\middle|\; a\ c \;:\right\|$$

24. (8 *b*.) *Sergog'n.*

Hervortreten der Quinte als Verhältnis von Anfangs- und Schlußton und als Tonschritt *(a^1)*. Bemerkenswert ist der Einsatz von II auf der Tonika-Oberquarte *f*, die sonst im ganzen Gesang nicht berührt wird. Das Tempo wird im Verlaufe der ersten vier Wiederholungen beträchtlich beschleunigt; darauf wird nach einer größeren Pause der Gesang im Anfangstempo fortgesetzt, das allmählich in demselben Maße beschleunigt wird. Der Gesang wird in Oktaven, bei *c* imitierend, gesungen.

25. (10.) *Kabag'n.*

Der Gesang ist durchweg kanonisch. Er beginnt ebenso wie der vorige und wie Jahai 1 mit einer kurzen, rhythmisch freien Einleitungsphrase, die mit einem lang ausgehaltenen Ton auf der Oberquinte des Haupttons einsetzt und durch einige Zwischennoten zur Tonika führt. Die Oberterz der Tonika wird hier im Gegensatz zu den anderen Ple-Gesängen als kleine Terz intoniert. Das Nebeneinander von *e* in der Einleitung und *es* im Hauptteil könnte man darauf zurückführen, daß der spezifische Unterschied der kleinen und großen Terz in ihrem Intervallcharakter, wie überhaupt das Bewußtsein einer Tonverwandtschaft von Terztönen primitiver Musik in der Regel wohl fremd ist. Doch ist das *e* der Einleitung nicht als Oberterz der Tonika, sondern vielmehr als Unterterz der Dominante aufzufassen, und es ist vielleicht kein Zufall, daß dieses *e* mit dem *g* das gleiche Intervall bildet wie das *es* mit dem *c*. (Vgl. die tonale Struktur des Sabub'n-Gesanges 16 mit *f* und *h* als Ober- und Unterterz des Haupttons *d*.) Das Tempo wird etwas beschleunigt. Die Motive *a* und *b* alternieren, wobei *a* unregelmäßig 2- bis 14 mal, *b* meist 2 mal (seltener nicht) wiederholt wird.

26. (11.)

Der Umfang beträgt, wenn man von dem Vorschlag-*a* in I *b* absieht, wieder eine Quinte. Das *b*-Motiv ähnelt melodisch sehr der Einleitung zum Jahai-Gesang 1. Rückung in die Untersekunde (IV) wie im Moni-Gesang 15. Mehrstimmigkeit und Gliederung wie in 25.

27. (13.) *Langset* Fruchtgesang; ges. von Semang.

Strukturintervall ist hier die durch den Zwischenton *dis* geteilte Terz *e-c*. An einer Stelle des Gesanges erweitert sich der Umfang zur Quarte (Var. 2). Der $^2/_2$-Takt wird gelegentlich zum $^3/_2$-Takt gedehnt (Var. 1). Wechselgesang zwischen *a* und *b*, wobei die Wiederholung von *b* manchmal von der Unterstimme mitgesungen wird. Durch Überlappen der beiden Stimmen entstehen simultane Terzen. Die Gliederung — das eintonige *a*-Motiv wird unregelmäßig drei bis achtmal, das *b*-Motiv meist zweimal wiederholt — zeigt, daß es sich hier auch musikalisch um einen Ple-Gesang handelt.

28. (23.) Gesang beim Marsch; ges. von Jahai.

Quintenumfang. Das *f* wird fast durchweg vertieft. Der Gesang ähnelt sehr 26; so sind die Motive *bc* eine Erweiterung des Motivs *b* in 26. *a* wird an drei Stellen zu drei Halben gedehnt *(a^1)*, *c* an einer Stelle zu zwei Halben verkürzt. Daß *bc* in 3 + 3 und nicht in 2 + 2 + 2 Halbe gegliedert ist, ergibt sich aus der gelegentlichen Wiederholung von *b*. Aus dem Phonogramm ist die zweite Stimme nur stellenweise hörbar *(b)*, doch kann man annehmen, daß es sich wieder um einen Kanon im Abstande von zwei Vierteln handelt. Gliederung wie in den vorigen Gesängen.

b) **Semai.**

29. (3.)

Tonale Struktur von *A* I: *g-f-d-c*. Die Quinte bildet also den Motivrahmen, während der Anfangs- und Schlußton *d* zum Hauptton *g* im Quarten-

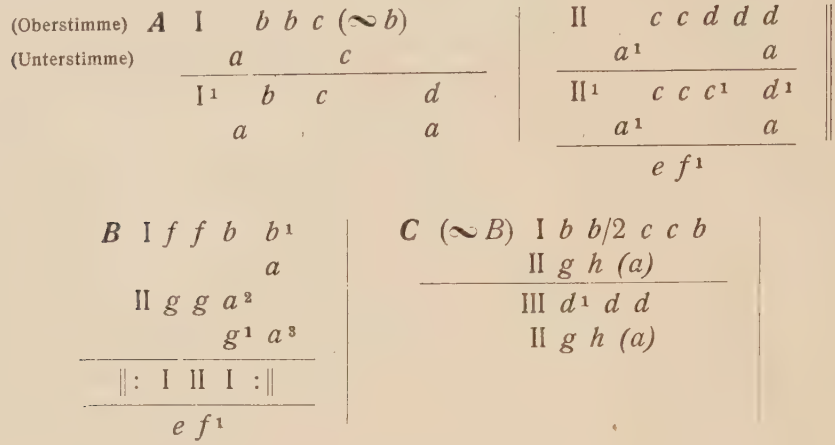
verhältnis steht. Das vertiefte *f* teilt als Zwischenton die Quarte *g-d*. Das *c* hat als Auftaktnote zur Oberquinte dieselbe Funktion wie das *f* zu Beginn von *B*. Der Quintschritt *f-c* wird in Var. 1 in die Oberquinte transponiert. Struktur von *A* II: *e-d-c-g*. Eine ähnliche Struktur weist auch *B* auf. Die Melodiebewegung ist im allgemeinen absteigend, doch schließt der Gesang mit einem in der Höhe lang ausgehaltenen Ton. Der Rhythmus ist mit Ausnahme der rufartigen Wendungen am Schluß der beiden Gesangshälften *(e)* streng, und zwar herrscht der $^2/_2$-Takt vor. Die Dehnungen und Kürzungen um ein oder zwei Viertel sind sicherlich beabsichtigt; sie kehren gewöhnlich in allen Wiederholungen an gleicher Stelle wieder (*A* II *c*, III *d* usw.) Das Tempo von *A* bleibt konstant, während sich das Tempo des erheblich schnelleren *B* im Laufe der Wiederholungen beschleunigt. Die Motive als kleinste melodische Einheiten umfassen im Durchschnitt etwa zwei Takte und sind häufig durch kleine Pausen voneinander getrennt. Je zwei Motive, von denen das zweite eine Variante des ersten ist, bilden die nächst höheren Einheiten. Von diesen Einheiten werden wieder je zwei zusammengefaßt und durch das auf der Tonika verweilende *c*-Motiv abgeschlossen. Zwei derartige Einheiten, I II und III II, bilden Teil *A*, der nach mehrmaliger Wiederholung ebenso wie *B* durch das rhythmisch freie *e*-Motiv abgeschlossen wird. III ist eine Variante von I; das Niveau ist jedoch um eine Oktave verschoben. *B* entspricht formal der ersten Hälfte von *A* I u. II). Durch Überlappen zweier Motive ergeben sich bordunartige Bildungen (*B* I f^1, II g^1). Zu beachten ist das Vorkommen simultaner großer Sekunden (*A* I a^1). Gliederungsschema:

$$A \;\|: \underline{\text{I } a\ a^1 \quad \text{II } b\ b^1\ c} \;|\; \underline{\text{III } d\ d^1 \quad \text{II } b\ b^1\ c} \;:\| \qquad B \;\|: \underline{\text{I } f\ f^1 \quad \text{II } g\ g^1\ c^1} \;:\|$$
$$e\ e^1\ e^2 \qquad\qquad e$$

30. (5.)

Dies ist der Gesang, dessen Ähnlichkeit mit samoanischen Gesängen dem Gesamteindruck nach schon beim ersten Anhören der Phonogramme besonders auffiel. Der Umfang erreicht eine Dezime, doch ist die Leiter *e-d-c-g* im wesentlichen als Grundschema anzusehen. Das obere *g* und *f* wird nur im *e*-Motiv am Schluß von *A* und *B* berührt. Die *f-a*-Terzschritte zu Beginn von *B* II sind wohl als eine Umspielung und Unterstreichung des darauffolgenden Haupttons *g* aufzufassen. Der melodische Schwerpunkt der Oberstimme liegt zum großen Teil auf *c*. Die Quarte *c-g* ist Strukturintervall. Strenger Rhythmus mit Ausnahme des Schlußmotivs *e*. In der Hauptsache $^2/_2$-Takt, der gelegentlich zu drei Halben gedehnt (vgl. *B* II *g* mit *C* II *g*), zu zwei Vierteln (*C* I *b-b*/2) oder zu drei Vierteln (*B* II a^2-a^3) gekürzt wird. Tempobeschleunigung. Rhythmisierter Bordun auf dem Hauptton *g*. Die simultanen Sekunden *g*—*a* (*B* II) ergeben sich aus der Imitation der Motive *g* und a^2 durch die zweite Stimme; ebenso der „Quartsextakkord" (*A* II *c*) aus dem Überlappen des *c*-Motivs über den Bordun auf *g*. Der Gesang zerfällt in die drei Hauptteile *A*, *B* und *C*, wobei *C* als Variante von *B* angesehen werden kann. Die Hauptteile werden durch das rufartige *e*-Motiv und das darauf-

folgende f^1-Motiv abgeschlossen. Die Verwendung der kleinen Unterterz als Nachschlag an Teilschlüssen ist für die Semai-Gesänge charakteristisch. Gliederungsschema:



31. (4.)

Dem vorigen Gesang sehr ähnlich. Vgl.:

31, Motive $a\ b\ c\ d\ d^2\ e$
32, Motive $c\ b\ d\ a\ f^1\ e$

Motivkürzungen um ein Viertel an Teilschlüssen (A II d^1, B I, Var. 1); Unterterz-Nachschlag am Schluß von A. In der vierten Wiederholung von A erfolgt, ebenso wie in 21, eine merkwürdige Modulation in die kleine Unterterz. Das Tempo von B ist bedeutend langsamer als das von A, doch wird es wieder beschleunigt. Mehrstimmigkeit in A: Motivimitationen der zweiten Stimme, Überlappen der beiden Stimmen und hieraus sich ergebende kanonartige Bildungen. Mehrstimmigkeit in B: Rhythmisierter Bordun auf dem Hauptton und Pendeln der Oberstimme zwischen Quinte und Quarte des Haupttons. Die Abschlußphrase $e\,d^2$ am Ende von A und B wie in den beiden vorigen Gesängen.

32. (6.)

Das Ersetzen des f (Takt 1) durch seine Quinte c (Takt 2) zeigt die Äquivalenz von Quinttönen. Die Motive erreichen gelegentlich Oktavenumfang (f-Motiv). Am Schluß von A wieder der charakteristische Unterterz-Nachschlag. $^2/_2$- und $^3/_2$-Takt wechseln häufig ab. Die Motive werden öfters um eine oder mehrere Halbe verlängert oder verkürzt. Das Tempo von A bleibt konstant; B beginnt, wie in 31, bedeutend langsamer, erreicht jedoch im Laufe der Wiederholungen allmählich wieder das Tempo von A. Mehrstimmigkeit wie im vorigen Gesang. Die Imitation der Motive wird in A ziemlich streng durchgeführt, und es entsteht so ein Kanon im Abstande von zwei Halben.

33. (7.) *Cenoi Batu.*

A I fast identisch mit 32 A II [1]; tonale Struktur von B II wie 29 B I, 31 B, 32 B. Das e, mit dem A als Unterterz-Nachschlag schließt (Var. 2),

wird zum Hauptton von *B*; wieder also die gleiche Modulation in die kleine Unterterz wie in 21 und 31! Das *f*-Motiv ist eine melodische Spiegelung des in die Unterquinte transponierten *e*-Motivs. Das Tempoverhältnis von *A* und *B* ist das gleiche wie im vorigen Gesang, doch bleibt diesmal auch das Tempo von *B* konstant. Die Gliederung von *A* weist ein bemerkenswertes Zusammenschrumpfen in der Form auf:

A	I	*a*	*b*	*c*	*d*	I	*a*	*b*	*c*	*d*	I	I	I						
	II		b^1	*c*	*d*	II		b^1	*c*	*d*		II	II						
						III			*c*	*d*	III								

34. (1 *a*.)

Dieser Gesang wurde von Ple vorgetragen und sehr stark ihrer Eigenart angepaßt. Das zugrunde liegende Tonmaterial entspricht zwar den wichtigsten Tönen der Semai-Gesänge, doch ist der Hauptton nicht wie bei allen Semai-Gesängen der untere, sondern der obere Quartton. Die kanonische Imitation erfolgt nicht im Abstande zweier Halben, sondern wie bei den Ple-Gesängen im Abstande zweier Viertel. Auch die Großform weist mit ihrer Wiederholung des Abschlußmotivs auf die Ple-Gesänge hin (vgl. z. B. die Gliederung von 24).

35. (1 *b*.)

In diesem, ebenfalls von Ple vorgetragenen Gesang ist wohl nur der Text semai, während die Musik ausgesprochenen Ple-Charakter aufweist. Vgl. Einleitung, tonale Struktur, Motivik, Mehrstimmigkeit und Gliederung mit Ple 25.

III. Leitern.

(Siehe Notenbeilage, S. 642—643.)

IV. Zusammenfassende Charakteristik.

Die Gesänge der einzelnen Stämme unterscheiden sich zum Teil sehr beträchtlich voneinander, wenn auch allen Stämmen gemeinsame Merkmale zu erkennen sind.

Die Kenta-Gesänge umfassen entweder eine Quarte (Ges. 4—6) oder eine große Terz (7—8) und bestehen immer nur aus drei Tönen. Auch bei den Gesängen mit Quartenumfang ist nicht die Quarte, sondern die Terz Strukturintervall. Der Quartton wird nur gelegentlich als Wechselnote zum oberen Terzton berührt, doch wird die Quarte auch als Tonschritt verwendet. Hauptton ist bei den Quartgesängen die Oberterz, während die Unterterz auftaktig gebraucht wird (4—5). Die Intonation der Terz ist in den einzelnen Gesängen und gelegentlich auch innerhalb desselben Gesanges verschieden. Acht Viertel (4, 6, 8), zehn Viertel (5) oder zwölf Viertel (7) bilden durch Viertelpausen am Schluß kenntliche Einheiten. Diese bestehen bei den Gesängen mit Quartenumfang aus zwei Teilen, von denen der zweite eine Verkürzung des ersten ist (4—6); Motivkürzungen begegnen wir gelegentlich zu Beginn der Gesänge (6—7). Die Kenta-Gesänge bestehen zum Teil lediglich aus der beständigen Wiederholung einer solchen Einheit (6, 8). Eine Erweiterung der Form wird erreicht, indem zwei durch ihren Schlußton unterschiedene Einheiten entweder

durchgehend (7) oder streckenweise (4) alternieren. Die Art der Mehrstimmigkeit ist, ähnlich wie auf den Salomonen [48], kanonisch, und zwar folgt die eine Stimme der anderen regelmäßig in der Entfernung zweier Viertel. In diesen mehrstimmigen Gesängen wird das Tempo im Laufe der Wiederholungen beschleunigt (4—7). Da das Tempo nur in dem einstimmigen Gesang konstant bleibt (8), ist es möglich, daß die Tempobeschleunigung durch das imitierende Zusammenwirken mehrerer Stimmen hervorgerufen oder doch begünstigt wird. Die Kanon-Form, in der stets eine Stimme die andere gleichsam verfolgt, ohne sie je zu erreichen, bringt eine gewisse Unruhe mit sich, die sich sehr wohl in der Beschleunigung des Tempos auswirken kann.

Die gleiche Art der Mehrstimmigkeit finden wir außer bei den Kenta noch bei den Jahai (2) und Ple. Letztere sind für die Semang die eigentlichen Kulturbringer, und nicht nur die Jahai, die nördlichen Nachbarn der Ple, sondern auch die Kenta sind von der Ple-Kultur sehr stark beeinflußt [49]; es ist daher möglich, daß diese beiden Stämme auch die Mehrstimmigkeit von den Ple übernommen haben. Ähnliche tonale Struktur, Rhythmik und Form wie bei den Kenta findet sich auch bei den Ple (22). Der einzige einstimmige Kenta-Gesang (8) weicht auch in seiner tonalen Struktur von den mehrstimmigen Gesängen ab und ist zugleich formal am primitivsten; es ist daher nicht ausgeschlossen, daß dies der einzige unter den aufgenommenen Kenta-Gesängen ist, der von der Ple-Musik unbeeinflußt geblieben ist. Auch die Jahai-Gesänge weisen keine charakteristischen Merkmale auf, die nicht ebenfalls in den Ple-Gesängen vorkämen; sie sind jedoch ungleich primitiver und bestehen zum Teil im wesentlichen aus der Wiederholung eines kurzen eintonigen Motivs (1); in dieser Hinsicht sind sie noch primitiver als die Kenta-Gesänge. Sie beginnen, ähnlich wie die Gesänge der Kubu, mit einem lang ausgehaltenen Ton auf der Oberquinte (1) oder Oberquarte (2) des Haupttons und leiten dann in einer kleinen, rhythmisch freien Wendung zum Hauptteil über. Der Umfang beträgt also höchstens eine Quinte. Die Motive sind, ebenso wie bei allen anderen Stämmen, häufig auftaktig (3). Charakteristisch ist ein punktiertes, eintoniges Motiv (1 *a*, 2 *a*, 3 *a*). Die Gesänge stehen mit Ausnahme der rhythmisch freien Einleitung im $^2/_2$-Takt.

Wie bei den Jahai beträgt auch bei den Moni der Gesangsumfang eine Quinte; während sie jedoch dort nur an einigen Stellen erreicht wird, durchlaufen die Motive der Moni ständig den Ambitus einer Quinte (9—13). Auch als Tonschritt wird dieses Intervall häufig gebraucht (10—11, 13—15). Die Quinte wird durch einen Zwischenton so geteilt, daß für uns Europäer der Eindruck eines gebrochenen Molldreiklangs entsteht (9). Derartige „gebrochene Dreiklänge" kommen auch auf den Salomonen vor. Ein vierter Ton tritt als Zwischenton (10), Wechselton (13, Var. 1), Oberquarte des tieferen Quinttons (12—13) oder Auftakt zum höheren Quintton (11, 14) auf. Durch auftaktartige Verwendung der Unterquarte oder Unterquinte zur Mese erweitert sich der Tonvorrat auf 5, der Umfang auf eine große Sext oder eine große

[48] E. v. Hornbostel, Die Musik auf d. Sal.-Ins., S. 500.
[49] P. P. Schebesta, „Anthropos", XX (1925), S. 724, 727.

Septime (14—15), doch bleibt die Quinte Strukturintervall. Der Rhythmus ist dem der Kenta-Gesänge sehr ähnlich; punktierte Rhythmen sind selten (9—10). Der $^2/_2$-Takt herrscht ausnahmslos, doch werden in einigen Gesängen (10—11) die Phrasen durch eingeschobene (überzählige) Viertelpausen getrennt. Wie in manchen Kenta-Gesängen (4, 7) alternieren zwei durch Pausen voneinander getrennte Einheiten, von denen die zweite nur eine Variante der ersten ist. Im Gegensatz zu den Kenta variieren aber die Moni nicht den Schluß, sondern den Anfang der Phrase. Die Länge der Motive beträgt entweder acht (Ges. 9, 12) oder sechzehn Viertel (13—15). Wir finden bei den Moni eine merkwürdige Art der Mehrstimmigkeit (9, 14, 15): Der Gesang beginnt unison. Nach einer Weile schiebt die eine Stimme eine Pause ein, und es entsteht hiedurch ein Kanon, der aber bald durch eine gleich lange Pause in der anderen Stimme ins Unisono zurückgeführt wird. So wechseln Unisono und Kanon beständig ab. Die Pausen werden im Laufe der Wiederholungen an verschiedenen Stellen eingeschoben. In den kanonischen Teilen folgt eine Stimme der anderen, ebenso wie bei den Jahai, Kenta und Ple, fast stets in der Entfernung zweier Viertel. Außer dieser Mehrstimmigkeit finden wir auch eine Art primitiver Heterophonie: Der Chor singt die Grundmelodie, während die Hauptsängerin sie mit melodisch wie rhythmisch reicheren Motivvarianten umspielt (12). Auch bei den Wedda auf Ceylon finden sich Gesänge, deren merkwürdige Mehrstimmigkeit der der Moni ähnlich zu sein scheint. Zwar schreibt Wertheimer[50]: „Die Sänger scheinen kunterbunt durcheinander zu singen"; doch heißt es weiter: „... wenn auch merkwürdige Einsätze gelegentlich eine sonderbare Kontrapunktik, gelegentlich ein kurzes Unisono ergeben ... es erscheint zweimal ein merkwürdiges Einsetzen (der eine setzt mit dem Anfang einer Versmelodie ein, wenn der andere eben den Schlußteil beginnt) usw. Die eine Stimme ist zu undeutlich, um alles genügend verfolgen zu können, und es wäre reicheres Material zu solchen Feststellungen wünschenswert."

Die Gesänge der Sabub'n und Kensiu heben sich insbesondere durch das Fehlen jeglicher kanonischer Mehrstimmigkeit von denen der anderen Stämme ab; auch sonst haben die Gesänge dieser beiden Stämme manche Züge gemeinsam. Der Tonumfang ist beträchtlich größer als bei den anderen Semang und sogar als bei den Ple. Die Kensiu-Gesänge haben, ebenso wie Sabub'n 17, Oktavenumfang; Sabub'n 18 umfaßt sogar eine Undezime. Die Gesänge sind zum Teil rein pentatonisch (17, 19, 21): bei den Kensiu mit der Leiter *c'-a-g-e-d-c*, bei den Sabub'n mit der aus zwei gleichen Tetrachorden zusammengesetzten Leiter *g'-e-d c-a-g*. In allen Sabub'n- und Kensiu-Gesängen herrscht absteigende Melodiebewegung vor. Die Kensiu schicken ihren rhythmisch strengen Gesängen eine freirhythmische Einleitung voraus (20, 21); sie ist jedoch viel ausgedehnter und rhythmisch wie melodisch reicher als bei den Jahai und Ple. Im Gegensatz zu den anderen Stämmen finden wir bei den Sabub'n und Kensiu auch größere Gesangsabschnitte und

[50] Max Wertheimer, Musik der Wedda, Sammelb. d. Intern. Musikges., XI, 2, S. 306.

ganze Gesänge mit freiem Rhythmus (17—19). Die Motive werden melodisch und rhythmisch mannigfach variiert. Charakteristisch ist die Wiederholung von Motivteilen (17—19, 21). Bei den Kensiu begegnen wir entweder in der Einleitung oder am Strophenanfang Rückungen um Sekunden und Terzen. Hiebei tritt die kleine Unterterz als Transpositionsbasis hervor (20 *b-b*^{2}, 21 VIII); auch bei den Semai finden sich derartige Transpositionen in die kleine Unterterz (31, 33). Die einzigen in den Kensiu-Gesängen vorkommenden Zusammenklänge sind ebenfalls kleine Terzen (19—21), während die Sabub'n-Gesänge einstimmig sind.

Die Melodien der beiden Sakai-Stämme, der Ple und Semai, unterscheiden sich in verschiedenen Beziehungen voneinander, und zwar erscheint die Musik der Semai in ihrer ganzen melodischen und formalen Gestalt weniger primitiv als die der Ple. Während der Umfang der Ple-Gesänge im wesentlichen eine Quinte nicht überschreitet und in keinem Fall eine Oktave erreicht, übersteigt der Umfang der Semai-Gesänge stets eine Oktave; selbst einzelne Motive mit Oktavenumfang kommen häufig vor (29, Var. 1, 32 *f*, 33 *b*). Motive, denen die Leiter *e-d-c-g* zugrunde liegt, sind bei den Semai sehr beliebt, fehlen aber bei den Ple. Charakteristisch für die Semai ist der Unterkleinterz-Nachschlag zum Hauptton am Schluß eines Abschnittes (30—33). Bei den Ple ist im wesentlichen die Quinte oder Terz, bei den Semai die Quarte Strukturintervall. In den kanonischen Teilen der Gesänge folgt eine Stimme der anderen bei den Ple stets im Abstande zweier Viertel, bei den Semai im Abstande zweier Halben. Auch formal unterscheiden sich die Gesänge der beiden Stämme beträchtlich voneinander. Typisch für die Ple ist das Alternieren eines punktierten, eintonigen und eines melodisch und rhythmisch reicheren Motivs; hiebei wird das eintonige Motiv mehrere Male — unregelmäßig oft — wiederholt, während das andere gewöhnlich zweimal oder — seltener — ohne Wiederholung gesungen wird. Die Gesänge der Semai zerfallen in zwei Teile, von denen der erste reicher gegliedert ist als der zweite; dieser besteht häufig nur aus einem rhythmisierten Bordun und einem zweitonigen Motiv auf dessen Oberquarte und Oberquinte (31, 32). Die Teile werden meist mehrmals wiederholt und nach der letzten Wiederholung durch ein rhythmisch freies Motiv mit lang ausgehaltenen Noten abgeschlossen. Auch im Tempo unterscheiden sich beide Teile merklich voneinander, und zwar ist der zweite gewöhnlich langsamer. Während das Tempo des ersten Teils meist konstant bleibt, wird es im zweiten gewöhnlich beschleunigt. Auch die Ple-Gesänge weisen zum Teil sehr beträchtliche Tempobeschleunigungen auf. Im Metrum ähneln sich die Gesänge der beiden Sakai-Stämme: Sie stehen entweder im $^2/_2$- oder im $^3/_2$-Takt; in einigen Semai-Gesängen wechseln beide Taktarten in unregelmäßiger Weise ab (30, 32, 33).

C. Parallelen Malaka-Samoa.

Unter den samoanischen Gesängen finden sich zwei in ihrer ganzen Gestalt voneinander abweichende Typen, von denen der eine, in Melos und Aufbau ungleich primitivere Typus, zweifellos der ältere ist; die meisten phonographierten Gesänge dieser Art sind ausdrücklich als „ganz alt" bezeichnet

Abb. 7.

Abb. 8 (+ Abb. 7). Tanz der Ple (mit Bambusstampfen) in zwei charakteristischen Phasen.

Photos: P. SCHEBESTA.

Abb. 9. Samoanischer Mädchensitztanz.
(Nach A. KRÄMER: Die Samoa-Inseln, II, Abb. 126.)

(36, 37) und erst für den Zweck der Aufnahme von alten Leuten in Upolu wieder eingeübt.

I. Älterer samoanischer Typus.

Der hinsichtlich seiner tonalen Struktur primitivste Gesang (38) mit den vier Tönen des dorischen Tetrachords *a-g-f-e* weist eine große Ähnlichkeit mit einigen Gesängen der Kenta (4—6) auf. Hier wie dort beschränkt sich der Umfang auf eine Quarte, wobei aber weniger die Quarte als die Terz *g-e* Strukturintervall ist; der Zwischenton *f*, der in den Kenta-Gesängen nicht vorkommt, wird auch in den meisten Varianten des samoanischen Gesanges nicht berührt. Ebenso wie bei den Sabub'n (18 a-a^1) und den Semai (34 *b-c*) bildet die Quarte gelegentlich die Transpositionsbasis (36 *a-c*, 37 b^1-b^2).

Rhythmik. Je zwei Viertelwerte werden zumeist zu einer rhythmischen Einheit zusammengefaßt (36, 38); das Metrum ist also ebenso wie bei den Semang und Sakai vorwiegend geradzahlig. Gewöhnlich bilden zwei oder auch drei Halbe die nächsthöhere Einheit. In fast allen Gesängen finden sich beide Metren nebeneinander (36); ebenso Kenta 5, Semai 30, 32, 33.

Form. Die Gesänge bestehen häufig aus zwei Teilen, von denen der zweite gewöhnlich eine Variante des ersten ist (38); die gleiche Gliederung weisen die Gesänge der Kenta auf.

Die Mehrstimmigkeit der alten samoanischen Gesänge beschränkt sich in der Hauptsache auf einen rhythmisierten Bordun (38) oder Ansätzen hiezu (37); ebenso Semai 30, 31 *B* und 32 *B*. Simultane große Sekunden (36) wie Semai 29 a^1 und 30 a^1.

II. Jüngerer samoanischer Typus.

Die Gesänge sind entweder ausschließlich (40, 42, 43) oder vorwiegend (41) hexatonisch mit der Leiter *a-g-f-e-d-c*. Die Tonalität der Gesänge ist durch die besonders starke Bevorzugung des Haupttons sehr ausgeprägt. Er ist fast stets Anfangs- und Schlußton. Das starke Hervortreten des Haupttons ist auch für die Gesänge der Jahai und Ple charakteristisch. Die nächst der Tonika wichtigste Stufe ist die Dominante *g*. Die gleiche Leiter findet sich bei den Ple (24) und Semai (29—31). Während bei den Ple ebenso wie bei den Samoanern *c* erster und *g* zweiter Hauptton ist, scheint das Verhältnis dieser beiden Stufen bei den Semai umgekehrt zu sein; doch ist auch hier das Übergewicht von *g* über *c* nicht bedeutend. Das *a* wird häufig als Unterterzauftakt zur Tonika verwendet (41 a^9, 42, Var. 1). — Vgl. den Anfang des Kensiu-Gesanges 19, die Kleinunterterz-Nachschläge bei den Semai (30—33) sowie die merkwürdigen Rückungen in die kleine Unterterz bei den Kensiu und Semai (21, 31, 33).

Äußerst charakteristisch ist die Modulation in die Subdominante *f* zu Beginn eines Gesangsteils; gewöhnlich wird dann der Hauptton *f* von der simultanen Oberterz *a* begleitet. In der Regel erfolgt diese *f*-Modulation am Anfang des zweiten Teils (40, 41, 43). Die gleiche Modulation in die Subdominante finden wir bei den Ple (24 II) und Semai (30 *B* II).

Der Tonumfang ist im Gegensatz zu den Gesängen des älteren Typus, wie bei den Semai, sehr groß: Der Gesamtumfang von Ober- plus Unterstimme schwankt gewöhnlich zwischen einer großen Dezime und einer Oktave plus großen Sexte.

Für die samoanische Motivik ist das plötzliche Ansteigen und allmähliche Abfallen charakteristisch. So sind Motive der Form *c-e-d-c*, wo nur die absteigende Terz durch einen Zwischenton geteilt wird, sehr häufig (41 *a*). Ähnlich die Motive mit Tonika-Quartsprung und stufenweiser Rückkehr zur Tonika: *c-f-e-d-c* (40 *a*). Ein derartiger Ansprung am Motivbeginn ist in primitiver Melodik ungewöhnlich; es ist daher sehr bedeutsam, daß auch bei den Semang und Sakai die gleichen Motivformen vorkommen. So besteht ein Gesang der Kenta (8) aus der Wiederholung eines solchen Motivs; ähnlich ist die Melodik in Gesängen der Jahai (3), Ple (25) und Semai (30 *c*, 32 *c*, 33 *c*, 34). Das gelegentlich vorkommende „Dreiklangs"-Motiv *c-e-g-e-c* (43 *a* [10]) braucht ebensowenig wie die „gebrochenen Dreiklänge" bei den Moni und den Salomoniern[51] auf europäische Einflüsse zurückgeführt zu werden.

Das Metrum ist durchweg geradzahlig. Während sich im älteren Typus auch Gesänge ohne konstantes Metrum finden (37) und in dieser Hinsicht den Gesängen der Sabub'n und Kensiu nahestehen, liegt den Gesängen des jüngeren Typus stets eine etwa unserem Takt entsprechende (mit dem Werte einer Halben notierte) metrische Einheit zugrunde (vgl. das begleitende Händeklatschen in 39). Nicht selten werden, ebenso wie bei den Jahai, Kenta (4, 6—8), Moni (12—14), Sabub'n (16) und Ple (23), zwei Halbe durchgängig zu einer Einheit zusammengefaßt; meist finden wir jedoch keinen reinen $^2/_2$-Takt, sondern Kombinationen von Gruppen zu zwei und drei Halben (40—43) (vgl. Kenta 5, Semai 30, 32, 33).

Sehr beliebt (im alten Typus selten) sind Synkopen (42 *b*). Vgl. Moni 9, Kensiu 20 *b* [2], *c* [1], Semai 29, Takt 1, 30 *c* [1], 31 *b*. Auch punktierte Rhythmen sind, ebenso wie bei den Semang und Sakai, häufig anzutreffen (39—41).

Das Tempo bleibt nur selten konstant. Gewöhnlich wird es, wie bei den Kenta, Ple und Semai, im Laufe des Gesanges beschleunigt. Die Beschleunigung ist zum Teil ziemlich beträchtlich; so wird häufig am Schluß das Anderthalbfache des Anfangstempos erreicht und gelegentlich auch überschritten (42). In einigen Gesängen (41) unterscheiden sich, wie bei den Semai, die einzelnen Hauptteile auch durch das Tempo.

Die Mehrstimmigkeit, die der samoanischen Musik ihr charakteristisches Gepräge verleiht, wurzelt nicht in dem Phänomen der Konsonanz; sie ist vielmehr durch die Form der Gesänge bedingt und mit ihr aufs engste verknüpft. Die Urform dieser Gesänge ist der allverbreitete Wechselgesang zwischen Vorsänger und Chor. Durch vorzeitiges Einsetzen von Vorsänger oder Chor entsteht, zuerst mehr oder minder zufällig, eine Art von

[51] E. v. Hornbostel, Musik auf den Salomo-Inseln.

Mehrstimmigkeit, die aber dann als solche gewertet und weiter ausgebildet wird. Die samoanischen Gesänge haben, ebenso wie schon die Gesänge der Semang und Sakai, diese Stufe bewußter Mehrstimmigkeit zweifellos erreicht. Ein Beispiel für einen solchen Wechselgesang mit Überlappen der beiden Stimmen bietet der Anfang von Ges. 41. Verweilt eine Stimme über den Einsatz der anderen Stimme hinaus auf ihrem Schlußton, so entsteht eine Bordunwirkung (40, Anf.) — vgl. den Anfang des Semai-Gesanges 30. — Aus solchen bordunartigen Ansätzen entwickeln sich dann, ebenso wie bei den Semai (31 *b*, 32 *b*) ausgesprochenere Formen eines rhythmisierten Borduns (39).

Die Anfänge des Kanons sind ebenfalls im Wechselgesang zu suchen; denn es entsteht notwendigerweise ein kanonartiges Gebilde, sobald den beiden überlappenden Stimmen das gleiche Motiv zufällt. Wir hatten gesehen, daß eine solche Kanonik für die Mehrstimmigkeit der Jahai, Kenta, Moni und Sakai typisch ist; aber auch in samoanischen Gesängen finden sich verschiedentlich derartige kanonische Imitationen (41, III, Schluß). Auch auf den Salomo-Inseln sowie in Gesängen afrikanischer Neger[52] kommen ähnliche kanonartige Bildungen vor.

Für die Frage der Anfänge kontrapunktischer Mehrstimmigkeit ist die Tatsache von Bedeutung, daß sich die Form des strengen Kanons bei so primitiven Völkern wie den Semang findet, während die Imitationen in den hochentwickelten samoanischen Gesängen sich in viel freieren Formen bewegen und nur an einzelnen Stellen angewendet werden. Auch in der europäischen Musik tritt der Kanon zu einer Zeit auf, wo die Mehrstimmigkeit sich noch in sehr frühen Stadien ihrer Entwicklung befindet; man denke an den berühmten „Sumerkanon" des Mönchs zu Reading, der schon um 1240 entstanden ist.

* * *

Das Hauptbegleitinstrument zum Tanz bilden gewöhnlich einige aufgerollte rohe Schlafmatten, in die man kurze Bambusstücke oder eine Flasche als Resonanzkörper hineinschiebt. Die Matten werden mit zwei Schlägeln *tu'itu'i* geschlagen. Vgl. das Schlagen mit geflochtenen Matten auf Bambusröhren bei den Malaka-Primitivstämmen. Auch Stampfröhren werden, ebenso wie bei den Malakastämmen, zur Begleitung der Tanzgesänge verwendet.

Die Tanzbewegungen der Samoaner sind denen der Malakastämme sehr ähnlich: Hier wie dort ein weich gerundetes Hin- und Herwenden der Arme, unterstützt durch das Wiegen des Körpers (vgl. Abb. 7 und 8 mit Abb. 9). Dies ist ein besonders wichtiges Argument für die Hypothese einer Rassenverwandtschaft zwischen diesen beiden Völkern; ist doch der Tanz eines Volkes ein unmittelbarer Ausdruck seiner ganzen Wesensart.

---

[52] E. v. Hornbostel, African Negro Music, Oxford 1928, Beispiel 5.

Allgemeine Ergebnisse.

Zweifellos bildet der Vergleich musikalischer Äußerungen der verschiedenen Völker ein wichtiges Kriterium für Rassen- und Kulturzusammenhänge; man muß sich jedoch hüten, aus universal verbreiteten Merkmalen, wie etwa der Verwendung der Quarte und Quinte als Strukturintervall, sowie aus allgemein primitiven Merkmalen, wie etwa der Gliederung *ababab* . . . oder der Beschränkung des Tonmaterials auf wenige Töne, irgendwelche Schlüsse auf ethnologische Zusammenhänge ziehen zu wollen. Hiefür besagt es z. B. gar nichts, daß der Umfang in den älteren samoanischen Gesängen, ebenso wie bei einigen Malaka stämmen, die Quinte in der Regel nicht überschreitet oder daß Motive auf Malaka wie auf Samoa häufig gedehnt oder gekürzt werden. Nur wirklich charakteristische und geographisch beschränkte Merkmale bilden denn auch die Grundlage zu nachstehenden Überlegungen.

Für die Frage der gegenseitigen Stellung der verschiedenen Semang-Stämme ergibt sich aus der Analyse der Gesänge folgendes: Die Jahai, Kenta und Moni schließen sich zu einer, die Sabub'n und Kensiu zu einer zweiten Gruppe zusammen. Besonders charakteristisch ist für die erste Gruppe die kanonische Art der Mehrstimmigkeit sowie die in der Regel nicht absteigende Melodiebewegung, für die zweite Gruppe der große Tonumfang sowie das Vorwiegen freier (kanonischer Behandlung widerstrebender) Rhythmik.

Einfache Gliederung wie geringer Tonumfang lassen — trotz der Kanons — die Gesänge der ersten Gruppe gegenüber denen der zweiten primitiver erscheinen. Da sich auch bei einem so primitiven Stamm wie den Wedda auf Ceylon anscheinend Ansätze zu kanonartigen Bildungen finden, erweist sich der Kanon überraschenderweise als eine sehr primitive Form der Mehrstimmigkeit.

Von den drei Stämmen der ersten Gruppe heben sich die Moni mit dem Wechsel von Unisono und Kanon gegenüber den Jahai und Kenta mit durchgängiger Kanonik ab. Am primitivsten sind die Jahai, deren Gesänge, abgesehen von der kurzen Einleitungsphrase, häufig auf einem einzigen Ton bleiben; es folgen die Kenta mit Terz oder Quartumfang sowie als unprimitivster Stamm dieser Gruppe die Moni mit Quintumfang und vor allem mit der häufigen Verwendung von Quintschritten. Von den beiden Stämmen der zweiten Gruppe erscheinen die Sabub'n mit ihrer strengen Einstimmigkeit primitiver als die Kensiu, in deren Gesängen sich stets simultane Kleinterzen finden. Hienach ließen sich die Semang-Stämme dem Grade ihrer Primitivität nach folgendermaßen ordnen: Jahai, Kenta, Moni, Sabub'n, Kensiu.

Die Gesänge der beiden Sakai-Stämme, der Ple und Semai, weichen in wesentlichen Zügen voneinander ab; die weitaus primitiveren Gesänge finden sich bei den Ple: Kleiner Tonumfang, einfache Gliederung bei den Ple; großer Tonumfang, reiche Gliederung bei den Semai.

Für die Frage des Verhältnisses der Sakai zu den Semang ergibt sich: Die Sakai stehen der ersten Semang-Gruppe (Jahai, Kenta,

Moni) näher als der zweiten (Sabub'n, Kensiu): Kanonische Mehrstimmigkeit und strenger Rhythmus bei den Sakai und der ersten Semang-Gruppe; Fehlen kanonischer Mehrstimmigkeit und vorwiegend freier Rhythmus bei der zweiten Semang-Gruppe.

Die primitiveren Ple stehen den benachbarten Semang näher als die Semai: Kanon im Abstande einer Halben bei Ple und Semang; Kanon im Abstande zweier Halben bei den Semai.

Von den drei Stämmen der ersten Semang-Gruppe sind die Jahai den Ple am ähnlichsten: Freirhythmische Einleitungsphrase mit lang ausgehaltenen Tönen auf der Oberquarte oder Oberquinte der Tonika, starkes Hervortreten des Haupttons, häufige Verwendung eintoniger, punktierter Motive bei Ple und Jahai, jedoch nicht bei Kenta und Moni. Von diesen beiden Stämmen stehen die Kenta den Ple näher: Durchgängige Kanonik bei Ple, Jahai und Kenta; Wechsel von Unisono und Kanon bei den Moni. Diese aus der Gesangsanalyse gewonnene Abstufung der Verwandtschaft der drei Semang-Stämme zu den Ple entspricht vollkommen ihrer geographischen Lage: Die Jahai sind unmittelbare Nachbarn der Ple, während die Moni im äußersten Norden von den Ple noch weiter entfernt wohnen als die Kenta.

Da die Jahai und Kenta stark von der Ple-Kultur beeinflußt sind [54], erscheint es möglich, daß die Semang auch die kanonische Mehrstimmigkeit von den Ple übernommen haben; für diese Annahme spricht auch das Fehlen kanonischer Mehrstimmigkeit bei einigen Semang-Stämmen (Sabub'n, Kensiu). Es ist sehr bemerkenswert, daß die Semang-Stämme in ihren Gesängen den Sakai um so mehr ähneln, je primitiver sie sind. Dies hängt offenbar mit der auch sonst zu beobachtenden Erscheinung zusammen, daß Völker niedriger Kulturstufen Einflüssen fremder Kulturen besonders zugänglich sind. Auch die unmittelbare Nachbarschaft gerade des primitivsten Semang-Stammes (der Jahai) mit den Sakai spricht dafür, daß die große Ähnlichkeit der Gesänge der primitiveren Semang-Stämme mit denen der Sakai nicht anthropologisch, sondern ethnologisch begründet ist.

Nicht eindeutig zu beantworten ist die Frage des Verhältnisses des Unisono-Kanon-Wechsels der Moni einerseits zum strengen Kanon der anderen Stämme, anderseits zur Mehrstimmigkeit der Wedda. Die kanonartigen Ansätze der den Sakai anthropologisch nahestehenden, jedoch bei weitem primitiveren Wedda erscheinen als Vorstufe zum strengen Kanon der Sakai; dagegen ist die streng durchgeführte Form des Unisono-Kanon-Wechsels der Moni wohl eher als eine Weiterentwicklung des von den Sakai übernommenen Kanonos zu deuten.

Die in der Höhe einsetzenden Einleitungsphrasen mit lang ausgehaltenen Tönen bei den Ple und Jahai, denen die Abschlußphrasen bei den Semai entsprechen, finden sich auch bei den primitivmalaiischen Kubu auf Sumatra. Leider besitzen wir bisher noch keine Phonogramme von den den

[54] Schebesta, In: „Anthropos", XX, S. 724, 727.

Kubu anthropologisch nahestehenden Jakudn; falls jedoch, wie man annehmen möchte, auch die Jakudn ihren Gesängen ähnliche Einleitungsphrasen vorausschicken, dürften die Sakai diese von den Jakudn übernommen und den Semang übermittelt haben.

Von den samoanischen Gesängen sind die aus Upolu (älterer Typus) bei weitem primitiver als die aus Sawai (jüngerer Typus): Dort kleiner Tonumfang, wenig gefestigte Metrik, einfache Gliederung und wenig ausgebildete Mehrstimmigkeit; hier großer Tonumfang, strenge Metrik, reiche Gliederung und hochentwickelte Mehrstimmigkeit.

Die Parallelen: Samoa, älterer Typ — Malaka sind, sofern es sich nicht um allgemein primitive Züge handelt, wichtig, weil sie zeigen, was sich sicher nicht erst in Samoa herausgebildet hat: Es sind dies der rhythmisierte Bordun, Auftakt, Synkopen, $^2/_2$-Takt, Wechsel von $^2/_2$- und $^3/_2$-Takt, kleine Unterterz als Auftakt und Nachschlag sowie mehrmals wiederholte Großsekunden-Zusammenklänge. Es ist aber nicht zu verlangen, daß alle Entsprechungen auch in den altsamoanischen Gesängen sich finden müßten; denn abgesehen von der geringen Anzahl vorhandener Beispiele aus Upolu, wird die Erinnerung der Sänger an die alten Gesänge, die sie sich eigens zum Zwecke der Aufnahme wieder eingeübt haben, merklich verblaßt gewesen sein. Keinesfalls kann man schließen, daß die Parallelen Jungsamoa-Malaka auf jüngerer konvergenter Entwicklung beruhen.

Alle charakteristischen Übereinstimmungen zwischen den Semang und Samoa finden sich auch bei den Sakai. Man kann hieraus schließen, daß nicht die Semang, sondern die Sakai die eigentlichen Protopolynesier gewesen sind. Übrigens bekräftigt diese Tatsache die Vermutung, daß die Semang in ihren Gesängen sehr stark von den Sakai beeinflußt sind.

Für die Verwandtschaft Malaka-Samoa besonders charakteristisch sind: die kanonisch-kontrapunktische Mehrstimmigkeit, der rhythmisierte Bordun, Unterquint-Modulation, Motivform Tonika — Ansprung — stufenweise Rückkehr zur Tonika, Hexatonik, Tempobeschleunigung, punktierte Rhythmen, Synkopen, Auftakt, $^2/_2$-Takt, Wechsel von $^2/_2$- und $^3/_2$-Takt sowie die Ähnlichkeit der Tanzbewegungen.

Es stand keineswegs von vornherein fest, daß sich die Ähnlichkeit der Gesänge Malakas und Samoas, die sich aus dem Gesamteindruck ergeben hatte, durch die Analyse bestätigen müßte, da eine merkmalmäßige Aufzählung von Übereinstimmungen häufig das Wesentliche nicht zu erfassen vermag. Vorliegende Arbeit hat jedoch einerseits die Tauglichkeit der analytischen Methode, anderseits aber die Wichtigkeit des Gesamteindrucks für die Beurteilung von anthropologischen Zusammenhängen erwiesen.

Die Parallelen, die hier zwischen der Musik der Samoaner und der der Primitivstämme auf Malaka aufgezeigt worden sind und die sich, wie wir gesehen haben, auf tonale Struktur, Melos, Rhythmik, Tempobeschleunigung, Metrik, formalen Aufbau, Mehrstimmigkeit, Instrumente und Tanz erstrecken, sind so offensichtlich, daß an einem Zusammenhang zwischen diesen beiden Völkern nicht gezweifelt werden kann. Auf die Beziehungen zur Musik der

Salomonier wurde schon mehrfach hingewiesen. Da auch verschiedene mehrstimmige Gesänge der Kiwai-Papua (Süd-Neuguinea) [55] in ihrer ganzen melodischen und rhythmischen Gestalt eine verblüffende Ähnlichkeit mit den Gesängen der Samoaner aufweisen, erscheint der Weg vorgezeichnet, auf dem die Musik der Malaka-Primitivstämme nach Samoa gekommen sein mag.

Anhang.

Tabellarische Übersicht.

I. Melos, Vortragsweise und tonale Struktur.

	Semang					Sakai		Samoa	
	Jahai	Kenta	Moni	Sa-bub'n	Ken-siu	Ple	Se-mai	ält. Typ	jüng. Typ
Kleiner Tonumfang	+	+	+			+		+	
Großer Tonumfang				+	+		+		+
Absteigende Melodiebewegung				+	+		(+)		
Häufige Verwendung eines eintonigen Motivs	+					+			
Kleine Terz als Strukturintervall		+		+	+		+	+	+
Quarte als Transpositionsbasis				+			+	+	+
„Gebrochene Dreiklänge"			+						
Vertauschung von Quart- oder Quinttönen							(+)		+
Motivform: Tonika — Ansprung — stufenweise Rückkehr zur Tonika	+	+				+	+		+
Halbtonlose Pentatonik			(+)	+	+	(+)			
Hexatonik: *a-g-f-e-d-c*						+	+		+

II. Tempo, Rhythmus und Metrum.

	Semang					Sakai		Samoa	
	Jahai	Kenta	Moni	Sa-bub'n	Ken-siu	Ple	Se-mai	ält. Typ	jüng. Typ
Tempobeschleunigung		+	(+)	(+)		+	+		+
Häufige Verwendung punktierter Rhythmen	+			+		+	+		+
Synkopen			(+)		+		+	(+)	+
Auftaktigkeit	+	+	+	+	+	+	+	(+)	+
Freirhythmische Gesänge				+	+			(+)	
$^2/_2$-Takt	+	+	+	+		+	+	(+)	+
Wechsel von $^2/_2$- und $^3/_2$-Takt		(+)	(+)		(+)	(+)	+	+	+
Erweiterung des $^2/_2$-Taktes durch eingeschobene (überzählige) Viertelpausen			+						

[55] Nach bisher unbearbeiteten Aufnahmen von Dr. G. Landtmann im Berliner Phonogramm-Archiv.

III. Mehrstimmigkeit und formaler Aufbau.

	Semang					Sakai		Samoa	
	Jahai	Kenta	Moni	Sa-bub'n	Ken-siu	Ple	Se-mai	ält. Typ	jüng. Typ
Kanon im Abstande einer Halben	+	+				+			
Kanon im Abstande zweier Halben							+		
Unisono-Kanonwechsel			+						
Kontrapunktisch-kanonische Mehrstimmigkeit als Weiterentwicklung des strengen Kanons									+
Wechselgesang mit Überlappen der Stimmen						(+)			+
Rhythmisierter Bordun							+	+	+
Simultane große Sekunden							+	+	(+)
Kleine Terzen als einzige vorkommende Zusammenklänge					+				
Einstimmigkeit				+					
Reiche Gliederung				(+)	(+)		+		+
Freirhythmische Einleitungsphrase	+				+	+			
Freirhythmische Abschlußphrase							+		
Alternieren eines punktierten eintonigen und eines mehrtonigen Motivs bei zweimaliger Wiederholung des eintonigen und mehrmaliger Wiederholung d. mehrtonigen Motivs						+			
Modulation in die Oberquarte (Unterquinte) zu Beginn eines Gesangsteils						+	+		+

MALAKA.

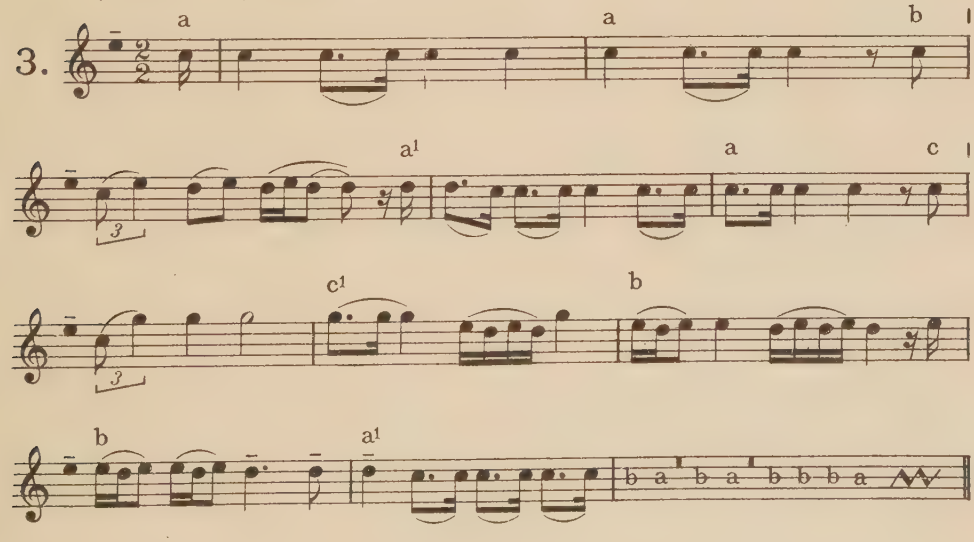
Semang-Stämme.

1-3: Jahai.

1. (**Schebesta 19.**) (♩ = 176.)

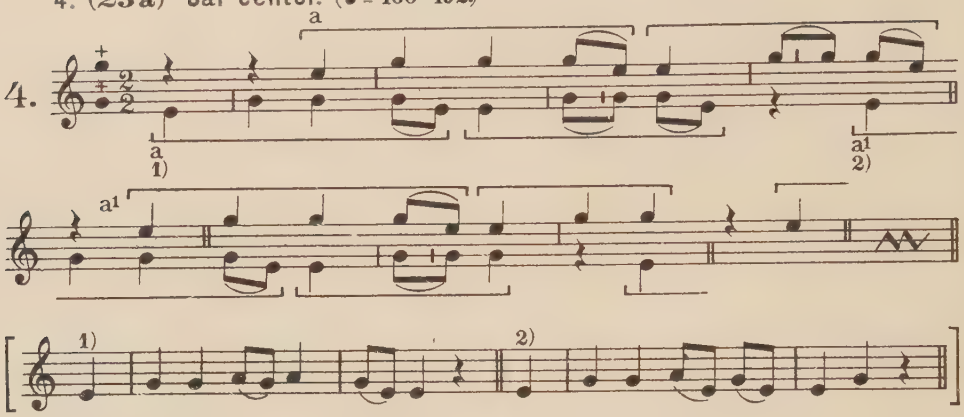
2. (**Scheb. 20.**) Gesang über den Affen. „Beron" (♩ = 168.)

3. (**Scheb. 17.**) C'enoi. (♩ = 116.)

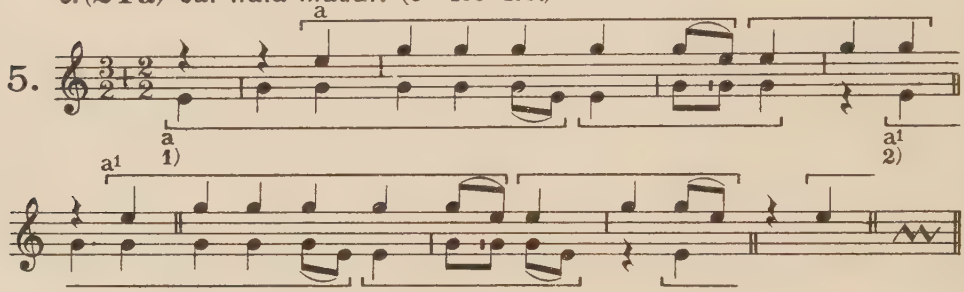


4-8: Kenta.

4. (25a) Uai centol. (♩ = 160-192.)



5. (24a) Uai Hala mauai. (♩ = 160-176.)



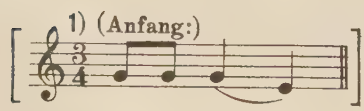
1a) *(Vgl. Ges. 4, Var. 2)*

1b) (Schluß:)

2) *(Vgl. Ges. 4, Var. 1)*

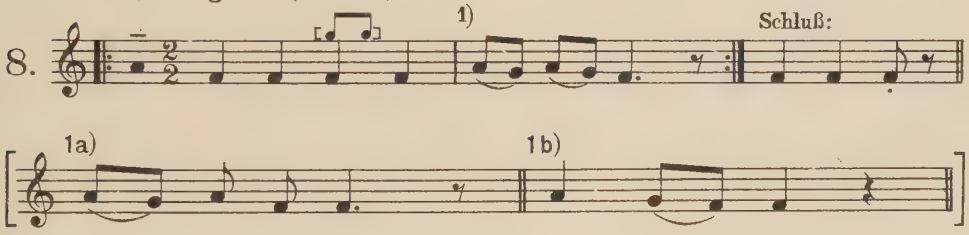
6. (25b) Peningloin biiog. Gesang des Alten. *Refrain:* kou hnu kou = er tritt ein in die Hütte. (♩ = 160 - 184.)

1) (Anfang:)



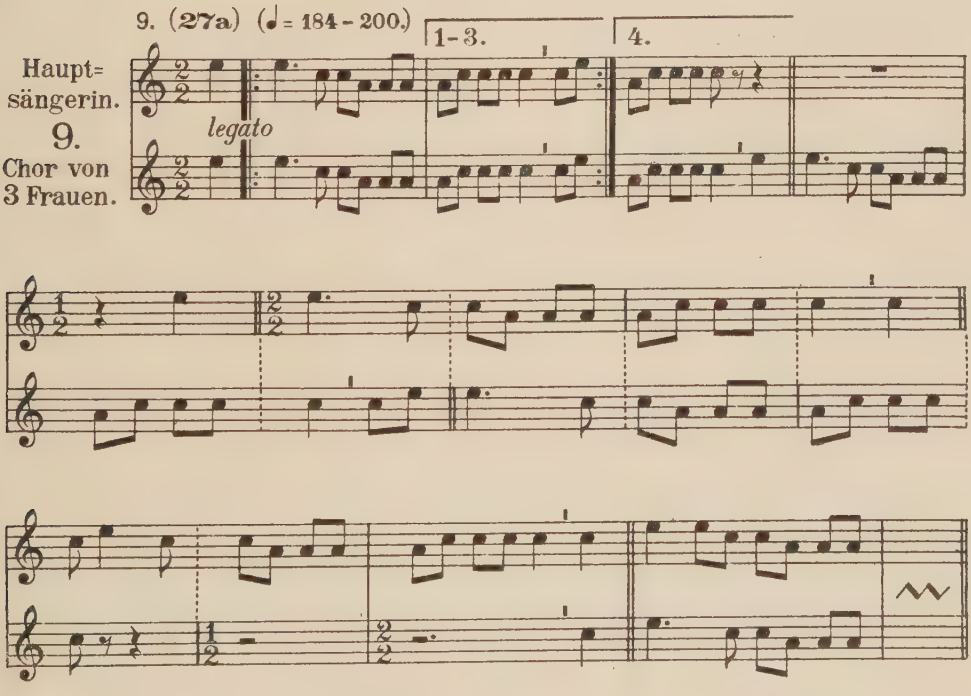
7. (24b) Au tiel tiel. (♩ = 132 - 164.)
(Du gehst auf und ab)

8. (26) Loi gale. (♩ = 126.)

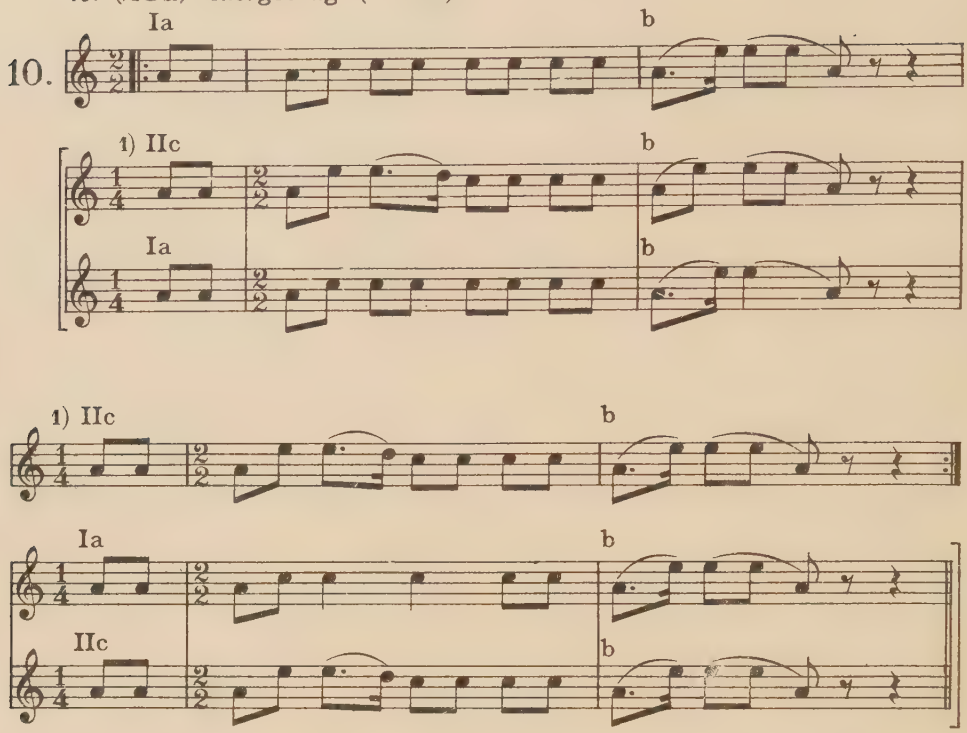


9-15: Moni.

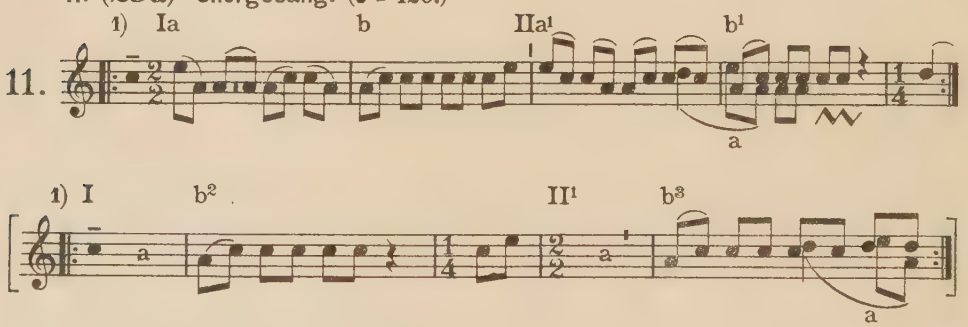
9. (27a) (♩ = 184 - 200.)



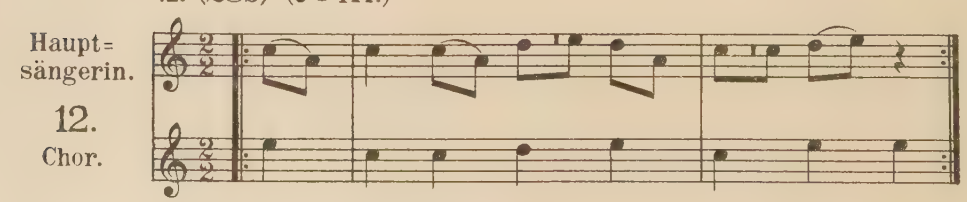
10. (28a) Chorgesang. (♩ = 132.)



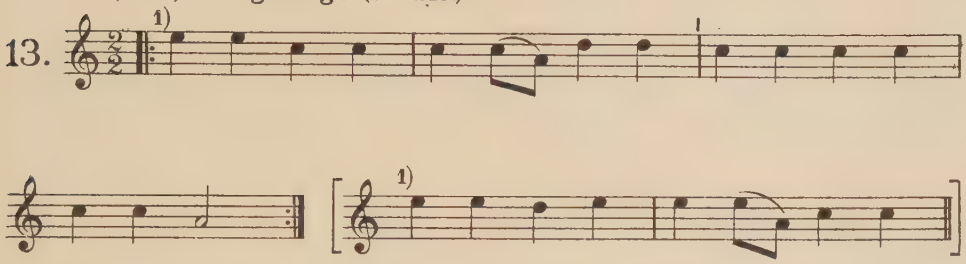
11. (29a) Chorgesang. (♩ = 120.)



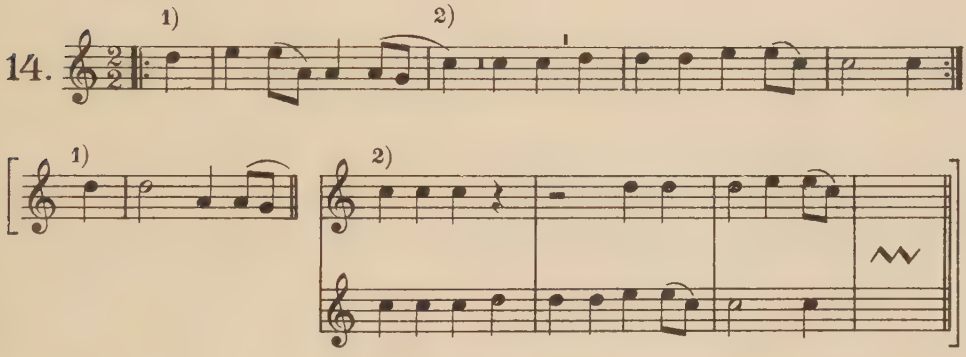
12. (28b) (♩ = 144.)



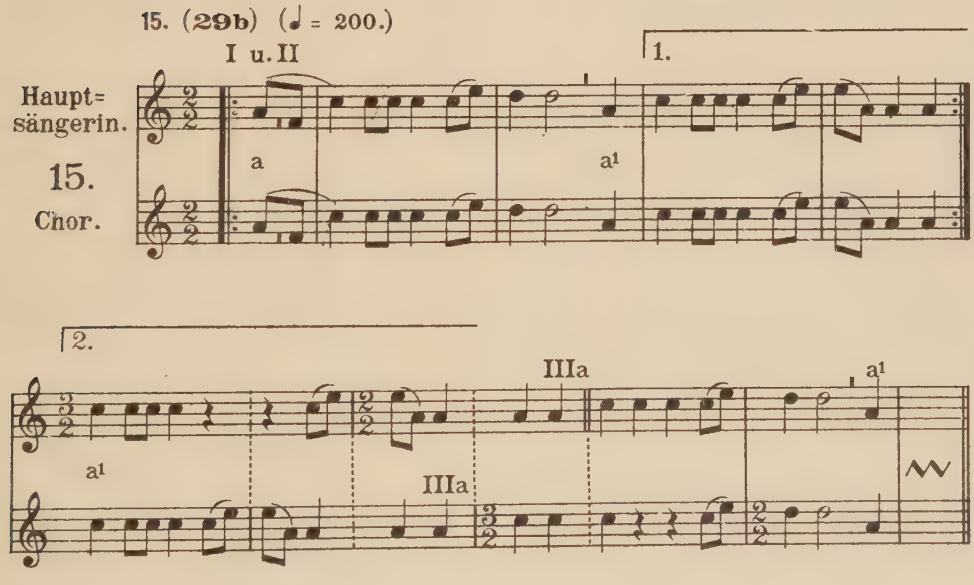
13. (27c) Chorgesang. (♩ = 216.)



14. (27b) (♩ = 208.)

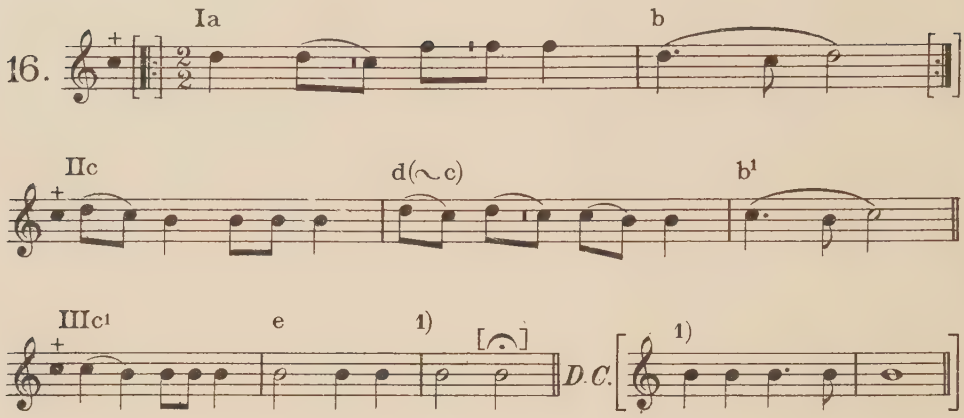


15. (29b) (♩ = 200.)

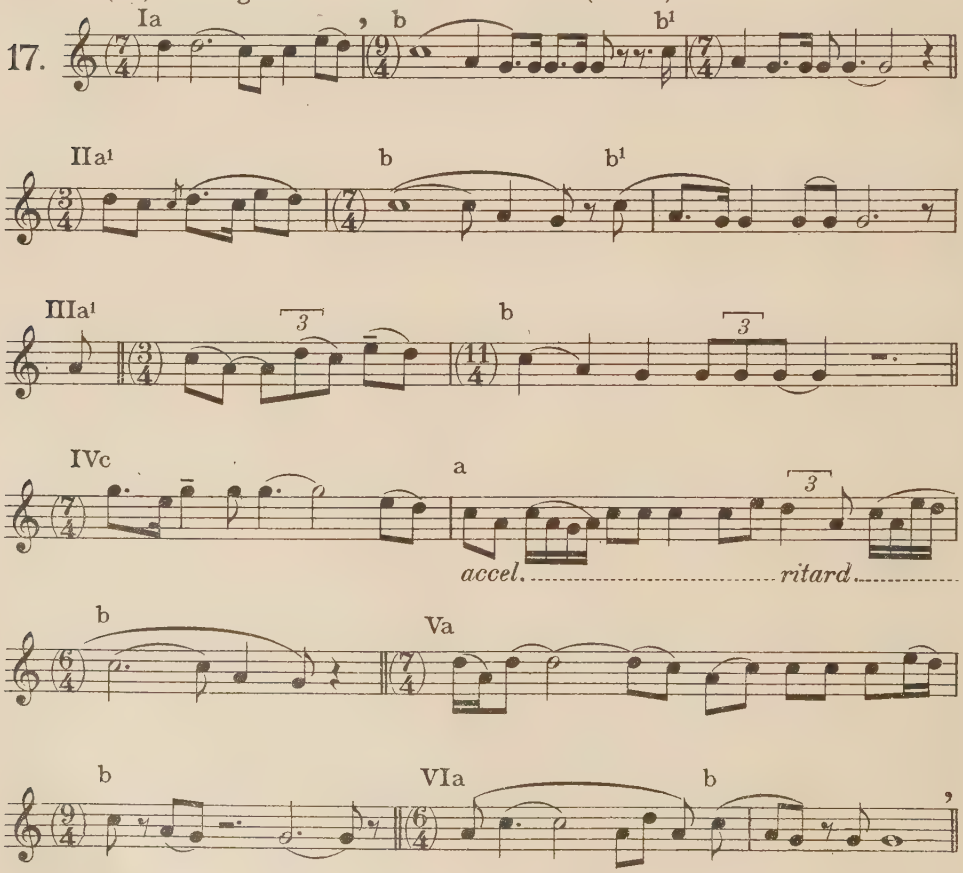


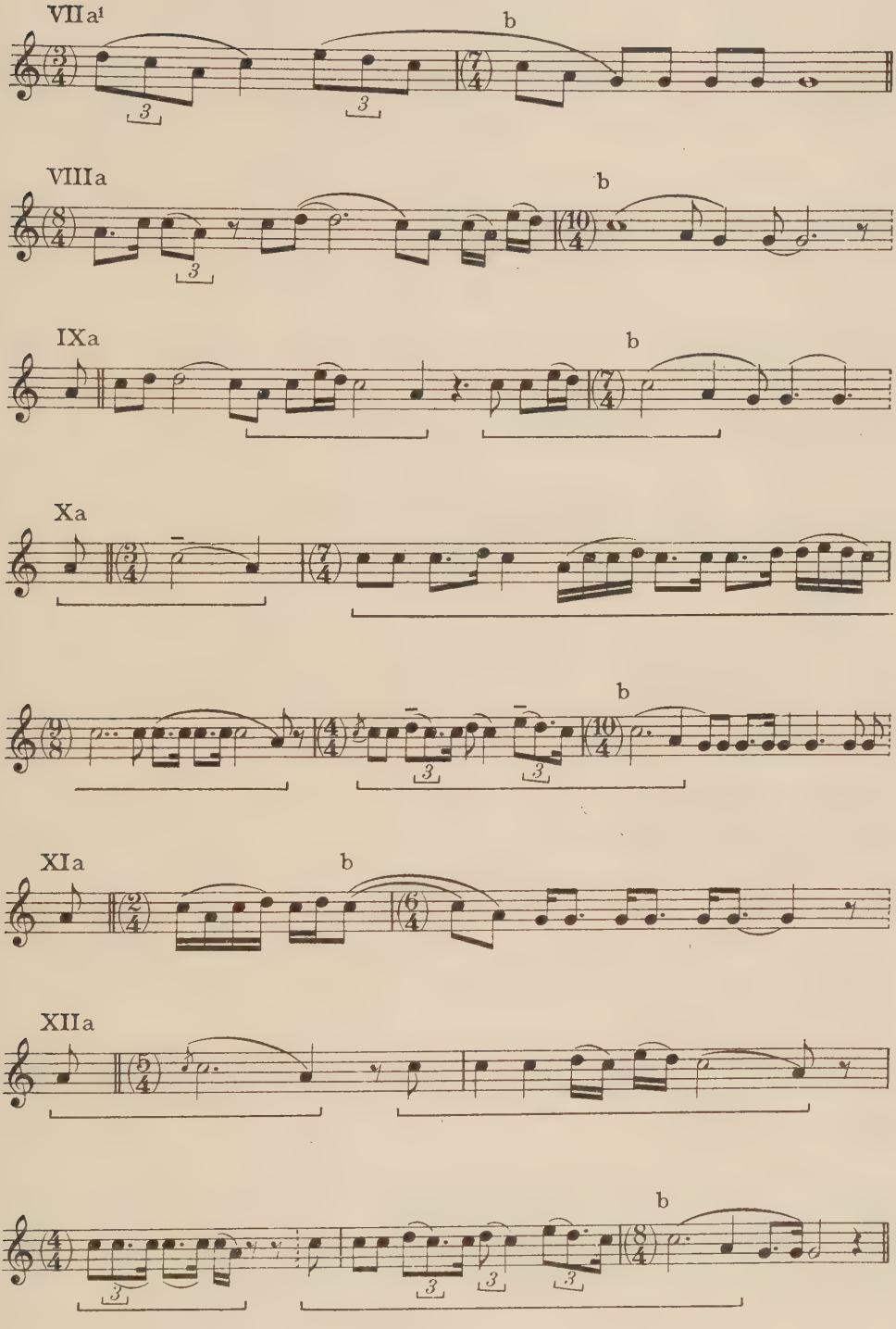
16-18: Sabub'n.

16. (14) (♩ = 144 - 160.)

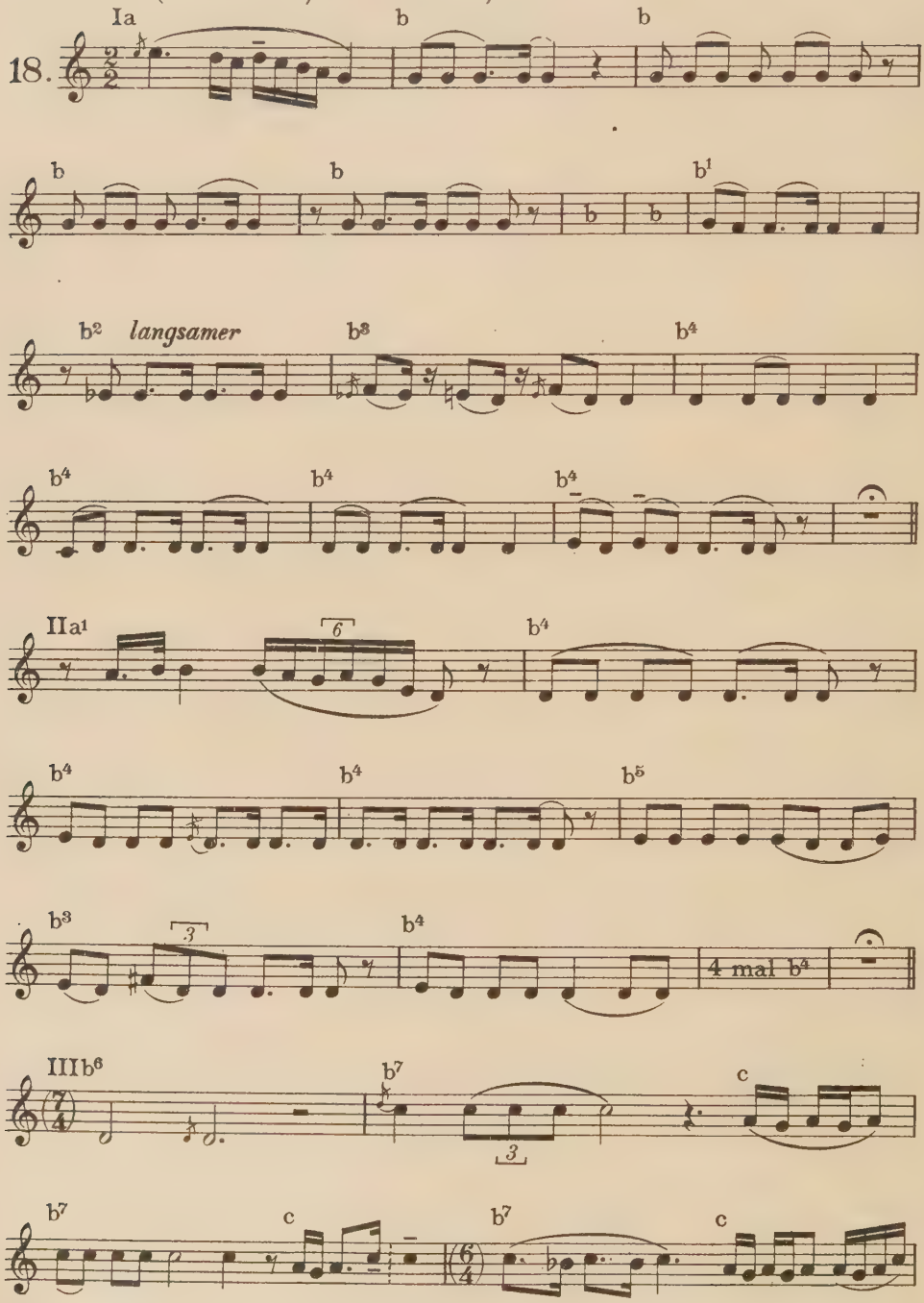


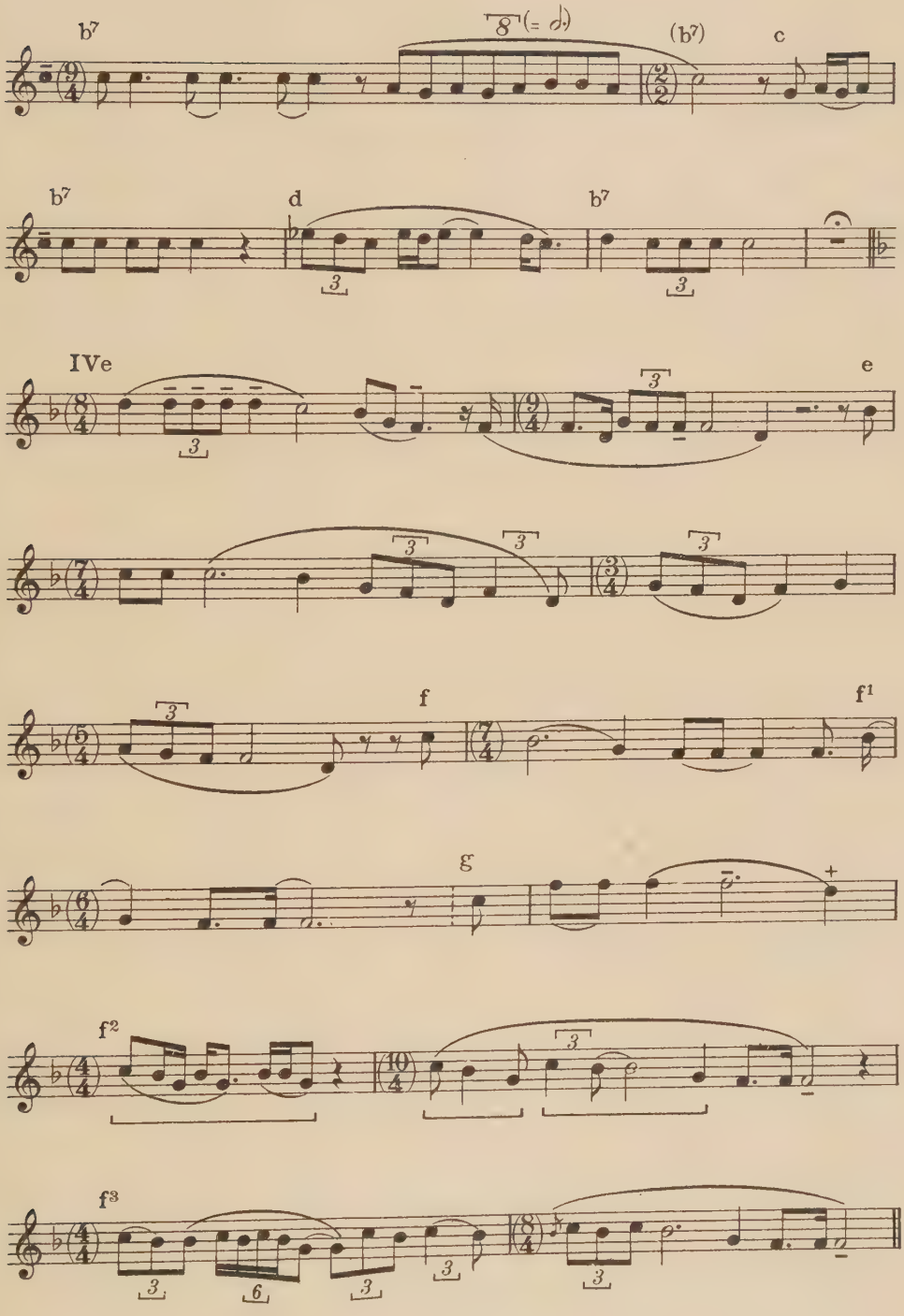
17. (15) Gesang über verschiedene Früchte. (♩ = 112.)




VIIa¹
b
VIIIa
b
IXa
b
Xa
b
XIa
b
XIIa
b

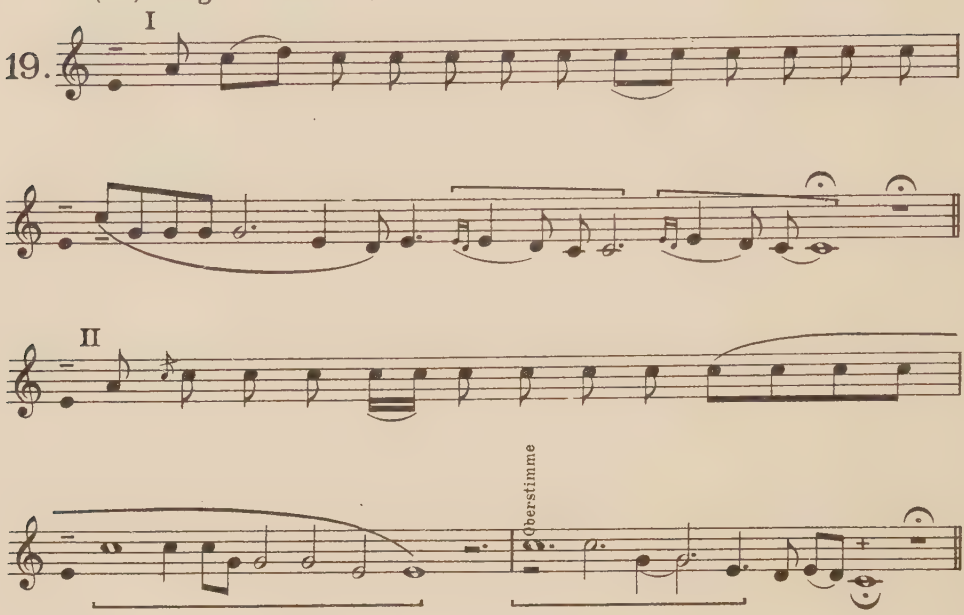
18. (16) Gesang eines Medizinmannes in der Medizinmannshütte.
(I ♩ = 138 - 96; II ♩ = 138-100; III u. IV ♩ = 120.)



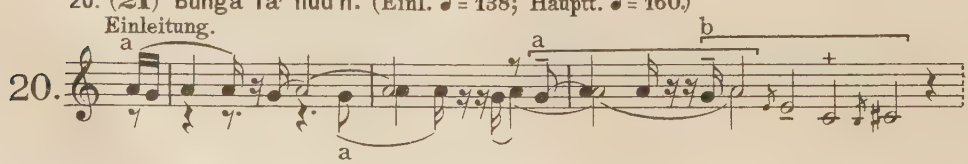

b7
8 (= d)
(b7)
c
b7
d
b7
IVe
e
f
f1
g
f2
f3

19-21: Kensiu.

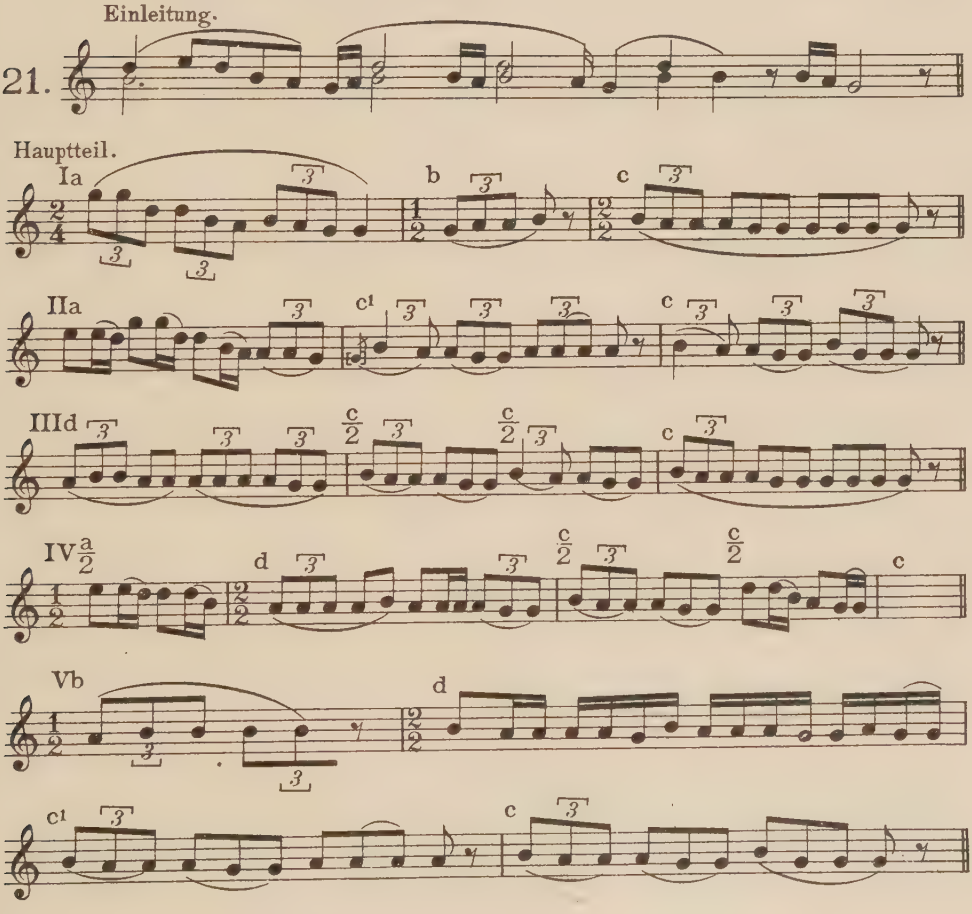
19. (18) Bunga Ta' hud'n. (= Blume T.) ♩ = 176

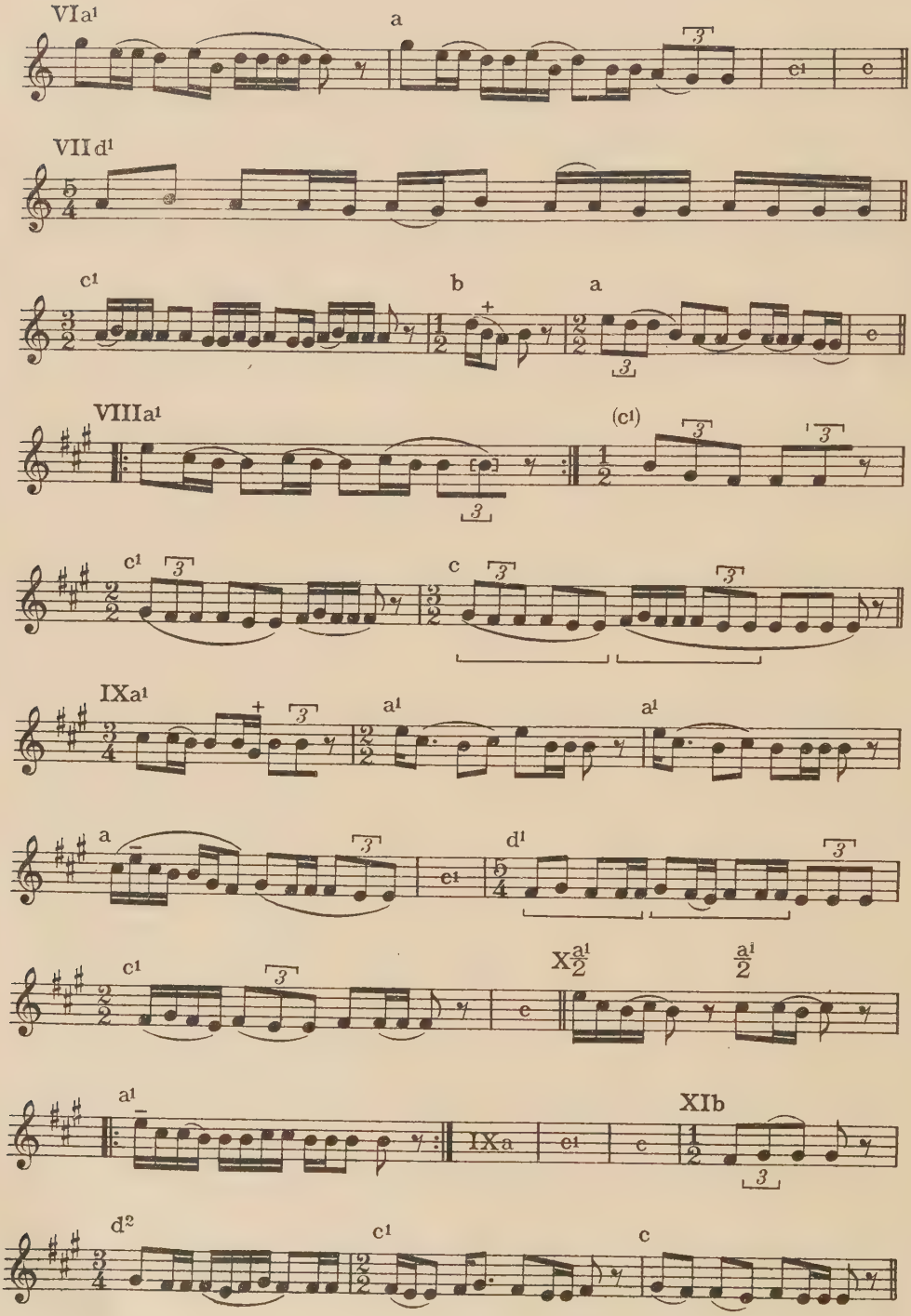


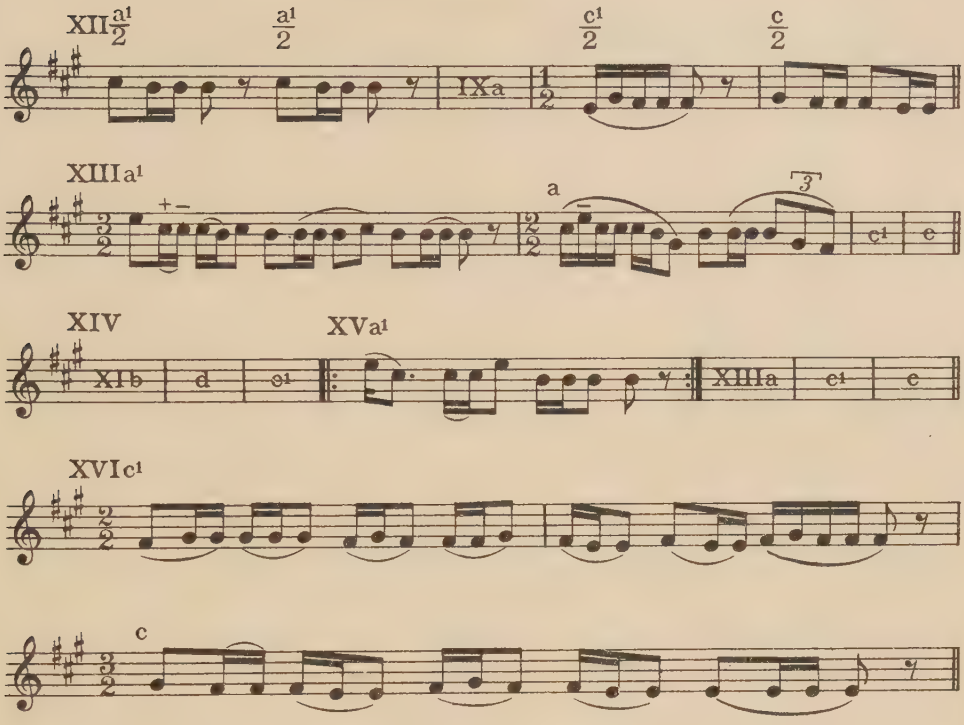
20. (21) Bunga Ta' hud'n. (Einl. ♩ = 138; Hauptt. ♩ = 160.)



21. (22) Hueia. Regenbogenschlangen-Gesang. (I-VII ♩ = 120; VIII-XVI. ♩ = 108.)



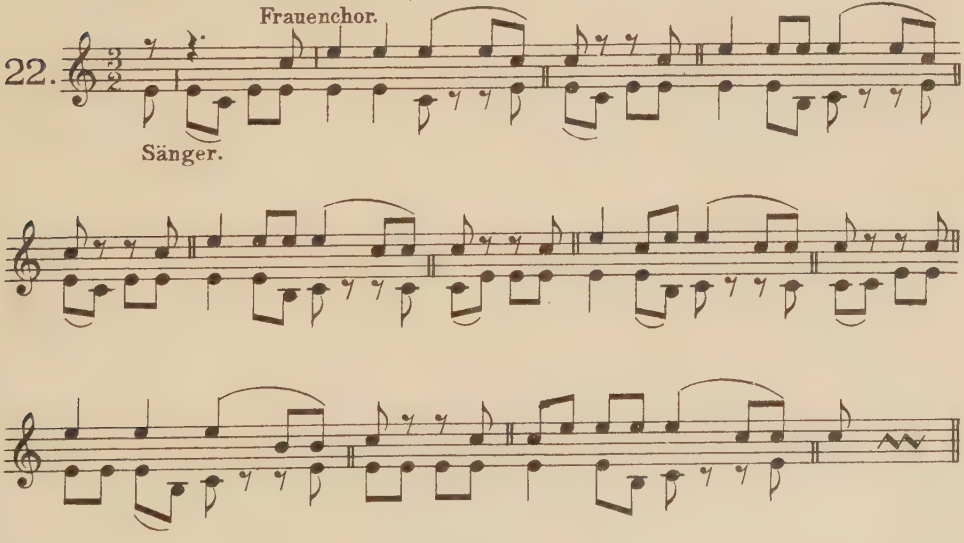

VI a¹
a
c¹
e
VII d¹
c¹
b
a
e
VIII a¹
(c¹)
c¹
c
IX a¹
a¹
a¹
a
c¹
d¹
c¹
X a¹/2
a¹/2
a¹
IX a
e¹
c
XI b
d²
c¹
c



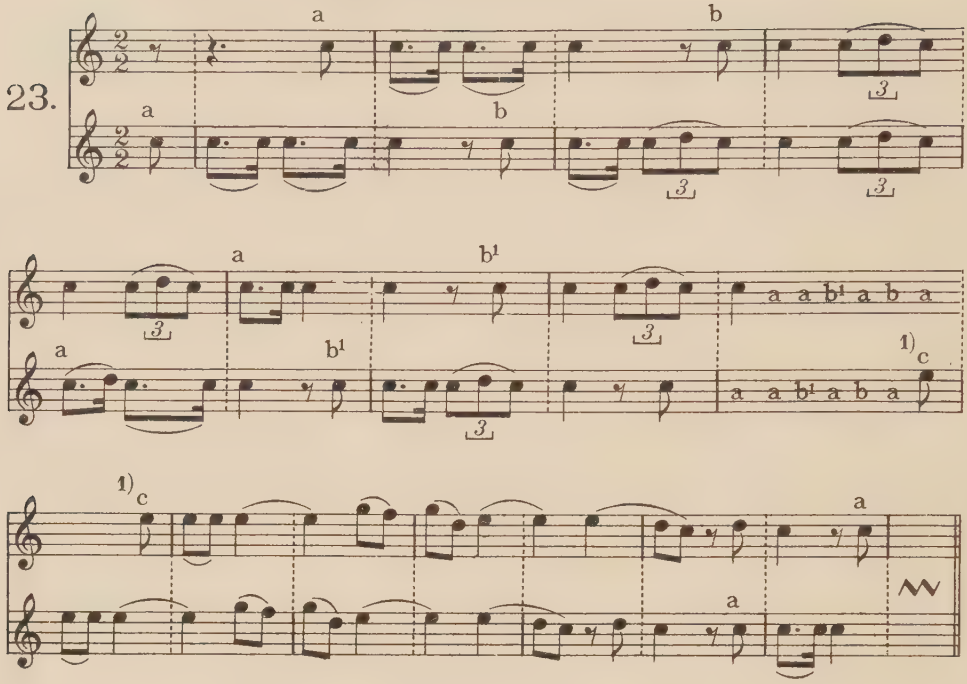
Sakai - Stämme:

22 - 28: Ple.

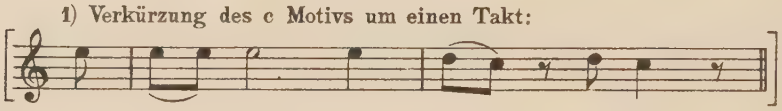
22. (8a) Kasut Bedlud (= schöne Stiefel) Spottgesang auf den malayischen Boy des Pater Schebesta. (♩ = 144.)



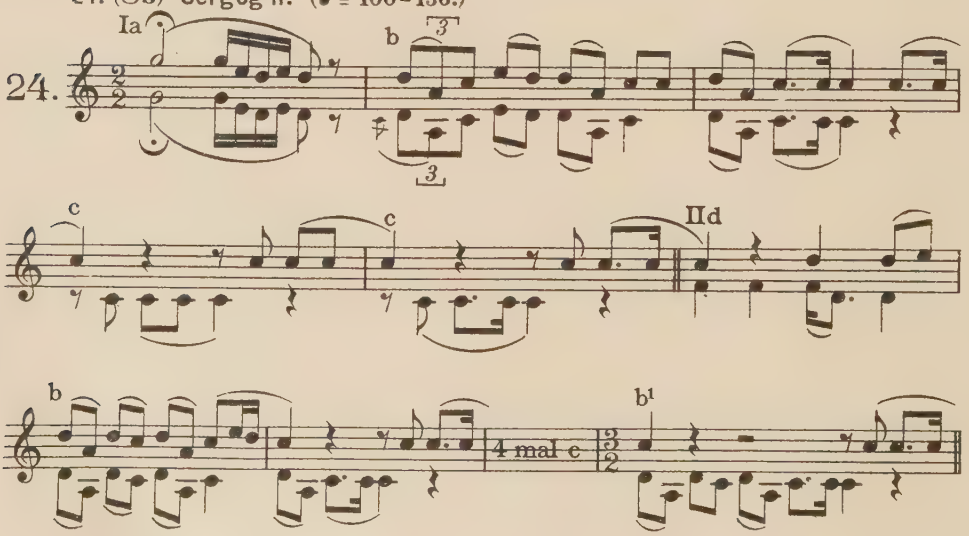
23. (9) Caroi (♩ = 132–138.)

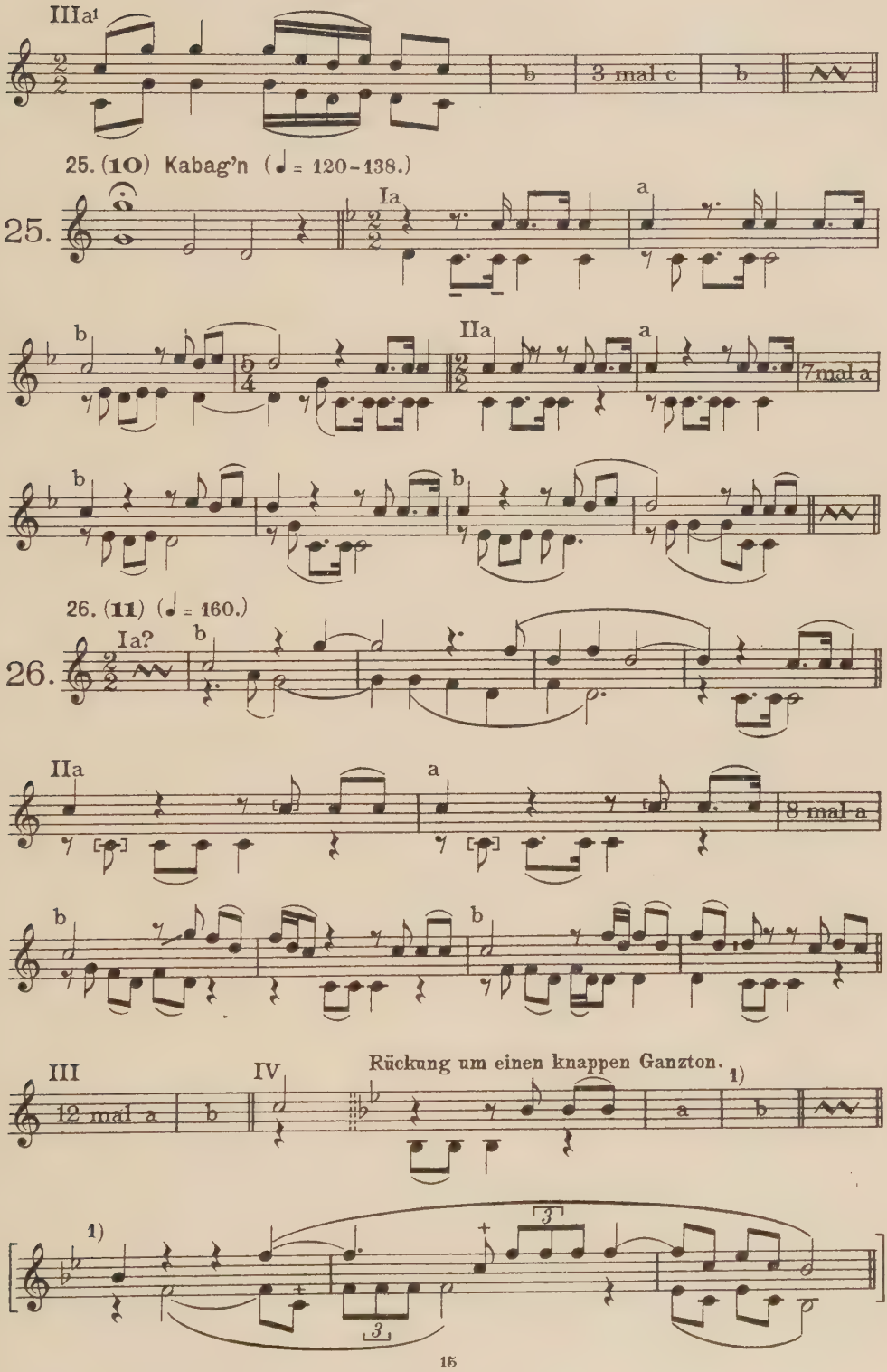


1) Verkürzung des c Motivs um einen Takt:

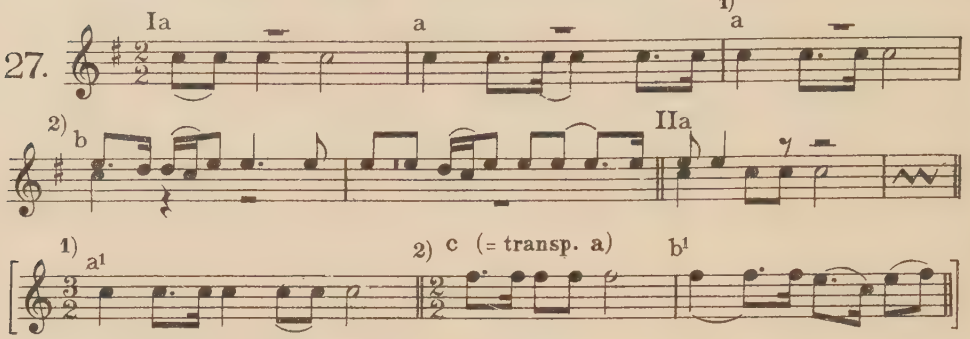


24. (8b) Sergog'n. (♩ = 100–136.)

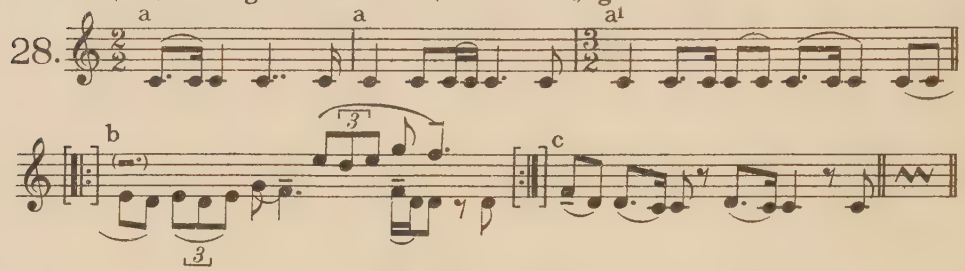



IIIa¹
b
3 mal c
b
25. (10) Kabag'n (♩ = 120–138.)
25.
Ia
a
b
IIa
a
7 mal a
b
b
26. (11) (♩ = 160.)
26.
Ia?
b
IIa
a
8 mal a
b
b
III
12 mal a
b
IV
Rückung um einen knappen Ganzton.
1)
a
b
1)
3
3

27. (13) Langset. Fruchtgesang, ges. von Semang. (♩ = 100–116.)

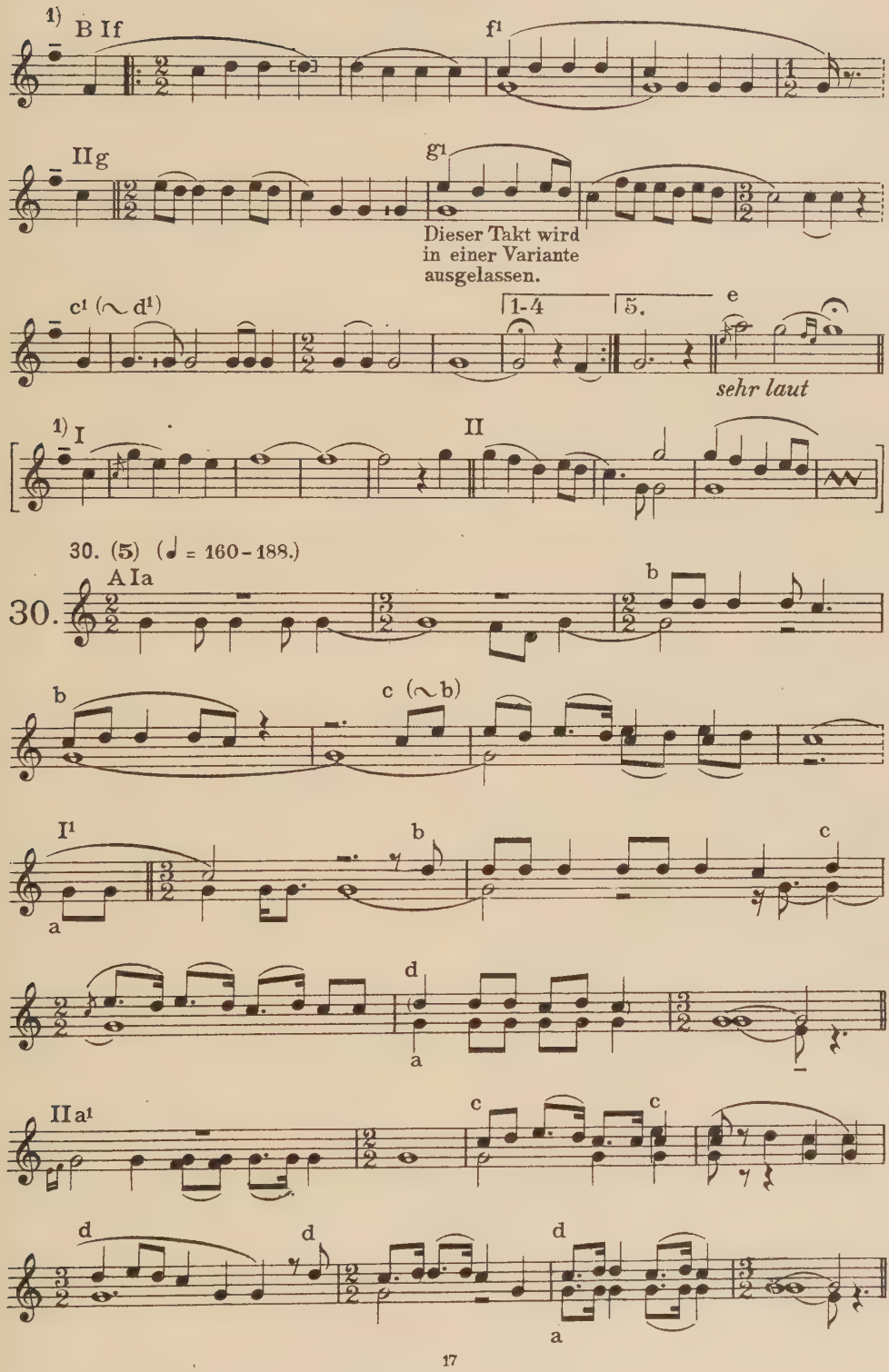


28. (23) Gesang beim Marsch. (♩ = 126–144.) ges. von Jahai.

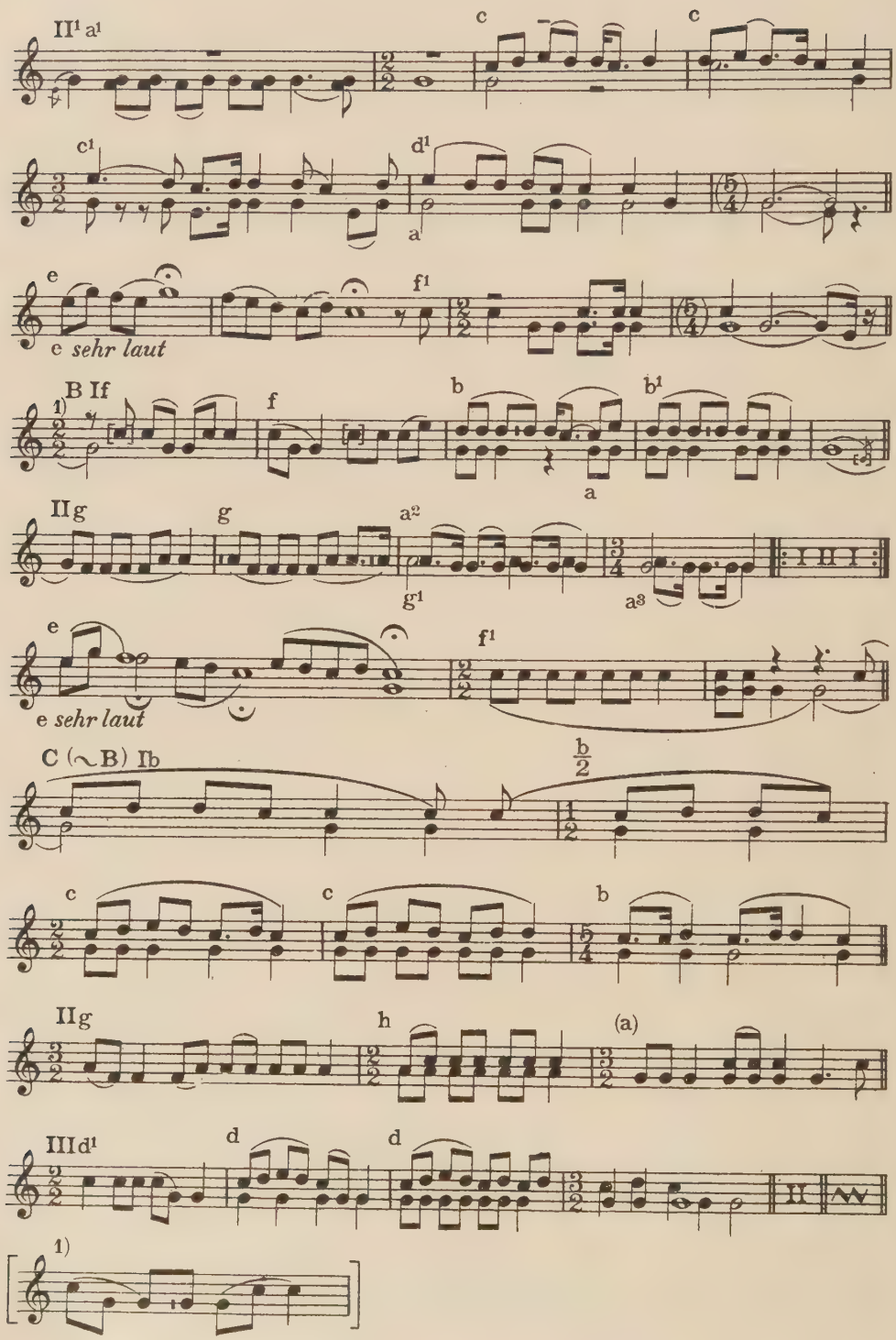


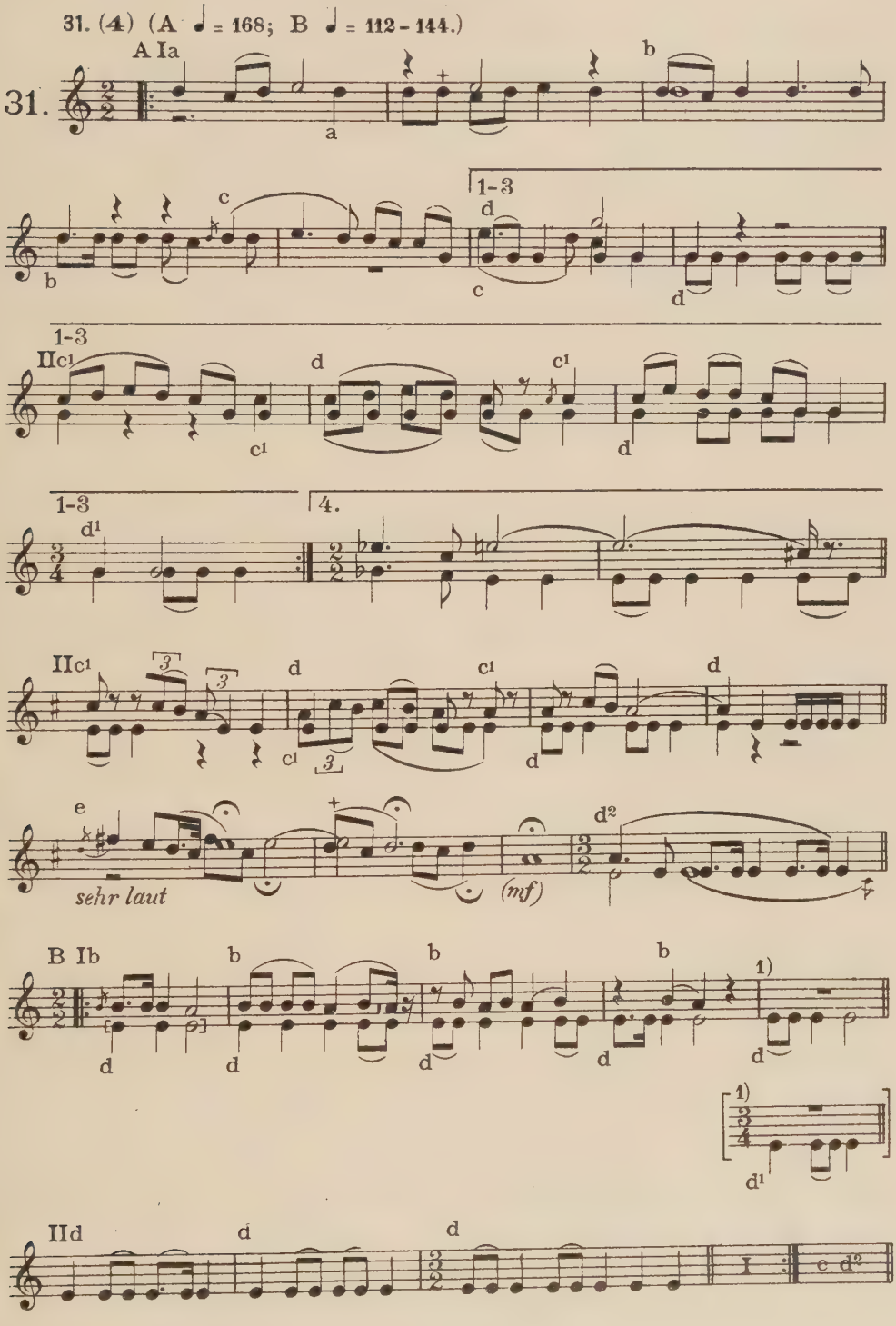
29–35: Semai.

29. (3) (A ♩ = 192; B ♩ = 120–138.)

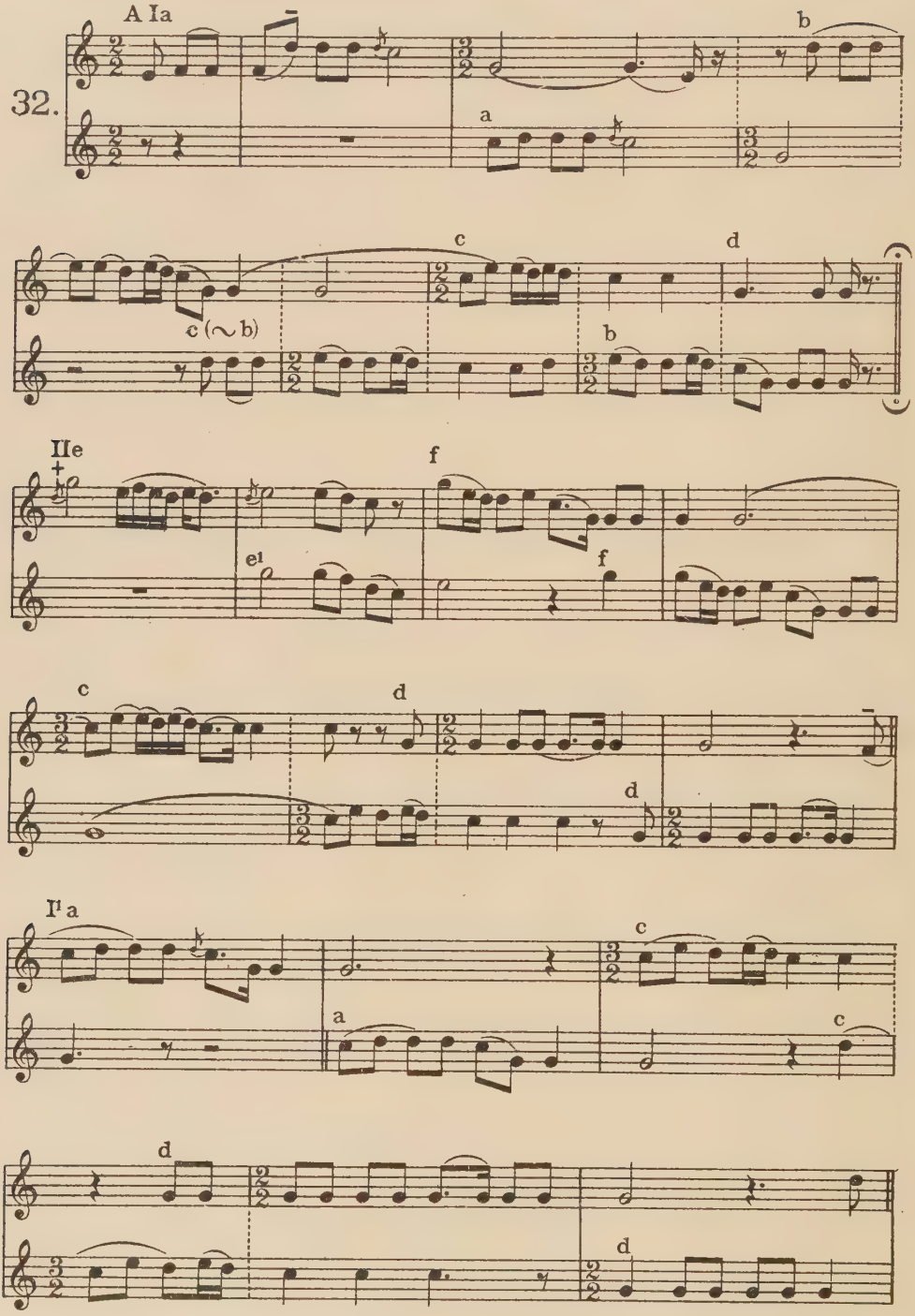

1) B If
f1
II g
g1
Dieser Takt wird
in einer Variante
ausgelassen.
c1 (~ d1)
1-4
5.
e
sehr laut
1) I
II
30. (5) (♩ = 160-188.)
30.
A Ia
b
b
c (~ b)
I1
a
b
c
d
a
II a1
c
c
d
d
d
a

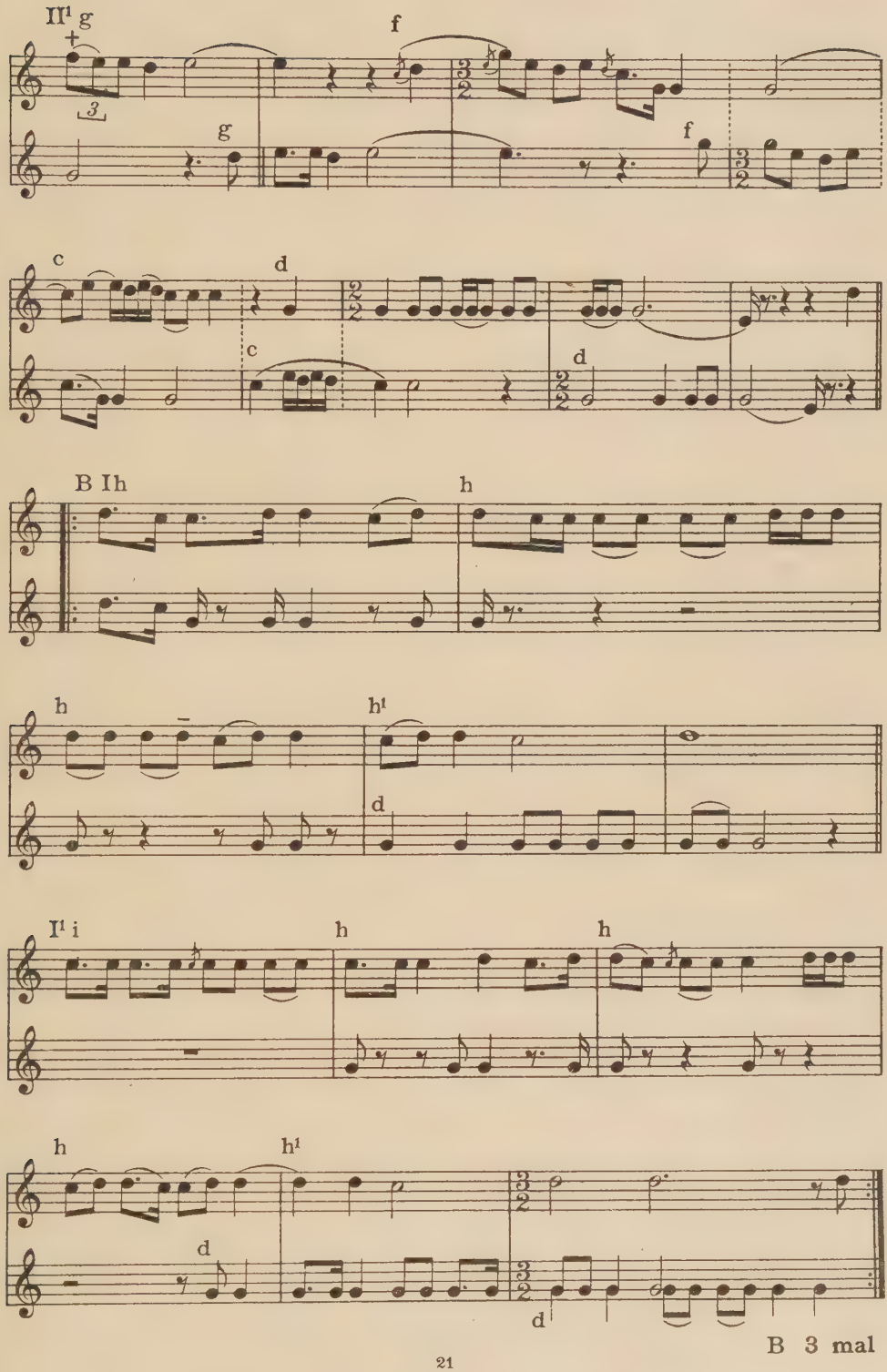
17

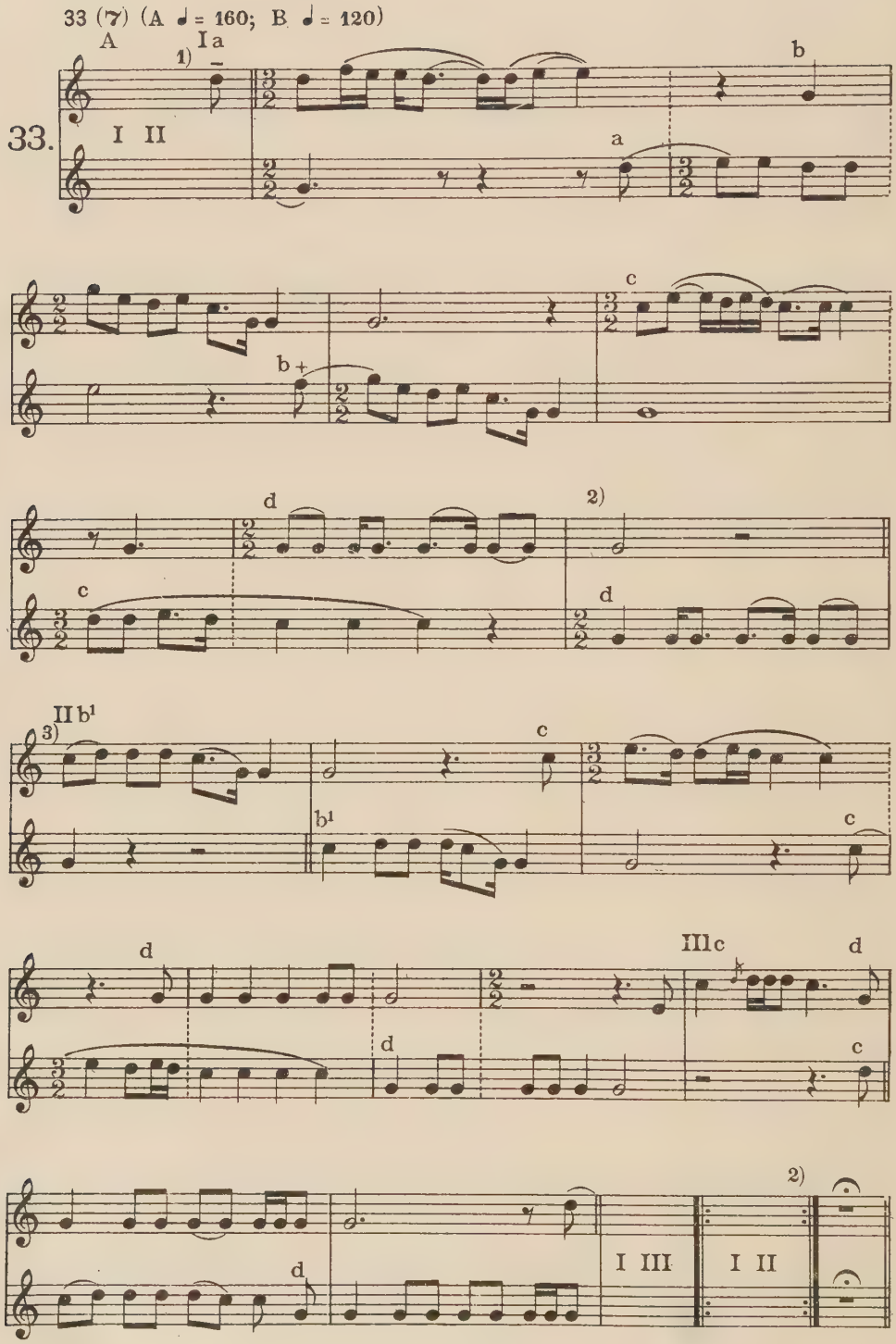

II¹ a¹
c
c
c¹
d¹
a
e
e sehr laut
f¹
B If
1)
f
b
b¹
a
IIg
g
a²
g¹
a³
I II I
e
e sehr laut
f¹
C (~B) Ib
b/2
c
c
b
IIg
h
(a)
IIId¹
d
d
II
1)

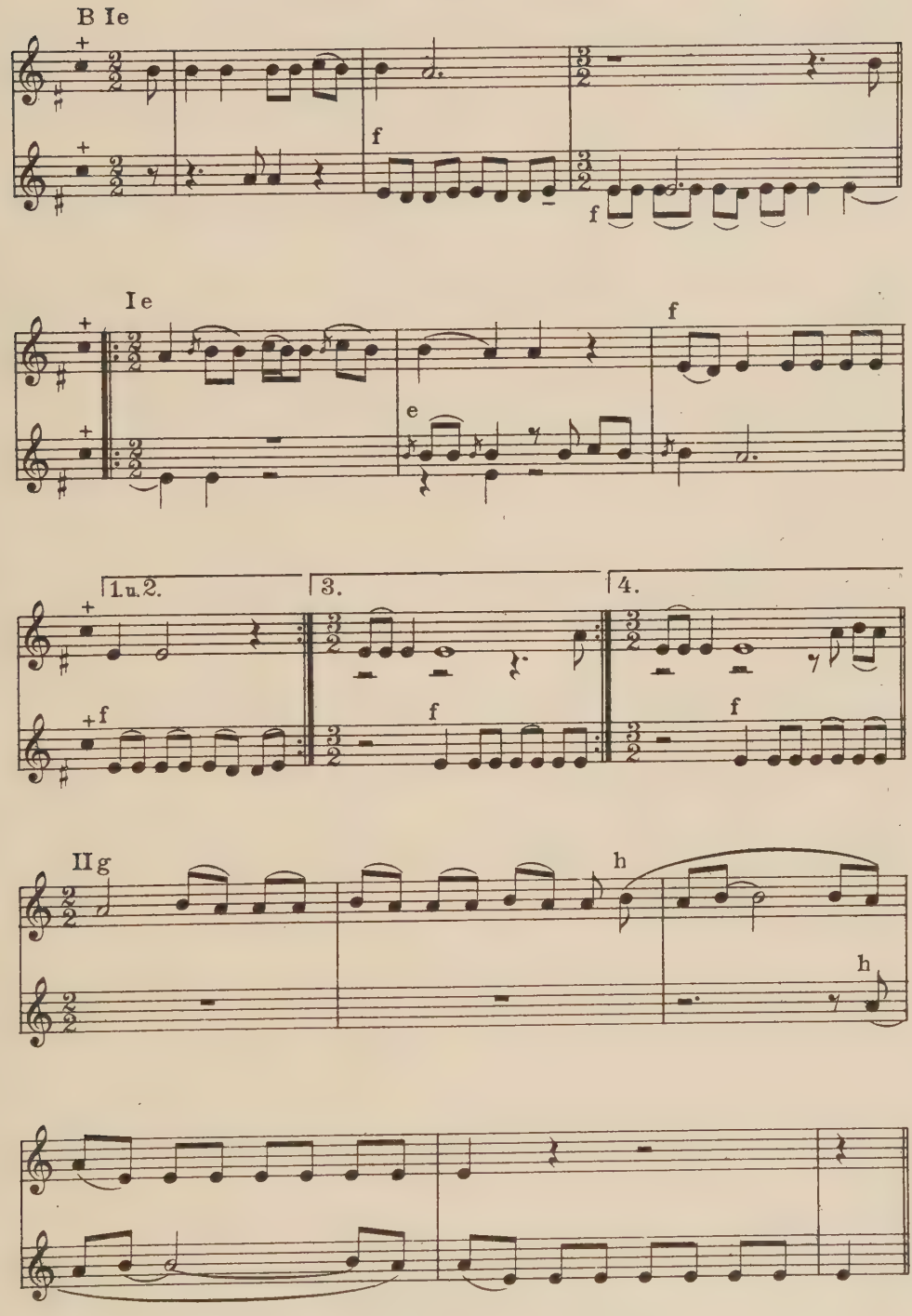

31. (4) (A ♩ = 168; B ♩ = 112 - 144.)
31.
A Ia
a
b
c
b
1-3
d
c
d
1-3
IIc1
c1
d
c1
d
1-3
d1
4.
IIc1
3
3
d
c1
3
c1
d
d
e
sehr laut
(mf)
d2
B Ib
b
b
b
b
1)
d
d
d
d
d
1)
d1
IId
d
d
I
c d2

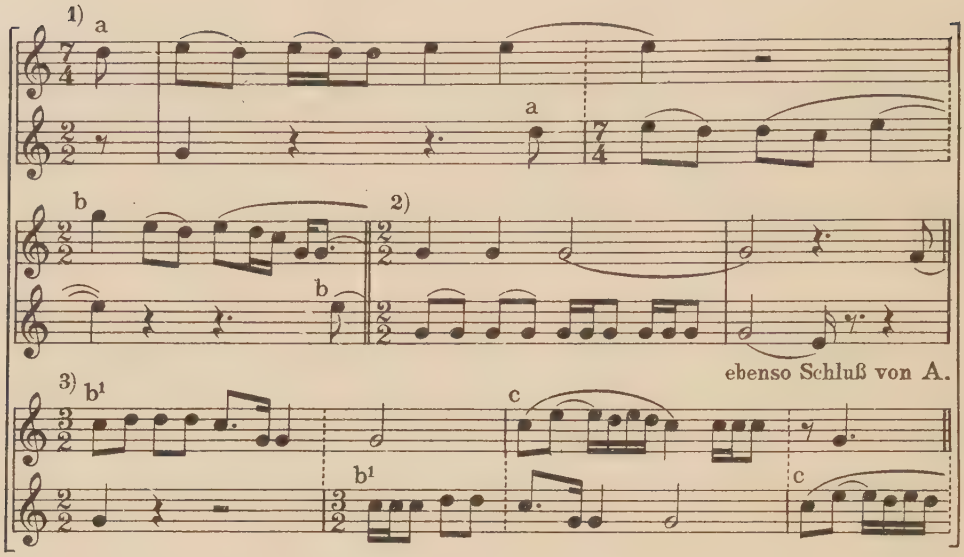
32. (G) (A ♩ = 132; B ♩ = 92–132.)



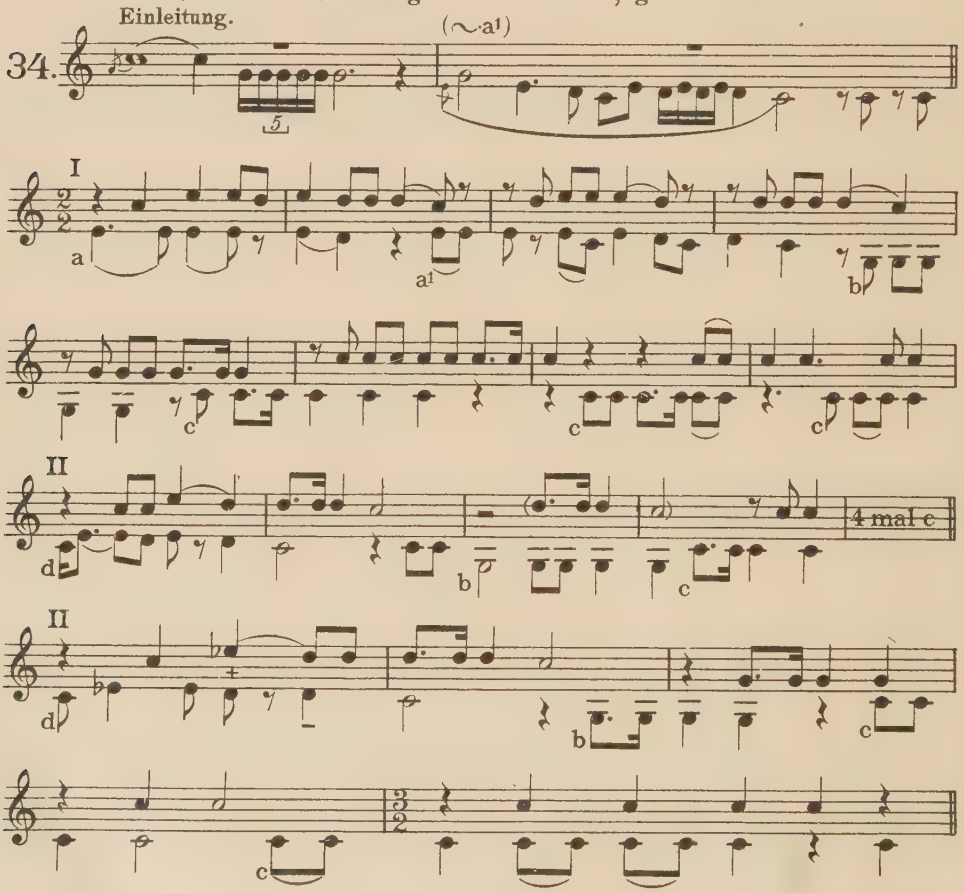

II¹ g
f
g
f
c
d
c
d
B Ih
h
h
h¹
d
I¹ i
h
h
h
h¹
d
d
B 3 mal

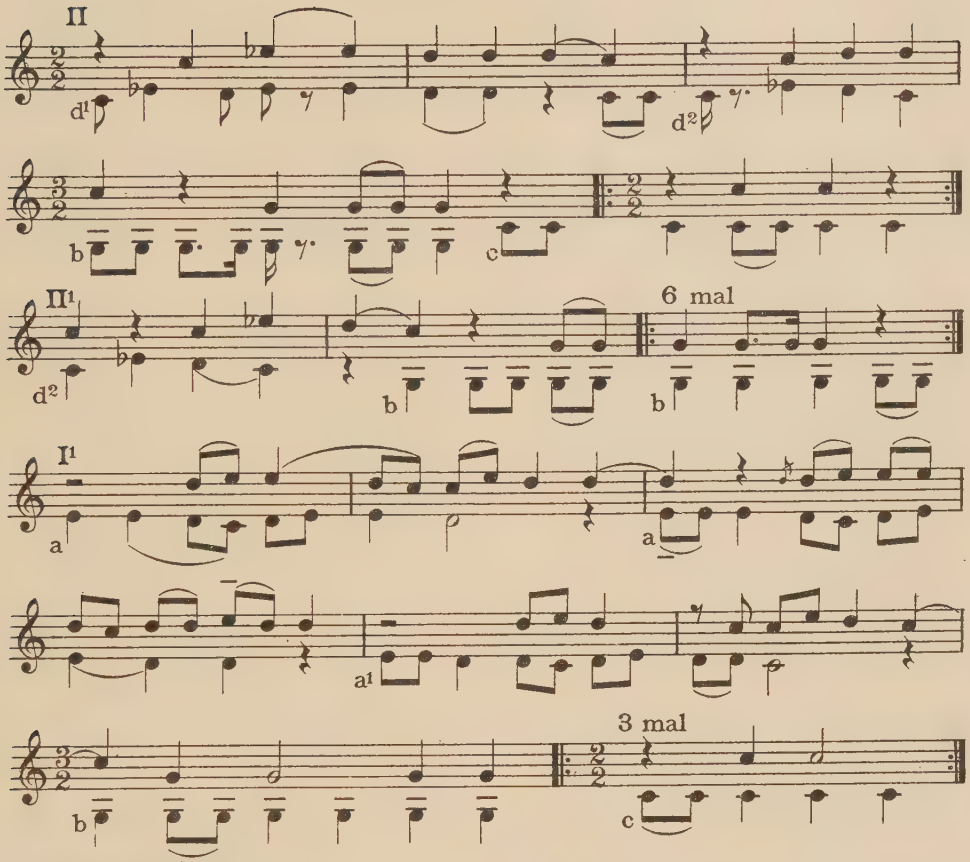

33 (7) (A ♩ = 160; B ♩ = 120)
A
1)
I a
33.
I II
a
b
c
b +
d
2)
c
d
II b¹
3)
b¹
c
c
d
III c
d
d
c
2)
d
I III
I II


B Ie
f
f
Ie
e
f
1 u. 2.
3.
4.
f
f
f
IIg
h
h

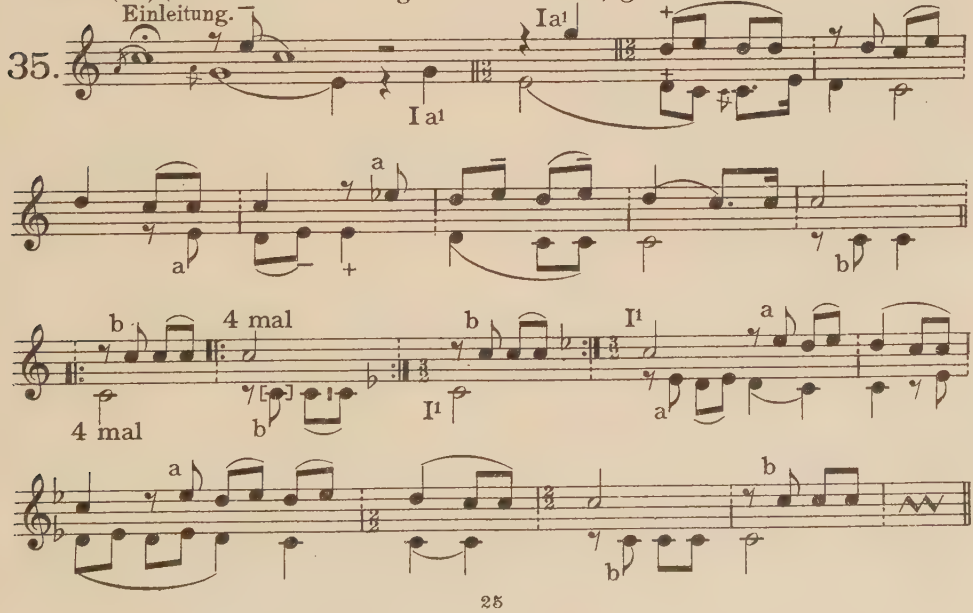


34. (**1a**) (♩ = 144 - 176) Vorsänger und Frauenchor; ges. von Ple.





35. (**1b**) (♩ = 138–156.) Vorsänger und Frauenchor; ges. von Ple.



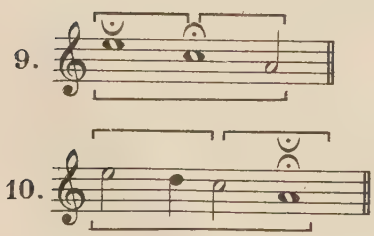
Malakische

Semang-Stämme.

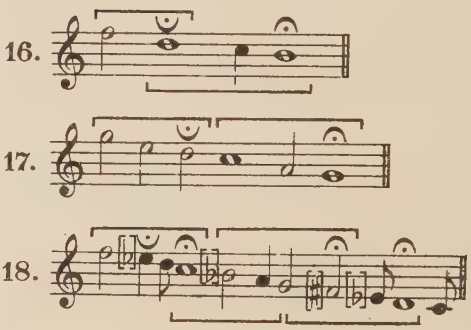
a) Jahai.

b) Kenta.

c) Moni.



d) Sabub'n.



e) Kensiu.

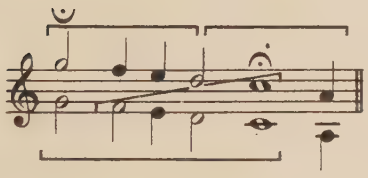
Leitern

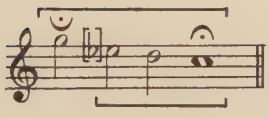
Sakai-Stämme.

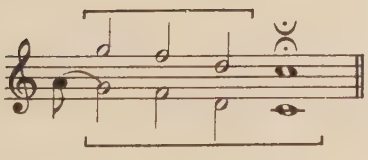
a) Ple.

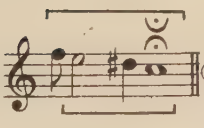
22.

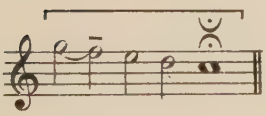
23.

24. 

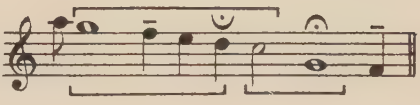
25. 

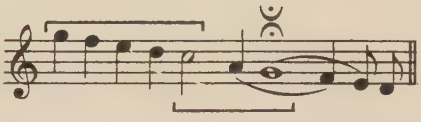
26. 

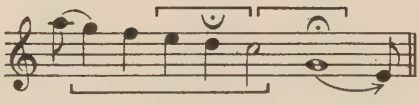
27.  (von Semang gesungen)

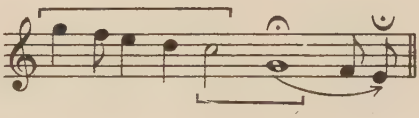
28.  (von Semang (Jahai) gesungen)

b) Semai.

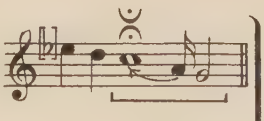
29. 

30. 

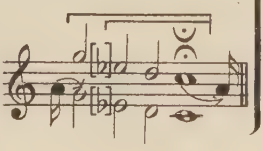
31. 

32. 

33.

34. 

(von Ple ges.)

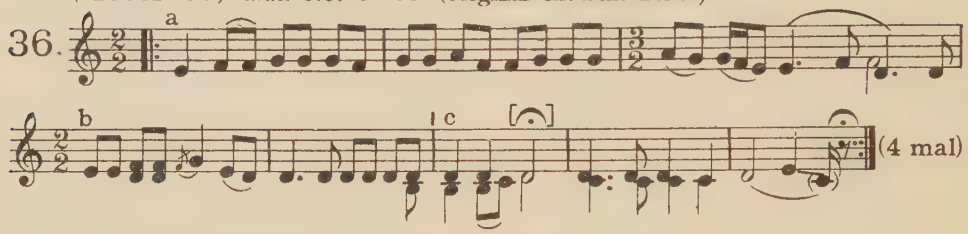
35. 

Samoa.

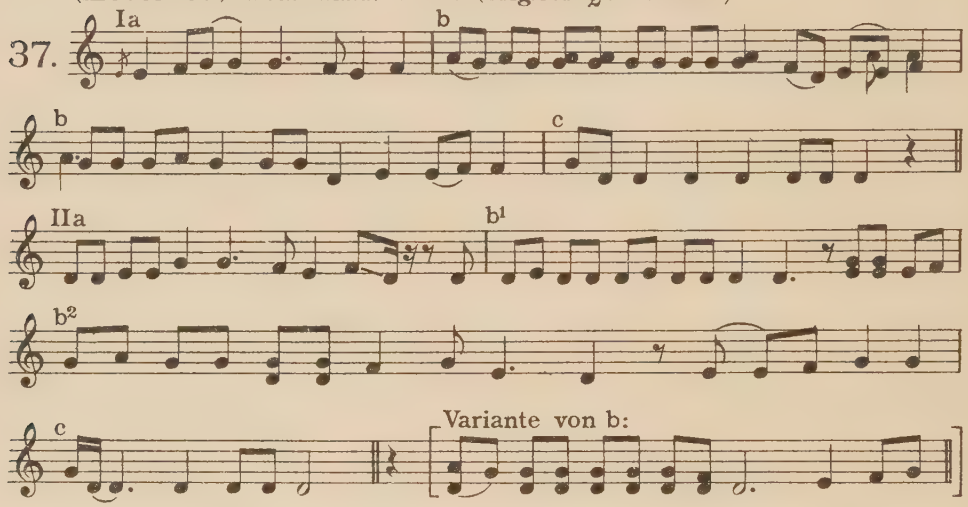
I. Älterer Typus.

36-37: Insel Upolu.

(Leber 27) Mua olo. ♩= 96 (Original kl. Sext höher)



(Leber 29) Moai manu. ♩= 84 (Original Quarte höher)



38-43: Insel Sawai.

(Archiv 5) Kriegsgesang. ♩= 136-152 (Original gr. Terz höher)

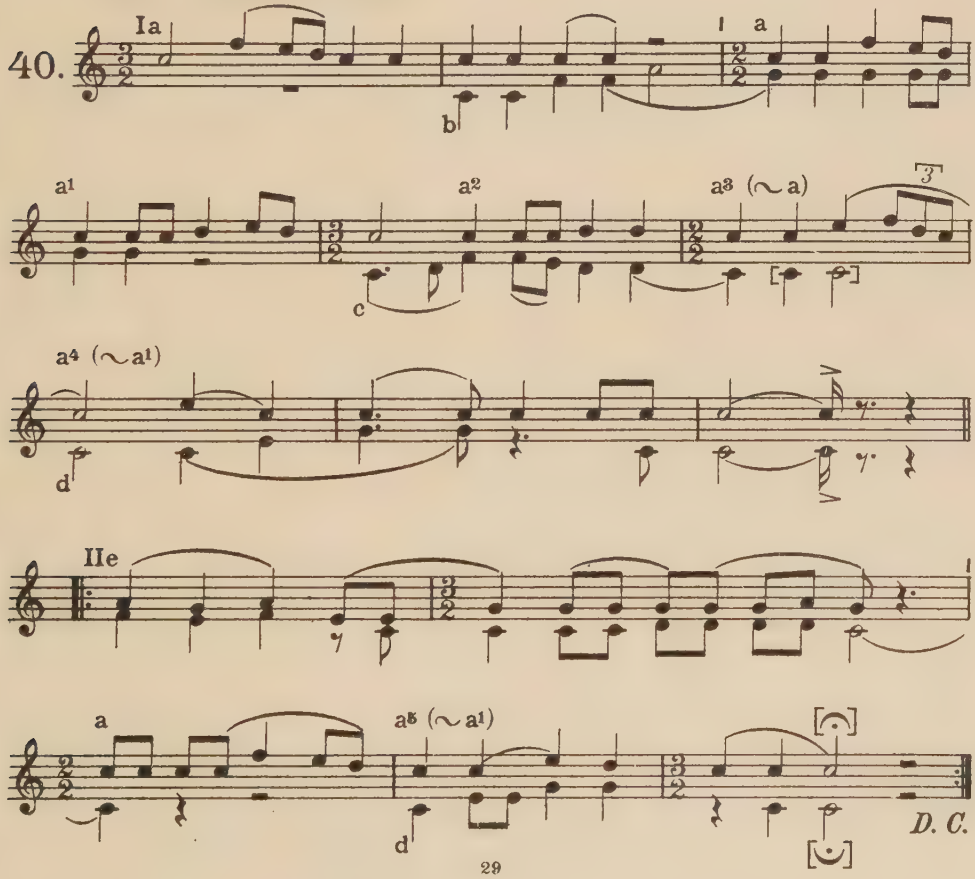
II. Jüngerer Typus.

(Archiv 3) Anfang eines Stehtanzliedes, gesungen aus Freude über die Rückkehr zur Geliebten. ♩ = 96-140 (Original kl. Terz höher)

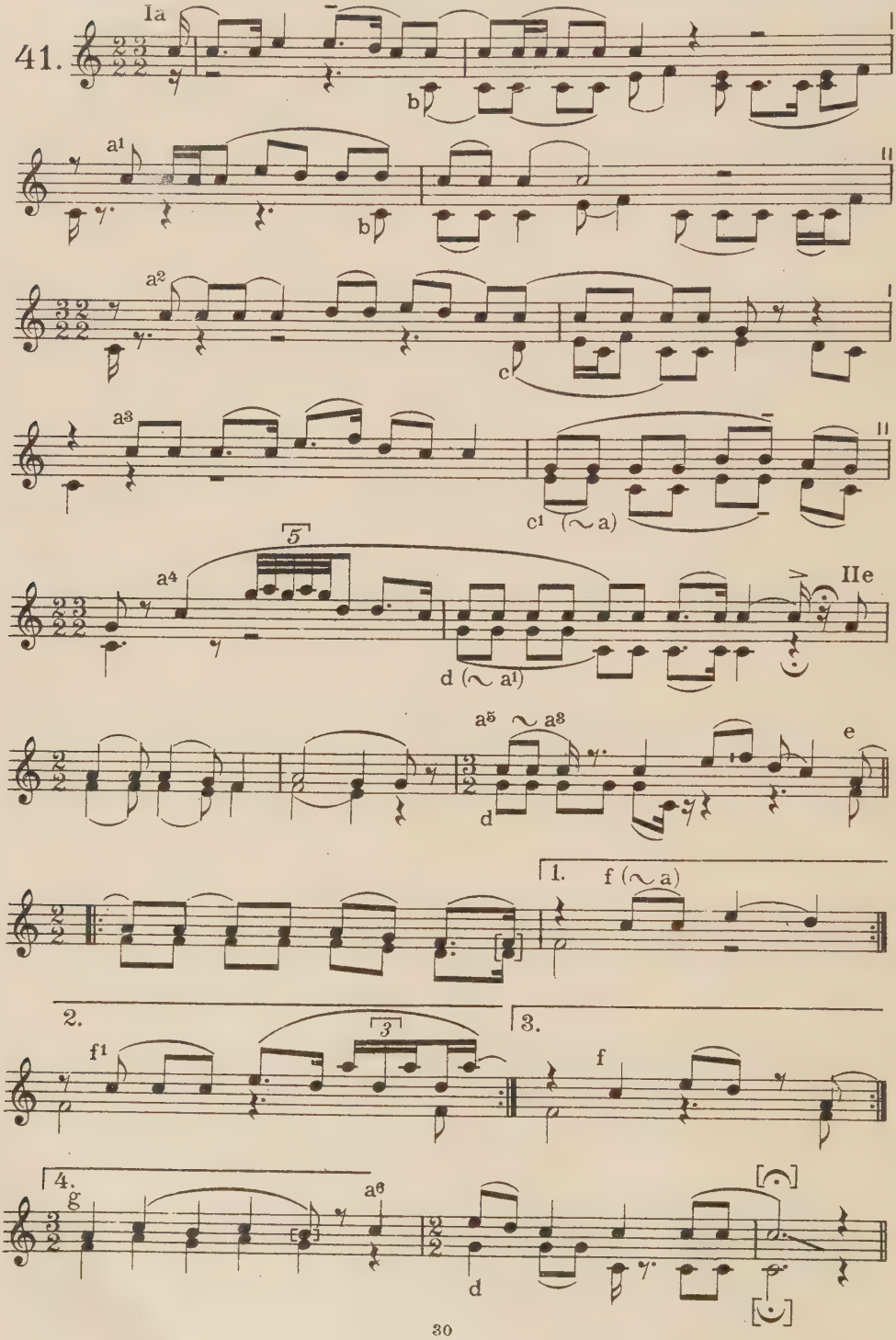
39.

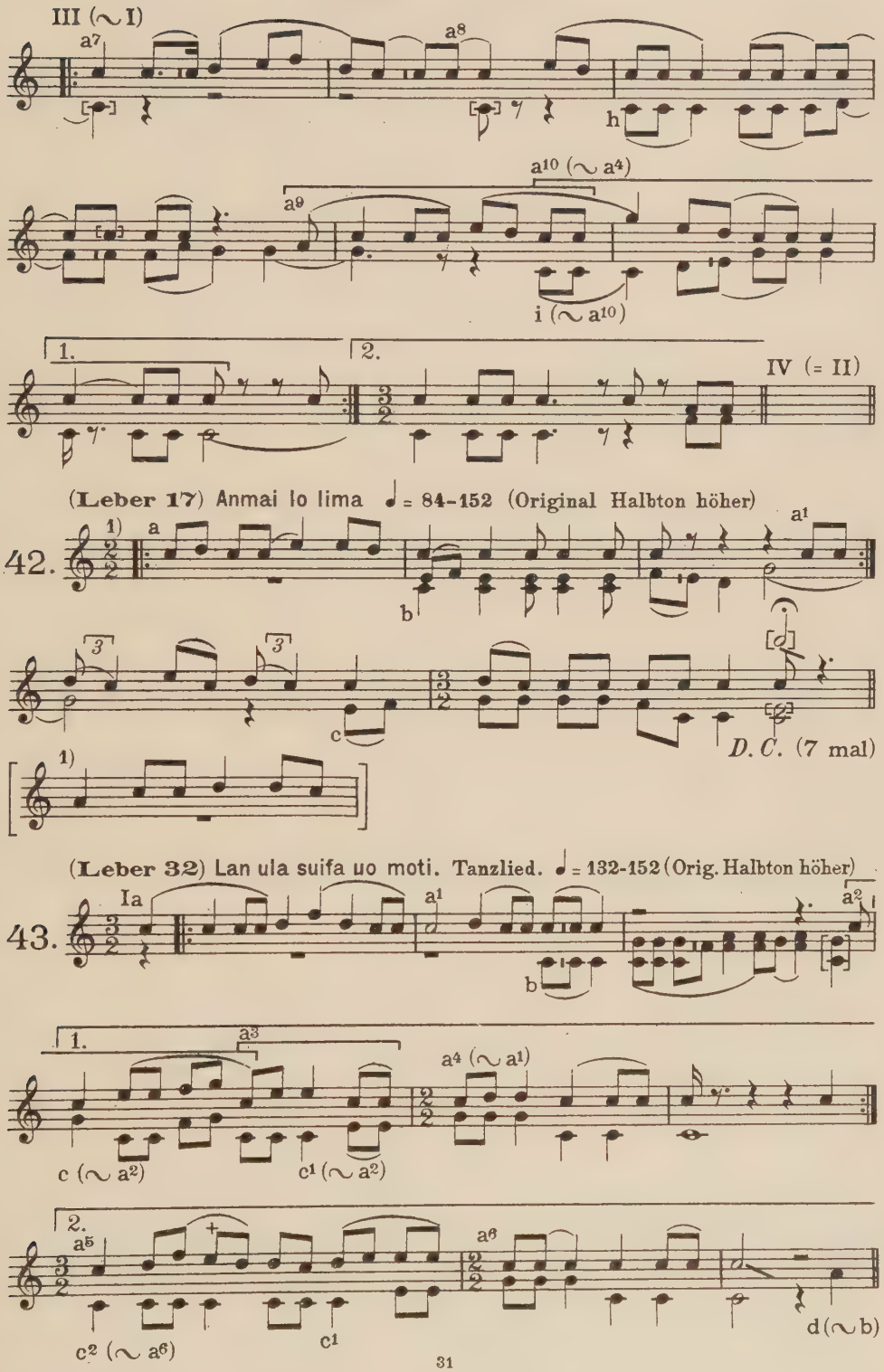
(Solf 1) Liebes- und Tanzlied.

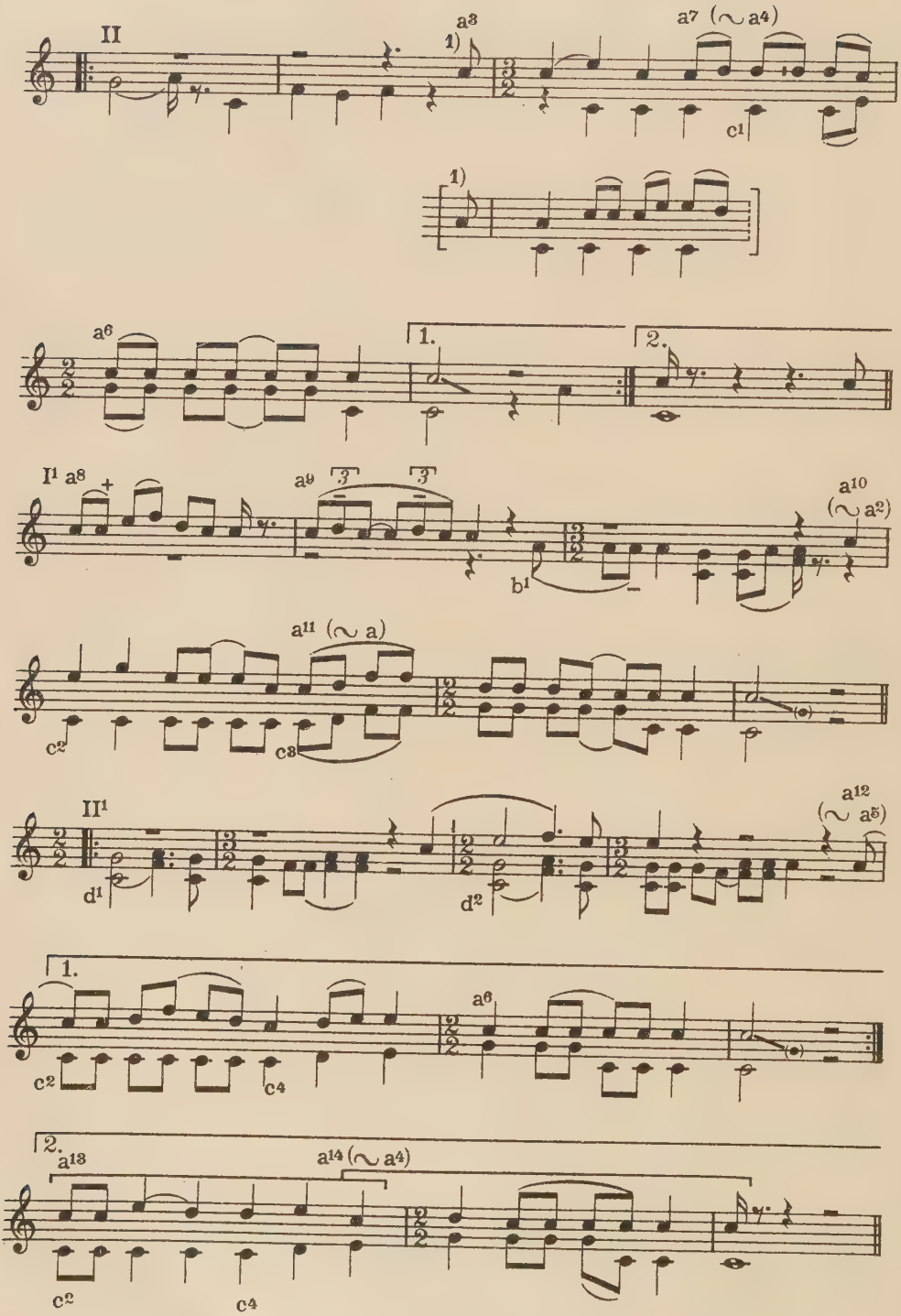
40.



(Solf 4) Lied auf den Vulkan in Sawai. (I u. II ♩= 76; III ♩= 120; IV ♩= 108)




III (~ I)
a7
a8
h
a10 (~ a4)
a9
i (~ a10)
1.
2.
IV (= II)
(Leber 17) Anmai lo lima ♩ = 84–152 (Original Halbton höher)
42.
1)
a
a1
b
c
D. C. (7 mal)
(Leber 32) Lan ula suifa uo moti. Tanzlied. ♩ = 132–152 (Orig. Halbton höher)
43.
Ia
a1
a2
b
1.
a3
a4 (~ a1)
c (~ a2)
c1 (~ a2)
2.
a5
a6
c2 (~ a6)
c1
d (~ b)


II
a3
1)
a7 (~ a4)
c1
1)
1)
a6
1.
2.
I1 a8
+
a9
3
3
b1
a10
(~ a2)
a11 (~ a)
c2
c3
II1
a12
(~ a5)
d1
d2
1.
a6
c2
c4
2.
a13
a14 (~ a4)
c2
c4

Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde[1].

Von Prof. Dr. C. C. Uhlenbeck, Amersfoort (Holland).

An großzügige Werke aus der „Anthropos"-Werkstatt sind wir, dank dem Wirken Wilhelm Schmidt's und seiner vortrefflichen Schüler, schon seit lange gewohnt. Dr. Gerlach Royen stammt zwar nicht aus St. Gabriel — er hat seine akademischen Studien in Leiden gemacht — aber er steht geistig den Mödlinger Forschern und Forschungsreisenden sehr nahe. Schon viele Jahre hat der ebenso hervorragende als bescheidene Gelehrte, dessen Buch nun vollendet vor uns liegt, sich eindringend mit dem Problem oder, besser gesagt, mit den Problemen der nominalen Klassifikationen beschäftigt. Er hat unter ungünstigen Umständen in einer seine Kräfte allzusehr in Anspruch nehmenden Lehrerstellung arbeiten müssen. Um so mehr muß es in Erstaunen setzen, zu sehen, was er in mühsam errungenen Mußestunden alles gelesen und durchgedacht, analysiert und kritisiert, geordnet und aufgebaut hat! Schon in seinen zahlreichen und gründlichen, an sehr verschiedenen Stellen erschienenen kleineren Arbeiten hatte der Verfasser sich als einen tüchtigen Sprachforscher von ungeheurer Belesenheit und klarem Urteil erkennen lassen, und seitdem er in 1926 in seiner Leidener Doktordissertation uns einige Proben von seinen vielumfassenden Klassifikationsstudien gegeben hatte, sahen wir alle, sowohl Protestanten wie Katholiken, seinem großen Opus mit gespannter Erwartung entgegen. Und jetzt dürfen wir uns mit dem Erscheinen desselben wohl alle beglückwünschen.

Was Einrichtung und Anordnung des Buches betrifft, so könnte man geteilter Meinung sein. Kap. I und II, die miteinander 270 Seiten einnehmen, gehören enge zusammen, denn sie enthalten eine, es sei hier gleich gesagt, ausgezeichnete Geschichte und Kritik aller Theorien, die über die nominale Klassifikation „Männlich : Weiblich : Sächlich" von Protagoras bis heute aufgestellt sind, wobei selbstverständlich auch viele andere Klassifikationssysteme zur Sprache kommen, während in Kap. III, das allein die übrigen 670 Seiten einnimmt, allerlei mit dem Klassifikationsproblem zusammenhängende Fragen, wie z. B. Männer- und Frauensprache, Mythologie und Personifikation, Genus im Gegensatz zum Sexus, Kollektivität und Pluralisierung, Movierung und Kongruenz, Lautsymbolik und Akzent, konsonantische und vokalische

[1] Mit Rücksicht auf Dr. Gerlach Royen, O. F. M.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. Historisch-kritische Studie, mit besonderer Berücksichtigung des Indogermanischen. XVI + 1030 SS. (Linguistische „Anthropos"-Bibliothek, Bd. IV.) Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien 1930. Preis: RM. 40.—.

Intermutation, erörtert und allseitig beleuchtet werden. Das Buch besteht größtenteils aus kritischen Referaten, aber dem aufmerksamen Leser wird es dennoch nicht schwerfallen, die allgemeinen Gedanken des Verfassers aus seinen reichlich eingestreuten, sehr persönlichen Bemerkungen und Ausführungen kennenzulernen. Doch hätte Dr. Royen es dem Leser bedeutend leichter machen können, wenn er am Ende des Buches eine Synthese seiner eigenen Anschauungen gegeben hätte. Auch wäre es, vom ästhetischen Gesichtspunkt aus, empfehlenswert gewesen, den umfangreichen Stoff des dritten Kapitels, das den anderen Kapiteln gegenüber kaum eine in sich geschlossene Einheit bildet, auf mehrere Kapitel zu verteilen. Dieses ist aber nur etwas ganz Äußerliches, das den inneren Wert des Buches nicht beeinträchtigt. Mehr Gewicht möchte ich auf meine vorhergehende Bemerkung über das Fehlen eines synthetischen Kapitels legen.

Die Ansichten des Verfassers sind in den meisten Fällen mit den meinigen sehr verwandt. Er ist einem alles erklären wollenden Rationalismus, der vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt, ebenso abhold wie ich. Auch er betont immer und immer wieder, daß die Klassifikationssysteme, wie auch sonst alles in der Sprache und in der menschlichen Kultur überhaupt, fortwährenden Änderungen und Umdeutungen ausgesetzt sind, daß man die Ursprungsfragen der genannten Systeme nicht von den übrigen kulturhistorischen Problemen loslösen darf, daß man allerlei Vermutungen auf ethnopsychologischer Basis aufstellen kann, aber daß es am Ende doch unmöglich bleibt, die Entstehung und Vorgeschichte der Systeme aus dem Dunkel der Vergangenheit hervorzuzaubern. Trotzdem wird, das ist auch meine Überzeugung, die systematische Durchforschung des gesamten Stoffes noch manches überraschendes Streiflicht in jenes Dunkel fallen lassen. Es sei noch ausdrücklich bemerkt, daß die Übereinstimmung in der allgemeinen Auffassung und Betrachtungsweise sprachlicher Phänomene zwischen dem Verfasser und mir schon vorhanden war, ehe wir angefangen hatten, unsere Gedanken in Gesprächen auszutauschen. Dadurch aber erhält die vielfache Übereinstimmung einen besonderen Wert.

Über Zweck und Einrichtung des Buches orientieren das Vorwort Dr. Royen's und die Bemerkungen zur Transkription und zu den Registern von Dr. Wölfel, der des Verfassers holländischen Text verdeutscht und die Schreibweise der aus den verschiedensten Sprachen zitierten Wörter, so weit es nur anging, vereinheitlicht hat. Dem gediegenen Werke sind, außer einem Verzeichnis der Abkürzungen und einem reichhaltigen Literaturverzeichnis, ein Autoren-Index, ein Index der Sprachen und Stämme und ein Sachregister hinzugefügt. Ein systematisches Inhaltsverzeichnis, wie es sich im Prospektus findet, vermissen wir. Vielleicht hätte es sich noch gelohnt, die verschiedenen nominalen Klassifikationssysteme in Karte zu bringen. Solch eine Karte würde gewiß viele Lücken zeigen, aber sie würde auch schon jetzt den Gesamtüberblick über die geographische Verbreitung der einzelnen Systeme und dadurch auch die Vergleichung mit den Verbreitungsgebieten anderer Kulturerscheinungen wesentlich erleichtern. Hoffen wir auf eine zweite, umgearbeitete

Auflage des wertvollen Werkes, die dann den von kompetenten Kritikern ausgesprochenen Wünschen Rechnung trägt!

Jetzt lasse ich einige Randbemerkungen zu einzelnen Stellen folgen. Von den Druckfehlern verzeichne ich nur die wirklich störenden. So habe ich die nicht ganz seltenen Fehler in den angeführten fremdsprachlichen Wörtern unbeachtet gelassen (vgl. z. B. S. 226).

S. 19, Z. 8 v. u. Man lese: *determinata* (statt: *determinate*).

S. 89, Z. 14 v. u. Man lese: weder etwas Notwendiges, noch etwas Vortreffliches (statt: noch ... noch ...).

S. 169 bis 182. Das einzige, was an der Vergleichung der nominalen Klassen der Bantu-Sprachen mit der Klassifizierung der Geschöpfe in Genesis richtig sein wird, ist die Erkenntnis, daß wir es in beiden Fällen mit „primitiven" (oder, wie ich lieber sage: „archaischen") Klassifikationen zu tun haben. Sofern Ähnlichkeiten vorhanden sind, erklären diese sich wohl rein psychologisch. Die Vergleichung der Genesis-Tage und der Bantu-Klassen erlaubt nicht nur „keine direkten Folgerungen syngenetischer Art", doch es ist meines Erachtens vorläufig nicht die geringste Veranlassung da, um genetischen Zusammenhang zwischen den beiden Systemen zu vermuten. Ich gehe also noch etwas weiter in meiner Ablehnung der betreffenden Hypothesen als Dr. Royen, dessen besonnener Kritik derselben ich übrigens vollkommen beistimme.

S. 188. Nach der Erwähnung von Lévy-Bruhl's Studie über „L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes" (MSL., XIX, 96 bis 104) hätte auf Nr. 718 verwiesen werden sollen. Anderseits wäre es angebracht gewesen, in Nr. 718 hervortreten zu lassen, daß mein Aufsatz über die possessive Flexion in Sprachen Nordamerikas stark durch Lévy-Bruhl's genannte Studie beeinflußt war, auf welche Beeinflussung ich selber immer großen Nachdruck gelegt habe. Ich tue es nochmals, indem ich auf die folgenden Sätze Lévy-Bruhl's (loc. cit., 103) hinweise: „Sans prolonger cette énumération de faits, on peut considérer comme établi qu'il y a là la représentation et le sentiment d'un rapport dont ce que nous appelons ‚propriété' et ‚possession' est fort éloigné. C'est bien plutôt une identification de l'objet possédé avec la personne du possesseur."

S. 219, Z. 4. Blackfoot *moχtsíminan* bedeutet „Arm", nicht „Fuß"!

S. 220, Z. 6. Die weibliche Brust ist im Blackfoot nicht „lebend"!

S. 233. Unter Phratrien oder „Moieties" versteht man die, gewöhnlich in mehrere matrilineale oder patrilineale Sippen zerfallenden, meist gegenseitig exogamen Abteilungen eines Stammes (über nicht-exogame „Moieties" siehe Lowie, Primitive society, S. 132 f.). Der geneigte Leser wird es mir wohl glauben wollen, daß ich die alberne Definition von „Phratrie", die mir — gewiß nicht mit dem Willen Dr. Royen's, aber infolge eines irgendwie und irgendwo passierten Unglücks — in die Schuhe geschoben wird, niemals so gegeben habe. *Wêwurt skihit ...*

S. 237, Z. 5. „Der Autor" = van Ossenbruggen?

S. 241 f. Über die zwei Genera des Semitischen sind Féghali-Cuny (vgl. Royen, S. 260 f.) und Wensinck, Some aspects of gender in the Semitic lan-

guages (VAAW., Afd. Letterk., N. R., Deel XXVI, No. 3) zu vergleichen. Die letztgenannte, in 1927 erschienene Abhandlung scheint der Verfasser nicht mehr benutzt zu haben. Das Resultat Wensinck's ist: „A comparison between the groups of words feminine by meaning in the different Semitic languages, induced us to conjecture that there was a time when persons, animals, objects, natural phenomena &c. to which a heightened magical energy was ascribed, were given the grammatical influence which we call feminine" (loc. cit., 52). Ob Wensinck's Auffassung des Zweiklassensystems für eine bestimmte Periode des Semitischen — sagen wir: für die „ursemitische" — das Richtige trifft, lasse ich dahingestellt. Der diesem System von Wensinck zuerkannte Wert könnte erst in jener Periode im kollektiven Sprachbewußtsein durch Reinterpretation zustande gekommen sein. Eine genetische Erklärung des Systems müßte selbstverständlich auch das verwandte Hamitische mitberücksichtigen.

S. 263. Der Gegensatz „Belebt : Unbelebt" wird in den Algonkin-Sprachen auch bei den demonstrativen und interrogativen Pronomina und bei den Numeralia grammatisch ausgedrückt. Ich sage dieses hier, um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen.

S. 314. Ein Verdienst Freud's ist auch, daß er den Begriff der „Verdrängung", wenn nicht entdeckt, so doch jedenfalls stark betont hat. Daß die Verdrängungslehre dem Sprachforscher weite Perspektiven öffnet, kann nicht bezweifelt werden. Es sei aber ausdrücklich gesagt, daß Repression und Suppression durchaus nicht immer, ja, sogar in den meisten Fällen nicht, sexualer Art sind. Insbesondere die unvollständige Verdrängung, die ich Repression nenne, verdient die Aufmerksamkeit der Linguisten, weil sie dem Konjunktiv und den konjunktivähnlichen Modi der verschiedensten Sprachen zugrunde liegt. Darüber schrieb ich vor wenigen Jahren (IJAL., IV, 229 f.): „Is the indicative the mode of emotionally unrepressed simple communication, the conjunctive and its congeners relate, it is true, to the same real or possible happenings, but with a certain degree of hesitation, of doubt, of fear, of hope, of yearning, of haste, all emotions that repress straightforward communication. We may call them ‚repressional modes'. The simple imperative expresses an unrepressed command, but by the side of it we often find modified forms which mitigate the harshness of its purport. In such cases we may speak of an emotionally repressed command." Es ist merkwürdig, daß die Freudianer, die sonst gerne über Sprachliches fabeln, die unmittelbaren Konsequenzen der Verdrängungslehre für die Syntax nicht gezogen haben. Dem Freud'schen Materialismus stehe ich nicht anders gegenüber als Doktor Royen.

S. 322. Das über *puṁnapuṁsaka-* Gesagte ist unrichtig. *Napuṁsaka-* bezeichnet ja das Neutrum, nicht das Femininum.

S. 340, Z. 8. Man lese: Wensinck (statt: Wensink).

S. 356 f. Zu den von Dr. Royen in Nr. 265 erwähnten Tatsachen vergleiche man Planert, Makroskopische Erörterungen über Begriffsentwicklung (Ostwald's Annalen der Naturphilosophie, Bd. IX, S. 290 bis 326).

S. 406 (und S. 416). Bei dem Wortstamm *brahman-* lautet der neutrale Nominativ *bráhma,* der männliche *brahmá.* Wegen der großen Wichtigkeit der durch diesen Stamm repräsentierten Begriffe berichtige ich hier ausnahmsweise ein Paar Druckfehler.

S. 401 bis 461. Besonders reich an neuen Gesichtspunkten und anregenden Bemerkungen ist die eingehende Behandlung von „Genus im Widerstreit zum Sexus". Wenn wir Dr. ROYEN's klare Ausführungen lesen, ahnen wir, sei es auch noch so unbestimmt, wie etwa eine vorindogermanische nominale Klassifikation angesehen haben mag. Jedenfalls erkennen wir deutlich die absolute Wertlosigkeit oberflächlich verallgemeinernder Erklärungen des uns historisch bekannten indogermanischen Klassifikationssystems. Und wir bekommen den Eindruck, daß neue Untersuchungen nach der Vorgeschichte der indogermanischen Nominalklassifikation nicht nur bei den Epicoena, sondern auch gleichzeitig bei der Diskrepanz zwischen Genus und Sexus und bei dem Verhältnis zwischen Diminutiva und Neutra einzusetzen habe.

S. 462. Man lese: LOGEMAN (statt: LOGEMANN).

S. 466. In diesem Zusammenhang hätte noch SAPIR's Aufsatz „The history and varieties of human speech" (Popular Science Monthly, July, 1911) erwähnt werden können. Über das Kapitel „Types of linguistic structure" in dessen Buch „Language" äußert Dr. ROYEN sich kurz ein paar Seiten später (S. 468). Es wäre interessant gewesen, Dr. ROYEN über SAPIR's neues Einteilungsprinzip ausführlicher zu hören. Auch wäre eine eingehende Beurteilung von FINCK's in 1901 erschienener Studie „Die Klassifikation der Sprachen", die ich in Dr. ROYEN's Literaturverzeichnis vermisse, und von dessen „Haupttypen" von 1910 erwünscht gewesen.

S. 470, Z. 8 v. u. Was soll hier der Familienname *de Sitter*? Ich kenne die Etymologie des Namens nicht, möchte sie aber gerne von Dr. ROYEN vernehmen. Sogar bei anscheinend etymologisch klaren Geschlechtsnamen — und zu diesen gehört *de Sitter* gewiß nicht — ist die äußerste Vorsicht geboten. Wenn man die älteren Formen derselben nicht kennt, wird man sehr leicht irregehen.

S. 474, Z. 5. Man lese: FICK's (statt: FINCK's).

S. 480 ff. Nordamerikanische Beispiele postponierter Artikel finden sich im Siouischen (siehe BOAS und SWANTON, Handbook of American Indian languages, I, S. 939 ff.). Aus der Alten Welt hätte das Baskische gewiß noch der Erwähnung verdient.

S. 572 (und 578). Der junge holländische Swahili-Kenner heißt: SPIES (nicht: SPIESS).

S. 579 bis 594. Es ist zu bedauern, daß die Paragraphen über „Synkretisierung der indogermanischen Dreiteilung" und „Neue Gruppierungen im Indogermanischen" hier nur in gekürzter Form gegeben werden. Nicht jeder Leser hat die Doktordissertation zur Hand.

S. 666, Z. 14. Man lese: Razyskanija.

S. 715, Z. 6 v. u. Die Zeitschriften BB. und PBB. sollten besser auseinandergehalten werden.

S. 780 bis 810. Zum Paragraphen über „Lautsymbolik und Akzent“ vergleiche man noch Westermann, Laut, Ton und Sinn in westafrikanischen Sudansprachen (Festschrift Meinhof, S. 315 ff.), und von Hornbostel, Laut und Sinn (ebenda, S. 329 ff.). Entschieden zu weit geht de Goeje in: The Arawak language of Guiana (VAAW., Afd. Letterk., N. R., Deel XXVIII, No. 2); Het merkwaardige Arawaksch (De West-Indische Gids, XI, No. 1); Het merkwaardige Warau (ebenda, XII, No. 1). Sofern die von de Goeje geahnten Lautsymboliken nicht lauter auf Autosuggestion beruhen, werden sie sich gewiß erst durch mannigfache Reinterpretationen und sekundäre Hineinfühlungen im kollektiven Sprachbewußtsein entwickelt haben. Seine Arbeit über das Niederländische (Donum Natalicium Schrijnen, S. 54 ff.) ist meines Erachtens sicher als ein arger Fehlgriff zu betrachten. Mit diesen Bemerkungen will ich aber das große Verdienst de Goeje's in der Erforschung südamerikanischer Sprachen durchaus nicht verkleinern. Selbst wenn seine symbolischen Lautwertungen im Arawakischen und Karaibischen sich auf die Dauer als ganz phantastisch erweisen sollten, so blieben wir ihm doch großen Dank schuldig für seine bahnbrechenden grammatikalischen Arbeiten.

S. 799, Z. 21 v. u. Muß hier nicht „Tonunterschiede“ oder „Töne“ (statt: Bantu-Sprachen) gelesen werden?

S. 866, Z. 6 f. Ich habe meinen holländischen Text nicht zur Hand; die deutsche Übersetzung ist aber gewiß nicht ganz richtig.

S. 867 ff. Hier hätte hervorgehoben werden sollen, daß ich damals die beiden Unterarten des Casus Energeticus (Activus und Transitivus) noch nicht genügend zu unterscheiden gelernt hatte. Daraus sind allerlei Unklarheiten in meinen Äußerungen jener Zeit zu erklären. In den siouischen Sprachen findet man den Gegensatz Activus : Inactivus, anders als z. B. im Baskischen, wo sich Transitivus und Intransitivus gegenüberstehen. Meine jetzige Auffassung wird von Dr. Royen (S. 871 ff.) sehr gut wiedergegeben.

S. 873, Z. 13. Man lese: Casus emanativus (statt: Casus emanaturus!!).

S. 873 f. Man lese *nitáinoanan* und *kitáinoauau*. Ach, diese Druckfehler in einer so wenig allgemein bekannten Sprache wie das Blackfoot sind mir besonders unlieb! Solche Versehen werden so leicht vom einen Buche in das andere hinübergeschleppt. Nichts ist so zähe wie der Irrtum.

S. 874. Über das Tšuktšische vgl. RIEB., XVI, 85.

S. 874 ff. Vgl. das oben zu S. 188 Bemerkte.

S. 875, Z. 4. Teton und Santi sind Dialekte des Dakota. Auch hier wirkt ein Druckfehler verwirrend.

S. 889. Einen dritten Gegner meiner Anschauungen nennt Dr. Royen nicht. Ich meine Sapir (IJAL., I, 82 ff.), der die Gegensätze Transitivus : Intransitivus und Activus : Inactivus psychologisch voneinander losreißen will, was ich für durchaus unzulässig halte.

S. 889, Z. 14 v. u. Dem grönländischen p-Kasus gebührt der Name „Transitivus“.

S. 897. Zu Hirt's Hypothese über den Ursprung der indogermanischen

Verbalflexion vergleiche man VAN GELDER, VMAAW., Afd. Letterk., Deel 61, Serie A, No. 3).

S. 924 f. Es war LOMMEL entgangen, daß ich schon längst den Ausdruck „Passivus" durch „Inactivus" ersetzt hatte (vgl. ROYEN, S. 872).

S. 925. Was hier über AGRELL gesagt wird, paßt nicht recht in den Zusammenhang. Der Passus wird irgendwo anders hingehören. Ich benutze die Gelegenheit, um hervorzuheben, daß meines Erachtens die Typen **jugo* und **jugom* von alters her nebeneinander gestanden haben. Nach wie vor halte ich das *m* im Nom. Akk. Neutr. für identisch mit dem *m* im Akk. Mask. Fem.

Bevor ich ende, will ich kurz zusammenfassen, was ich nach der Lektüre des sehr kritischen und anregenden Buches Dr. ROYEN's für die weitere Beurteilung des indogermanischen Dreiklassensystems als feststehend betrachte, ohne damit sagen zu wollen, daß die nachfolgenden Sätze auch des Verfassers Meinungen in allen Hinsichten entsprechen.

I. Der Gegensatz Maskulinum + Femininum einerseits, Neutrum anderseits, läßt sich nicht aus einem ursprünglichen Gegensatze Belebt : Unbelebt erklären, obwohl sekundäre Assoziationen mit Belebtheit und Leblosigkeit wahrscheinlich vorhanden sind.

II. Die nicht ganz wenigen Neutra, die belebte Wesen bezeichnen, sind als Überlebsel eines vorindogermanischen Klassifikationsprinzips aufzufassen.

III. Mit der Annahme eines ursprünglichen (oder besser gesagt: älteren) Gegensatzes Mehrwertig : Minderwertig, oder Energetisch : Inert, kommt man zwar etwas weiter als mit Belebt : Unbelebt, und es ist sehr glaubhaft, daß die Mehrwertigkeit und Minderwertigkeit bzw. die Energie und Untätigkeit, eine bedeutende Rolle im vorindogermanischen Klassifikationssystem gespielt haben, aber auch diese Prinzipien reichen bei weitem nicht aus, um alles aufzuhellen, denn Mehrwertiges und Tätiges wird nur zu oft durch Wörter des Genus Neutrum ausgedrückt.

IV. Der Umstand, daß im kollektiven Sprachbewußtsein der indogermanisch redenden Völker mit Maskulinum und Femininum Sexualvorstellungen einhergingen, wie aus den zahlreichen Übereinstimmungen zwischen Mythus und Genus klar zutage tritt, beweist nicht, daß solche Vorstellungen vom Anfang an mit den beiden genannten Genera verbunden gewesen seien.

V. Die Epicoena sind eine altertümliche Gruppe, die als solche in eine Periode, wo sich mit den Genera, die wir Maskulinum und Femininum nennen, noch keine Sexualvorstellungen assoziiert hatten, hinaufreicht.

Bei II. und V. ist selbstverständlich daran zu denken, daß nicht jede einzelne neutrale Bezeichnung eines Lebewesens und nicht jedes einzelne Epicoenum in die uralten Zeiten der vorindogermanischen Klassifikation hinaufzureichen brauchen. Ich meine nur, daß die Gruppen als solche altertümlicher und älter sind als das indogermanische Dreiklassensystem. Dasselbe gilt auch wohl von den Wörtern, die dem Genus commune angehören, doch möchte ich auf diese nicht so großen Nachdruck legen wie auf die Epicoena.

Dr. Royen hat sich durch sein vorliegendes Werk alle Sprachwissenschaftler und Ethnologen verpflichtet. Wir dürfen aber mehr und größeres (ich meine nicht Umfangreicheres!) von ihm erwarten. Was wir wünschen, sind tiefeinschneidende Untersuchungen in den von ihm selbst gezeigten Richtungen. Wer könnte solche Untersuchungen besser anstellen als Doktor Royen selbst? Was ihm vorläufig fehlt, ist genügend freie Zeit, um sich ungestört der wissenschaftlichen Forschung zu widmen. Möge er bald in einer seiner würdigen Amtsstellung die Gelegenheit dazu finden, um seine eigenen Gedanken in einer Reihe von Monographien auszuarbeiten oder auch durch Schüler ausarbeiten zu lassen.

Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental.

Ière Partie: Phonétique.

Par A. Mostaert et A. de Shmedt, des missions de Scheut, Belgique.

(Suite.)

Consonnes.

Occlusives et Affricatives.

§ 29. Occlusives et Affricatives douces.

Le MR. a une série d'occlusives et affricatives douces parallèle à une même série de dures aspirées:

postgutt.	*g̣*	(*x̣* sortant de *k̦h*)
médiogutt.	*g*	*kh*
dent. alv.	*d*	*th*
bilab.	*b*	*ph*
palat.	*ď ž, dž*	*tš̆h, tšh*
dent. alv.	*dz*	*tsh*

Les occlusives douces, de même que l'élément occlusif des douces affricatives, restent assourdies (se rapprochant plus ou moins de la dure), dans n'importe quelle position. Cette absence d'occlusives sonores, non seulement au commencement du mot, mais même dans une position intervocalique, est une des caractéristiques de notre dialecte.

§ 30. Occlusives et affricatives dures aspirées.

Les anciennes dures occlusives et affricatives sont *k̦, k, t* et *tš̆*. Les occlusives postgutturales et médiogutturales ont évolué en mongol oriental, et se sont changées, en passant par l'aspiration, soit en l'affricative, soit en la fricative correspondante. Le MR. ne connaît ni l'affricative, ni la fricative médiogutturales qu'ont rencontre dans les dialectes orientaux; il a conservé l'occlusive aspirée *kh*. Quant à l'explosive postgutturale, le MR. la remplace par la fricative correspondante, concordant en cela avec le mongol oriental et le kalmouk. Cette fricative *x̣* sera traitée ensemble avec les aspirées, d'abord parce qu'elle est issue de l'explosive aspirée, ensuite et surtout parce qu'en MR. elle est soumise aux mêmes règles que les explosives et affricatives aspirées.

Voyons maintenant comment se sont comportées les anciennes dures explosives et affricatives en présence des consonnes avoisinantes. On peut formuler les règles suivantes (s'appliquant aux mots d'origine mongole).

1° Quand les deux premières syllabes d'un mot commençaient chacune par une explosive ou une affricative dures, l'initiale de la première s'est maintenue comme aspirée (ou *x̣*), tandis que celle de la seconde s'est changée en la douce correspondante. Ex.:

khuī'điạn, froid, m. écrit *küiten.*
χōŋguoր, cloche, m. écrit *ḳonḳo.*
χū'đ'žin, ancien, m. écrit *ḳagučin.*
tšh`ug`ug`u, becqueter, m. écrit *čokiḳu.*
tšhüđ'ž`olog`u, amasser, m. écrit *čogčalaḳu.*
thu'gug`u, seller, m. écrit *toḳoḳu.*
th`ud`urga, riz, m. écrit *tuturga.*

Les fricatives dures s'assimilent, quant à leur effet, aux explosives et affricatives. Ex.:

f`ūđa, sac, m. écrit *uguta*, Hoa i i iu (I f. 10, verso) *huguta.*
χuguoր, court, m. écrit *oḳor*, vocab. arabo-mongol (XIVe siècle) *hoqar*[1].
χĕgī', source de rivière, m. écrit *ekin*, Iuen tch'ao pi cheu (II f. 17, verso) *heki*, tête.
sađ'žig`u, répandre, m. écrit *sačuḳu.*
soguōg`u, s'enivrer, m. écrit *sogtaḳu.*

Dans les mots d'emprunt chinois, verbes formés avec le suffixe *-khī'-*, l'initiale du suffixe se change en la douce correspondante, chaque fois que le mot commence par une dure. Ex.:

thāgī'g`u, fouler sous les pieds, chin. *t'a.*
sāgī'g`u, essuyer, chin. *ts'a.*

Par contre on a *g`ūkhī'g`u*, être obstiné, chin. *kou; žĕnkhī'g`u*, avouer, chin. *jenn.* Ce suffixe semble être le seul qui montre une alternance régulière dans la qualité de son initiale.

La règle énoncée plus haut trouve aussi son application dans d'autres mots empruntés au chinois. Ex. *tšhuōŋguōŋ*, fenêtre, chin. *tch'oang k'oang.*

On trouve quelques rares exceptions à la règle générale, même parmi les mots mongols. Ex.:

χanťšhi (aussi *χanđ'ži*), manche d'habit, m, écrit *ḳanču.*
χē'ťšhi (aussi *χē'đ'ži*), ciseaux, m. écrit *ḳaiči.*

Cet addoucissement d'une consonne dure, sous l'influence d'une autre dure voisine, n'est pas tout à fait étranger aux autres dialectes mongols. On le trouve aussi, quoique en sens inverse, dans le dialecte des Urdus (voir Mostaert, art. cité, § 57). Dans ce dernier dialecte, c'est la dure initiale de tout mot polysyllabique, à première syllabe brève, qui s'adoucit sous l'influence d'une dure suivante, que celle-ci entrave la première syllabe ou soit l'initiale de la seconde, pourvu que, dans ce dernier cas, la première ne soit pas entravée par une consonne nasale.

En MR., l'influence de la dure initiale semble encore s'exercer au delà de la seconde syllable, comme le prouvent les mots suivants:

f'um`ugē'*, *f'um`ugī', puant, m. écrit *ümükei*; urd. s. *'um`ux^kxī'*; cf. toutefois Iuen tch'ao pi cheu (V f. 13, recto) *hümegei.*
χōŋgođ'žog, gousse, m. écrit *ḳonḳorčag*, urd. s. *χoգr^vtšhoḳ*, petit enfoncement.

Néanmoins on trouve aussi le mot *th`ul'unťšhog*, petit sac en peau; cf. m. écrit *tulum*, sac en peau (*-ťšhog*, suffixe du diminutif en MR.; cf. *nokhođ'žog*,

[1] Pelliot, art. cité, p. 245.

petit enfoncement, de *nǫkhᵘǫ*, creux, trou, m. écrit *nüke*[2]). Dans ce mot *nǫkhǫd´žǫg*, de même que dans le mot *`unkh`ud´žǫg*, auge, m. écrit *ongoča*, on constate aussi: dure > douce, sous l'influence de la dure précédente.

2° Une dure explosive ou affricative, précédée immédiatement d'une fricative dure ou d'une liquide, s'est changée en la douce correspondante. Ex.:

šdᵢę, tôt, m. écrit *erte*.
šgurāg`u, s'égoutter, m. écrit *šibkaraku*.
ǫsgi´, poumon, m. écrit *aguški*.
nǫgšd´žir, orage; cf. m. écrit *nögčikü*, passer.
argu (xargu), pas, m. écrit *alku*.
d´žergę´, cœur, m. écrit *jirüken*.
xardam, or, m. écrit *altan*.
nkhi´rdžag, bât, m. écrit *yinkurčag*.

Dans les deux derniers exemples, le changement de la dure en douce peut être causé aussi par l'influence de la dure précédente; toutefois, nous donnons ces deux mots à défaut d'autres qui soient des mots mongols. Parmi les mots d'emprunt, nous pouvons citer, comme exemple probant, le mot *dard´žǫg*, poteau avec banderoles couvertes d'inscriptions superstitieuses, tib. *dar-lcòg*, banderoles couvertes de prières, urd. s. *darᵛtšhu`k*.

Fait exception à la règle le mot *sarkhi´*, vent; cf. m. écrit *salkin*, même sens; cf. aussi le mot du I iu (f. 66, recto) *sakir*, dont le mot du MR. est peut-être une forme métathétique; *sakir* est donné comme traduction du chin. *iou feng* (litt. vent qui se promène), tourbillon (?).

3° Quand la consonne initiale de la seconde syllabe étant une explosive ou affricative dures, celle de la première était une explosive douce: *g, g, d, b*, il y a eu metathèse de la qualité des consonnes, la douce se changeant en dure et vice versa. Cet échange a amené régulièrement la transformation de l'ancienne occlusive labiale douce en la dure aspirée correspondante, alors que, dans les dialectes orientaux, cette dernière consonne ne se rencontre que dans les mots d'emprunt. Ex.:

xagē´, porc, m. écrit *gakai*.
xad´žągār, seul, m. écrit *gagčagar*.
khuɪ´d´žąg`u, suffire, m. écrit *güičekü*.
th`udū´, trop peu, m. écrit *dotagu*.
thagu´r, double, m. écrit *dabkur*.
thᵢęd´žin, quarante, m. écrit *döčin*.
ph`ud´žąg, fève, m. écrit *burčag*.
phągdag`u, contenir, m. écrit *bagtaku*.
ph`ugī´g`u, se pencher, m. écrit *bökeikü*.
ph`urgān, divinité, m. écrit *burkan*[3].

Les mots commençant par une affricative palatale douce ne semblent pas avoir été régulièrement soumis au traitement précité. Nous n'avons trouvé en effet que les deux mots *tšh`ug`ug`u*, être convenable, m. écrit *jokiku*, et

---

[2] Pour le suffixe *-čag*, voir Poppe, Die Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen, Keleti Szemle, vol. XX, p. 93.

[3] La même transposition se remarque dans le mot *khąd´ži (dᵢ`ū)*, sœur aînée (et cadette) (sœurs), m. écrit *egeči degü*. Pour *e* > *a*, voir § 18.

tšhu'g^{u}āg`u*, perdre, m. écrit *jabḳaḳu*, dans lesquels la règle ait été appliquée. Par contre, on a *ď'žạnťšhig`u, frapper, m. écrit *jančiḳu*, *ď'žạnkhï'dï'g`u* (aussi *ď'žạngï'dï'g`u*), nouer, m. écrit *jangidḳu*, *ď'žergẹ'*, cœur, m. écrit *jirüken*, qui, tout en étant des mots mongols, n'ont pas transposé la qualité de leurs consonnes.

Dans un petit nombre de mots, on voit la transformation irrégulière de *b* en *ph*. Ex.:

n`umph`ug`u, cracher, m. écrit *nilbuḳu*, *nilmuḳu*[4].
phardānlag`u, faire ostentation de quelque chose, m. écrit *bardamlaḳu*. Cf. § 31.

Dans les mots *gï'šgï'g`u*, fouler sous les pieds, m. écrit *giškikü*; *ďargạn*, qui peut vivre à son aise, m. écrit *darḳan*, exempt d'impôts, on s'attendrait à avoir une initiale dure.

4^{0} Dans tous les autres cas, les anciennes dures explosives et affricatives se sont maintenues comme dures aspirées (*x* remplaçant *ḳh*). Ex.:

a) Initiales. Cf. 1^{0}.

xara, noir, m. écrit *ḳara*.
khuǫlï'g`u, lier, m. écrit *külikü*.
thamaga, sceau, m. écrit *tamaga*.
tšhạsë, neige, m. écrit *časun*.

b) Intervocaliques non précédées de consonnes dures ou d'explosives douces. Cf. 1^{0}, 3^{0}.

maxa, viande, m. écrit *miḳa*.
nǫkhuǫr, ami, m. écrit *nökör*.
nē'thag`u, éternuer, m. écrit *naitaḳu*.
afšhi, petit-fils, m. écrit *ači*.

c) Suivant immédiatement une consonne non dure ou une liquide (cf. 2^{0}), c'est-à-dire, dans notre dialecte, suivant immédiatement une nasale, puisque les anciens groupes consonantiques d'explosive douce + explosive ou affricative dures n'entrent pour ainsi dire plus en ligne de compte, comme nous le montrerons tantôt.

lǭnxuǫ, bouteille, m. écrit *lonḳo*.
ni'nkhï'rg`u, tordre entre les doigts; cf. m. écrit *nidkerekü*, même sens.
nthërāg`u, dormir, Iuen tch'ao pi cheu (Supp. II f. 22, recto) *untara-*, dormir, m. écrit *untaraḳu*, s'éteindre; cf. m. écrit *untaḳu*, dormir.
mạnťšhǫg, houppe de chapeau, m. écrit *mončog*, grande floche rouge dont on orne le poitrail des chevaux.

Nous venons de dire que les anciens groupes consonantiques d'explosive douce + explosive ou affricative dures n'entrent pour ainsi dire plus en ligne de compte. En effet, le suffixe *-ḳu (-kü)* du nomen futuri ou infinitif, qui dans les autres dialectes, se présente avec une dure, a en MR. l'initiale douce[5]; de

[4] Cf. toutefois le substantif *nilbusu*, larme, qui a donné *n`umph`uďzẹ̄ (b-s > ph-ďz)*, comme *burčag*, fève a donné *ph`uď'žạg*.

[5] Pour la douce, cf. Ramstedt, Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen, Historischer Teil XV, Nomen futuri, p. 90; Poppe, Die Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen, Keleti Szemle, vol. XX, p. 95, 119. Le suffixe du nomen futuri, dans le *Iuen tch'ao pi cheu* et le *Hoa i i iu*, est de même à initiale douce. On la rencontre aussi dans certaines inscriptions en 'phags-pa. Voir l'inscription d'un p'ai tzeu que donne Devéria, Collège des interprètes, app. 4, pl. 3; on y lit les mots *büširegü*, respecter, *ükügü*, mourir.

là l'élimination du groupe *gḳ (gk)*; disparaissent conséquemment de même *bḳ (bk)* et *dḳ (dk)*, pour autant qu'on les rencontre dans le nomen futuri. Ex.:

sagg`u, interroger, m. écrit *asagḳu*.
u'gᵘog`u, donner, m. écrit *ögkü*.
aw`ug`u, prendre, m. écrit *abḳu*.
tšhạđi'g`u, se rassasier, m. écrit *čadḳu*.

Quant aux autres six groupes *gč (gč)*, *gt (gt)*, *bč*, *bt*, *bḳ (bk)*, *dḳ (dk)*, le MR. en a changé les dures en douces correspondantes, soit en développant immédiatement devant elles une fricative dure (voir § 41), soit par suite du traitement spécial décrit dans les trois règles formulées plus haut. Pour la chute de la douce voir § 22, 36. Ex.:

nọgsđọ̄, licou, m. écrit *nogto*.
bọrọgšđ'ži, poule (litt. la grise), m. écrit *borogči*, poule faisane.
tšhigi'šđ'ži, couvre-oreille, m. écrit *čikibči*.
laḅšđ'ži (lašđ'ži), feuille, m. écrit *nabči*.
ẋađ'žạgār, seul, m. écrit *gagčagar*.
ẋađa, châtré, m. écrit *agta*.
khi'đi̯ē'g`u, se coucher, m. écrit *kebtekü*.
thagu'r, double, m. écrit *dabḳur*.
sgi'r, cœur, intellect, m. écrit *sedkil*.
sđọgᵘạn, épais, m. écrit *ödken*.

Le mot *lọgthọr*, nom d'oiseau, fait exception. Est-ce un mot emprunté à un autre dialecte? Cf. m. écrit *nugturu*, gélinotte des steppes (Kowalewski), urd. s. *nu'ghthu̯'rū'*.

On rencontre encore la combinaison d'explosive douce + affricative palatale dure dans la terminaison *-rạg-tšhi*, l'équivalent de *-ran* (suffixe indiquant l'habitude, avec sens péjoratif) de la langue écrite et des dialectes orientaux. Ex.: *bārạgtšhi*, chieur, m. écrit *bagaran*, urd. s. *bārạn*; *šē'rạgtšhi*, pisseur, m. écrit *šigeren*, urd. s. *šē'rẹn*[6]. D'ailleurs, c'est la règle, pour le suffixe de l'agent *-tšhi*, de ne pas changer son initiale. Ex.:

thaštšhi, ouvrier qui travaille la pierre; de *thaš*, pierre, turc *taš*.
thi'm`urtšhi*, forgeron; de *thi'm`ur, fer, m. écrit *temür*.
La seule exception que nous ayons trouvée est le mot *gᵘē'šđ'ži* (aussi *gᵘē'tšhi*) mendiant; cf. m. écrit *guyuḳu*, supplier, urd. s. *gu̯'xu̯'*.

§ 31. On vient de voir qu'en MR., par suite d'un traitement spécial, les douces et dures de beaucoup de mots ont changé leur qualité, les dures devenant douces et réciproquement. En dehors de ces cas pour lesquels il est possible de trouver des règles assez fixes, il y a encore un bon nombre de mots dont les consonnes explosives et affricatives (ces dernières plus rarement) diffèrent, quant à leur qualité, de celles des mots correspondants des autres dialectes, sans qu'on puisse assigner à cette différence une cause certaine. Il est vrai que, pour quelques mots, les dialectes orientaux aussi ne concordent

[6] Pour *-rạg*, cf. urd. s. *bē'rẹk*, qui s'engourdit facilement de froid. Nous avons probablement le même suffixe dans le MR. *f`uđz`urọg*, avare. Pour les suffixes *-rạg* et *-ran* voir Poppe, Die Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen, Keleti Szemle, vol. XX, p. 94, 96.

pas entre eux, quant à leurs dures et douces; mais ces mots sont assez rares [7]. En MR., ces mots sont beaucoup plus nombreux. Il s'agit le plus souvent des consonnes initiales, plus rarement des intervocaliques ou postconsonantiques; et ce sont surtout les gutturales (plus souvent les postgutturales) qui sont différentes; de plus, il faut noter que, dans ces cas, le MR. a le plus fréquemment la variété douce, contre la dure des autres dialectes. Ex.:

1° Douce contre dure des autres dialectes.

a) Postgutt. initiale.

ɠađā, rocher, m. écrit *ķada*, urd. s. *ɣađa*.
ɠađ'žąg`u, ronger, m. écrit *ķaǰaķu*, urd. s. *ɣađžąɣų'*.
ɠu'rđ`un, vite, m. écrit *ķurdun*, urd. s. *ɣu'rđų'n*.
ɠađi'g`u, faucher, m. écrit *ķaduķu*, urd. s. *ɣađų'ɣų'*.
ɠu'đar, mensonge, m. écrit *ķudal*, urd. s. *ɣu'đal*.
ɠᵘǫšë (ɠǫšë), bouche, m. écrit *ķošigun*, bec.

b) Postgutt. intervocalique.

aga, frère ainé, m. écrit *aķa*, urd. s. *aɣa*; turc *aγa*.
nu'ɠug`u, pétrir, m. écrit *nuķuķu*, urd. s. *nu'ɣų'ɣų'*.
đžąga, collet, m. écrit *ǰaķa*, urd. s. *đžaɣa*, bord.

c) Médiogutturale.

g`uđ'ži*, cou, m. écrit *küǰügün*, urd. s. *kh`uđž`ū.
g`uđǫli'g`u, se mouvoir, m. écrit *ködelkü*, urd. s. *khö'đǫ'lᵏx`ų*.
gᵘąnđ'žiliąn, couverture de lit, m. écrit *könǰilen*, urd. s. *khö'nđžįl*.
ng`urǭg`u, se rouler, urd. s. *ŏ'ɴkhǫ̆'rǫ̆'xᵏx`ų*, rouler (neutre).

d) Dentale.

đašg`u, frapper doucement, m. écrit *tabšiķu*.
đągsëli'g`u, rompre, m. écrit *tasulķu*.
gu'đ'usë, botte, m. écrit *gutusun*, cf. urd. s. *gu'hthu'l*, même sens.
b`uđā, touffe (herbes), m. écrit *buta*.
mađ`u, comme, m. écrit *metü*.

Dans plusieurs mots, on trouve une initiale douce devant une dure qui entrave la première syllabe ou est initiale de la seconde. Cette dernière serait-elle pour quelque chose dans la transformation dure > douce? (Cf. ce qui a été dit § 30 du dialecte urd. s.) Ex.:

gasguɠ`u, piquer, m. écrit *ķadķuķu*.
ɠu'sgug`u, remuer (p. ex. avec une cuiller), m. écrit *ķudķuķu*.
đ`usgu, coupe dont on se sert aux fêtes de mariage, m. écrit *tusķu*.
đ'ęšđ'ži (aussi *đ'ębšđ'žį*), bouton, m. écrit *tobči*.
đ'žąšđ'žig`u* (aussi *đ'žąbšđ'žig`u), trancher, m. écrit *čabčiķu*.

2° Dure contre douce des autres dialectes. Ex.:

đāɣa, poulain, m. écrit *daga*, urd. s. *đāija*.
mi'ŋɣąn, mille, m. écrit *mingan*, urd. s. *mi'ŋga*.
khąrā, auge, m. écrit *garam*.
(kh`un) khᵘǫrǫsë*, ours, urd. s. *kh`un gö'rö's.
am`uth`u, vivant, m. écrit *amidu*, urd. s. *amįđų'*.
tšhąrgi'g`u, avaler, m. écrit *ǰalgiķu*, urd. s. *đžąlgįɣų'*.
ph`uđ'žirāg`u, jaillir, m. écrit *burgiraķu*.

[7] Cf. Mostaert, art. cité, § 78.

On trouve aussi des exemples d'alternance de dure et de douce:

sē'xan, sē'gan, beau, bon, m. écrit *saiḳan.*
thi̯ęšën, ďi̯ęšën, égal, m. écrit *töbšin.*

Pour d'autres exemples, voir § 30, 1°.

Cette prédilection pour les douces s'observe encore d'une manière très marquée dans les suffixes. Ex.:

alagď'žili̯eg'u, traiter avec partialité, m. écrit *alagčilaḳu,* urd. s. *alą̈ghtšhi̯lą̈xų'.*
ď'žōrog'u, intermédiaire, m. écrit *jaguraki,* urd. s. *džū'rąxᵏxi̯.*
gu̯ē'ď'žigaď'žin, serviteurs à un banquet (litt. ceux qui courent à plusieurs ensemble); cf. urd. s. *g'u̯i̯htšhą̈i̯jāxų',* courir à plusieurs ensemble.
yū'ďëlā, au moment de partir, m. écrit *yabutala,* urd. s. *yawų'hthąr.*
ġaďādē', rocheux, m. écrit *ḳadatai,* urd, s. *xaďąhthą.*
amaď'u, qui a une bouche, m. écrit *amatu.*

Cf. aussi § 41, *s* > *đz.*

Faisons observer ici que, de même que le MR., la langue des inscriptions en caractères 'phags-pa, et surtout celle du *Iuen tch'ao pi cheu* et du *Hoa i i iu,* diffèrent aussi notablement, quant à leurs consonnes occlusives et affricatives, principalement quant à leurs occlusives gutturales, du mongol écrit dont la lecture est d'ailleurs en grande partie basée sur les dialectes modernes. Dans ces documents et transcriptions, on rencontre par ex. les mots *güjü'ün,* cou, *gödöl-,* se mouvoir (Iuen tch'ao pi cheu, resp. I f. 35, recto; IX f. 1, recto; III f. 31, verso), contre m. écrit *küjügün, ködelkü*; cf. MR. *g'uď'ži, g'uďoli̯'g'u*; *ḳadun,* dame (Hoa i i iu, I f. 25, verso), m. écrit *ḳatun*; *ġudusun,* botte (Hoa i i iu, I f., 11, verso), contre m. écrit *gutusun*; cf. MR. *gu'ď'usë*; *medü,* comme (Iuen tch'ao pi cheu, III f. 21, verso), contre m. écrit *metü*; cf. MR. *maď'u. ḳuduġtan,* saints, *yirtinjü,* monde ('phags-pa, inscriptions de Kiu ioung koan[8]), contre m. écrit *ḳutuġtan, yirtenčü.*

§ 32. Une transformation qu'on constate dans l'ancienne langue (p. ex. m. écrit *gedergü,* en arrière, contre m. écrit *ge̯ǰige* < **gedige,* derrière du cou, natte de cheveux), et aussi, sporadiquement, dans les dialectes modernes (p. ex. m. écrit *teimü,* tel, urd. s. *tšhī'm*), se remarque de même en MR.: l'exclusive dentale se change, dans quelques mots, en l'affricative palatale (palatalisée): *th* > *ťšh, ď* > *ď'ž.* Ex.:

ťšhiďag'u, tirer, m. écrit *tataḳu.*
ťšhiď'žē'g'u, nourrir, m. écrit *teǰiyekü.*
ťšhūdāg'u, s'enfuir, m. écrit *dutagaḳu.* (Pour *ď* initial > *th,* voir § 30, 3°.)
kh'uď'žē', tourterelle, m. écrit *kütege*; cf. Hoa i i iu (I f. 7, recto) *küče'e.* (Pour *th* de la seconde syllabe > *ď,* voir § 30, 1°.)

Une autre transformation inconnue aux dialectes orientaux et au kalmouk est celle de l'explosive gutturale se changeant en l'affricative palatale palatalisée devant la voyelle *i*: *ki* > *ťšhi, gi* > *ď'ži.* Ex.:

ťšhim'uďzë, ongle, m. écrit *kimusun.*
ťšhiďad, Chinois, m. écrit *kitad.*
ťšhiď'žirmā, iris; m. écrit *čakirma.* (Pour dure > douce après la dure de la première syllabe, voir § 30, 1°.)
ď'žilōn, lisse, m. écrit *gilün.*
ph'uď'žirāg'u, jaillir, m. écrit *burgiraḳu.*

[8] R. Bonaparte, op. cit., pl. VIII, 1.

Parmi les dialectes du Kansu, le MR. n'est pas le seul qui connaisse ce changement. Les Santa l'ont au moins dans quelques mots, et, dans sa liste de mots du san tch'oan, Rockhill [9] donne *mula chitiho,* knife, l'équivalent du MR. *m`ulā tšhiđog$^{u}$o̱*, petit couteau, m. écrit . . . *kituga*. Le dialecte du San tch'oan connaît donc aussi la même transformation. Du reste, en MR., ce changement n'a pas affecté invariablement toutes les explosives gutturales devant un *i* suivant, comme le prouvent les mots *đ'žạngi'rāg`u*, s'engouer, m. écrit *jangiraku*, *đākhi'rđag`u*, être en désordre (cheveux), cf. m. écrit *dagakiraku*, même sens, *khi'dzëg`u*, racler, m. écrit *kisuku* etc.

Quant à l'origine de cette transformation, il est possible qu'elle soit due à un développement interne du dialecte; mais il est plus vraisemblable qu'elle s'est faite sous l'influence du chinois et peut-être aussi du tibétain.

§ 33. Les anciennes affricatives *tšh* et *đ'ž* (peut-être plus correcdement *tšh^{i}*, *đ'ž^{i}*, devant une voyelle autre que *ü*, *i*) ont été conservées en MR. et se prononcent avec une forte palatalisation. Ex.: *tšhọ̄n*, peu nombreux, m. écrit *čögen*, *đ'žạri'm*, demi, m. écrit *jarim*. On ne les entend pas devant les voyelles brèves *`u*, *u'*, *ë*, ni devant la longue *ë'*.

De ces deux affricatives sont issues les séries parallèles: *tšh*, *tsh* et *đž*, *đz*. Ces dernières ne se rencontrent que dans un petit nombre de mots mongols. Ex.:

tšh`ug`ug`u, becqueter, m. écrit *čokiku*.
tshëđz`u (tshëđzë), sang, m. écrit *čisun*.
đž`uđž^{u}ān, épais, m. écrit *juǰagan*.
gađzar, mors, m. écrit *kaǰagar*.

Toutes ces affricatives se rencontrent aussi dans les mots d'emprunt tant chinois que tibétains.

On trouve *tšh* ~ *tšh* dans le mot mongol *tšh`umọ̄g`u*, *tšhimọ̄g`u*, cueillir, m. écrit *čömökü*.

L'affricative palatale douce des dialectes orientaux est remplacée par *y* dans le mot *yọg (rọg, đ'žạg)*, direction, urd. s. *đž`ug*, m. écrit *jüg*. Cette particularité s'observe encore dans d'autres dialectes; ex. urd. s. *đžāwụ'l*, *yāwụ'l*, certainement, à ne pas en douter.

§ 34. Chute de consonnes douces intervocaliques.

Nous avons décrit plus haut (§ 24) la chute de consonnes qui est commune à tous les dialectes et à laquelle le mongol actuel doit la plupart de ses voyelles longues. Nous traitons ici d'un cas particulier au MR.: il s'agit d'une chute moderne de consonnes, analogue au genre de chute décrit plus haut et qui a affecté en MR. un grand nombre de mots qui dans les autres dialectes ont conservé leur douce intervocalique. Elle a affecté surtout la labiale qui dans une position intervocalique a disparu dans de beaucoup de cas; les exemples de chute de la douce gutturale sont beaucoup moins nombreux, tandis que ceux de la disparition de la fricative prégutturale sont plutôt rares.

1° Chute des douces *g*, *g* intervocaliques. Ex.:

[9] Diary etc., Appendice.

s'ūli'g`u, arracher, m. écrit *sugulḳu*, urd. s. *ʒu'ijạlxụ'*.
ƀ`urƌ'u, pénis (des enfants), urd. s. *ƀŏ'lǯ'ijǯ'*, même sens, m. écrit *bültegen*, testicule (KOWALEWSKI).
x̣āƌ'žạg`u, se séparer, m. écrit *ḳagačaḳu*, urd. s. *x̣aijạhtšhịxụ'*.

Par contre, le MR. a quelques mots qui ont retenu leur douce, tandis que dans les autres dialectes elle a disparu. Ex.:

g^{u}ōro, autre, m. écrit *ögere*, *öbcre*, urd. s. *ō'rǯ'*.
sëm`ugē'r, en silence, m. écrit *semeger*, *sem iyer*, urd. s. *sẹ'mẹ'r*.
x̣aƌ'žạgār, seul, m. écrit *gagčagar*, urd. s. *gaghtšhār*.

2^{0} Chute de *y* intervocalique.

On observe la disparition de cette douce dans les mots *gōr*, deux, m. écrit *ḳoyar*, *gōlọ (g^{u}ē'lọ)*, à deux; cf. m. écrit *ḳoyagula*. Le MR. n'est pas le seul dialecte à présenter cette particularité : les Santa ont *g^{u}ā*, deux; dans le dialecte du San tch'oan[10], et dans celui des Šera Yögur[11], la douce intervocalique a de même disparu de ce mot.

3^{0} Chute de *b* intervocalique.

Alors que, dans les autres dialectes, l'occlusive labiale intervocalique s'est tout au plus changée en la fricative correspondante, et parfois même s'est conservée, voici ce que nous constatons en MR. Quelques mots ont conservé leur occlusive intervocalique (assourdie) alternant ou non avec la fricative sonore correspondante. Ex.: *ọ̄ƀọ̄*, obo, m. écrit *obuga*, *aƀ`uwa*, *aw`uwa*, a pris, m. écrit *abuba*.

Dans d'autres mots, elle est remplacée régulièrement par la fricative *w*. Ex. *x̣awar*, nez, m. écrit *ḳabar*, *x̣aw`udzë*, côte, m. écrit *ḳabisun*. Dans quelques mots, on voit, devant une voyelle antérieure (et seulement devant elle?), la fricative labiale remplacée par la fricative prégutturale *y*. Ex.:

thayin, cinquante, m. écrit *tabin*.
khē'yig`u, ruminer, m. écrit *kebikü*.
'uyẹr, corne, m. écrit *eber*.
yẹr, vide entre la poitrine et les habits, m. écrit *ebür*.
khạyạg (aussi *khạwạg*), son, m. écrit *kebeg*.

Ce sont là les cas où la contraction ne s'est pas faite, et ces changements *b* > *w*, *bi* > *wi* > *yi* nous montrent aussi quelques unes des étapes par lesquelles le groupe voyelle + *b* + voyelle a passé avant d'aboutir à la voyelle longue. Cette voyelle longue qui se rencontre dans un assez grand nombre de mots, est parfois précédée de la voyelle glissante ^{ü}, dernier vestige de l'occlusive avant sa disparition complète.

Voici les transformations que nous avons trouvées; la liste en est probablement incomplète. (Pour la timbre de la voyelle longue, cf. § 23.)

ibe, *ebe* > $^{ü}\bar{e}'$, *ē'*. Ex.:

ƌ'žüē', rouille, m. écrit *jibe*.
thüē'rg`u (thōrg`u), prendre dans les bras, m. écrit *teberikü*.
düē'sg`u, étendre (sternere), m. écrit *ḍebeskü*.
khē'ri'g, croquant, m. écrit *kebereg*, fragile.

[10] Voir ROCKHILL, Diary etc., Appendice.
[11] MANNERHEIM, art. cité.

Le mot *đüē̆'lĭ'g`u (đ'ē̆'lĭ'g`u)*, déborder, écrit dans les dictionnaires (KOWALEWSKI, SCHMIDT) *debülkü*, suppose plutôt la forme **debelkü*. Cf. urd. s. *đę́'wę̆ręxᵏx`ų*, déborder. Pour l'assimilation des voyelles en MR., voir § 26.

ibü, ebü, übe, ubu > *`ū, `u*. Ex.:

š`ūgę́ (š`uƀ`uge), alêne, m. écrit *šibüge*.

`uđĭ'g`u (ĭ'đĭ'g`u), faire mal (neutre), m. écrit *ebüdkü*. (Pour la voyelle longue devenue brève, voir § 9.)

s`ūl̆eg`u, enfiler, m. écrit *sübelekü*.

tšh`ūrg`u, découler, m. écrit *čuburiķu*.

abi > *ē'*. Ex.:

thē'g`u, placer, m. écrit *tabiķu, talbiķu*.

Le mot *x̣ē'đĭ'g`u* (aussi *x̣aw`uđĭ'g`u*), se gonfler, m. écrit *ķabudķu*, semble dériver de **x̣awĭ'đĭ'g`u*. (Pour l'assimilation des voyelles, voir § 26.)

abu > *ū'*. Ex.:

yū'g`u, marcher, m. écrit *yabuķu*.

uba > *ǭ*. Ex.:

x̣ǭg`u, devenir sec; cf. m. écrit *ķubaķai*, sec; à rapprocher aussi le moghol *quana*, devient sec [12].

iba (plus probablement *ibu*) > *u'*.

Dans le mot *tšhu'ga*, jujube, m. écrit *čibaga*, Hoa i i iu (I f. 4, recto) *čibugan*, I iu du Teng t'an pi kiou (f. 74, verso) *čibuga*.

Les deux douces ont disparu du mot *š`ū*, oiseau, m. écrit *šibagun*, urd. s. *šĭ'wū'*.

Dans tous ces mots, la labiale intervocalique a été conservée chez les mongols orientaux. Quant aux autres dialectes du Kansu, le santa connaît aussi, dans plusieurs mots, la chute moderne de la labiale intervocalique.

Il est intéressant aussi de constater que le mot du mongol écrit *ķubiyaķu*, partager, se prononce en MR. *x̣uğᵘāg`u*.

Une autre particularité du MR. est que, dans quelques mots, il remplace par *ŋğ*, *ŋg* la gutturale intervocalique de la graphie littéraire. Ex.:

ŋgulǫg, hibou; cf. m. écrit *uguli*, urd. s. *ū'lį*.

th`uŋg`ug`u*, ramasser; cf. *tegükü*, urd. s. *th`ūxᵏx`ų; à rapprocher le mot *temgü-*, ramasser, du Iuen tch'ao pi cheu (II f. 5, verso).

m`uŋgĭ'rđzĕ*, cartilage, m. écrit *mögersün*, urd. s. *mǒ'rs`ų; cf. bouriate *mönöröhön* [13], toungouse *munörsön* [14].

mu'ŋgulǫg, rond, m. écrit *mügülig* (KOWALEWSKI); cf. urd. s. *mǒ'xᵏxǫ̆'lǫ̆'k*, rond, *ƀǒ'n*, boule.

§ 35. Nous avons déjà vu les cas de changement de l'occlusive labiale douce en aspirée correspondante (§ 30); de même nous avons recherché ce qui est advenu de la labiale intervocalique (§ 34); voyons maintenant les cas restants d'alternance de *b* avec une autre consonne. La chute de *b* non intervocalique sera traité au numéro suivant.

---

[12] RAMSTEDT, Mogholica, p. 32.

[13] CASTRÉN, Versuch einer burjätischen Sprachlehre, p. 174.

[14] CASTRÉN, Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre, p. 96. Pour l'étymologie du mot *mögersün*, voir POPPE, Altaisch und Urtürkisch, p. 110, dans Ungarische Jahrbücher, Band VI, Heft 1/2.

1° *ƀ* ∾ *w*. Ex.:

ƀaʤar, waʤar, ville, m. écrit *basar*.
ƀarg`u, warg`u, prendre, m. écrit *bariku*.

Quand, après une liquide, la labiale occlusive n'est pas tombée, elle est, dans les mots mongols, remplacée régulièrement par *w*. Ex.:

xarwan, dix, m. écrit *arban*, 'phags-pa *harban*[15], Hoa i i iu (I f. 22, recto) *harban*.
tšhirwar, facile, m. écrit *kilbar*.

2° *ƀ*^{i} ∾ *y*.

La même transformation de la labiale en *y*, que nous avons déjà constatée dans la position intervocalique, se rencontre au commencement du mot où *y* alterne avec *ƀ*^{i}. Ex.:

ƀ^{i}*ęrĭ, yęrĭ*, épouse, m. écrit *beri*, bru.
ƀ^{i}*ęsë (wę'së), yęsë*, herbe, m. écrit *ebüsün*.

3° Dans d'autres dialectes, on trouve sporadiquement la permutation *ƀ* ∾ *g*, ex. urd. s. *ʤu'ƀhthu'lxu'*, *ʤu'ghthu'lxu'*, chevaucher rapidement, m. écrit *dubtulku*. En MR., on trouve de même l'explosive gutturale répondant à l'explosive labiale de l'écriture. Ex.:

ʤžogl̄on, peine, m. écrit *jobalan*.

4° Dans la langue écrite et dans les dialectes modernes, on trouve quelques mots montrant l'alternance *m* ∾ *b(w)*. Ex. m. écrit *bolor, molor*, cristal, *bolki, molki*, stupide, etc. Le MR. a aussi quelques mots à *m* répondant à *b* de l'écriture ou des autres dialectes. Ex.:

xarm`ug`u, piquer (insecte), m. écrit *karbuku*, tirer de l'arc, urd. s. *xarwu'xu'*, même sens
xamāg`u, s'agacer (dents), m. écrit *kabaku*, urd. s. *xawąxu'*.

§ 36. Chute des explosives douces *ę, g, d, b*, dans une position non intervocalique.

Dans un très grand nombre de mots du MR., les douces non intervocaliques ont disparu; nous en avons déjà fait l'observation, pour un des cas, à propos de la chute de la voyelle de la première syllabe (voir § 22). Nous ne connaissons que le mot *sgi'r*, cœur, intellect, m. écrit *sedkil*, dans lequel on constate la disparition de l'occlusive *d*. Quant aux deux autres *b, ę (g)*.

1° elles tombent souvent devant les consonnes issues des anciennes explosives et affricatives dures, de même que, mais moins souvent, devant une fricative dure. Ex.:

thagu'r, double, m. écrit *dabkur*.
xuri'šd'ži, doigtier, m. écrit *kurugubči*, dé à coudre.
th`uʤ$^{i}$ę̄'g`u, s'imbiber, m. écrit *debtekü*.
ʤ'žąsar, interstice, m. écrit *jabsar*.
ʤašg`u, frapper doucement, m. écrit *tabšiku*.
sąoli'g`u, couper, m. écrit *ogtalku*, luen tch'ao pi cheu (IV f. 22, recto) *hogtol-*.
tšhüd'ž`olog`u, amasser, m. écrit *čogčalaku*.
xaʤzāg`u, devenir sec, m. écrit *kagsaku*.

[15] R. Bonaparte, op. cit., pl. VIII, 1, inscriptions de Kiu ioung koan.

Mentionnons aussi le suffixe *-gsan* du nomen perfecti, dont, en MR., de même que dans les dialectes orientaux et le kalmouk, la douce occlusive est tombée. Ex.: *yū'ʤan*, parti, m. écrit *yabugsan*.

Le suffixe indiquant la direction est dans la langue écrite *-ši*, *-g-ši*. En MR., l'occlusive est absente (tombée?) dans quelques mots, p. ex. *gaʤašë*, dehors (avec mouvement), m. écrit *gadagši*, *ʤōrošë*, en bas (avec mouvement), m. écrit *dooragši*; dans d'autres, c'est la forme secondaire qu'on constate. Ex.: *nagšë*, vers ici, m. écrit *inagši*, *ťšhagšë*, vers là; cf. m. écrit *činagši*, même sens.

2° L'occlusive *b* semble tomber régulièrement quand elle est finale de mot. Ex.:

ʤᵘo, vrai, m. écrit *jöb*.

(?) *ʤuɾ'*, époque, monde; cf. le mot d'emprunt écrit *tib*, continent, urd. s. *thöb*, du sanscrit *dwîpa* (Kowalewski).

On trouve aussi des cas de chute de l'occlusive gutturale finale. Ex.:

saga, sarrasin, m. écrit *sagag*.

xaŋgu, soude (plante), m. écrit *ḳamḳag*; cf. toutefois Hoa i i iu (I f. 4, recto) *ḳamḳa'ul*. Pour la chute de la liquide finale, voir § 45, 2°.

sdï'mⁱe, pain, m. écrit *edemeg*.

En dehors de ces cas de chute, communs aux deux explosives, notons encore la chute après les liquides, particulière a l'occlusive labiale. Ex.:

xulōg`u, lier ensemble, m. écrit *ḳolbaḳu*.

gu'rān, trois, m. écrit *gurban*.

dⁱē'rē'd'žin, plateau carré, m. écrit *dörbeljin*, quadrangulaire.

Dans le mot *ōlï'g`u*, devenir, pouvoir, m. écrit *bolḳu*, la labiale initiale est tombée. Cf. turc osmanli *ol-*.

Faisons observer encore la chute de *g* dans le mot *ťšhiď`ulōn (ťšhiďi'lōn)*, rassasié, m. écrit *čadḳulan*. Pour *ḳ* > *g* après la dure initiale, voir § 30, 1°. Cependant, il se pourrait que le mot du MR., au lieu d'être formé sur le modèle de *bayas-ḳu-lan*, joie, le soit sur celui de *joba-lan*; douleur.

§ 37. En MR., on remarque, dans plusieurs mots, la présence d'une occlusive gutturale parasite; on la trouve devant les fricatives dures et à la finale du mot. Ex.:

ʤagsërgē', rompu, m. écrit *tasurḳai*.

tharagšď'ži, cervelle, m. écrit *taraki*, *tariki*.

`unkh`uď'žog, auge, m. écrit *ongoča*.

g`urď'žag, pelle, m. écrit *kürji*.

Ce parasitisme de la gutturale s'observe aussi dans d'autres dialectes. Ainsi, dans sa liste de mots du san tch'oan, Rockhill donne le mot *chekseu*, neige[16], qui répond au MR. *ťšhąsë*, m. écrit *časun*. Le dialecte urd. s. a de même une gutturale parasite devant *š*, dans le mot *arągšān*, source à propriété curative, du mot sanscrit *rasâyana* (Kowalewski), et à la finale du mot *soŋgiŋoḳ*, oignon, m. écrit *songina*.

[16] Rockhill, Diary etc., Appendice.

§ 38. De même que dans d'autres dialectes et dans la langue écrite [17], on retrouve, en MR., des traces de l'ancienne permutation *s* ∼ *d*. Ex.:

ďï'gę'g`u, tailler un habit, m. écrit *eskekü*.
gasgug`u, piquer, m. écrit *ḳadḳuḳu*.

Le suffixe verbal *-dï'-* (répondant à *-d-* de la langue écrite, ex. *ḳabudḳu*, se gonfler, *batudḳu*, s'affermir etc.) alterne dans beaucoup de verbes avec *s*, devant les occlusives et les affricatives. Ex.:

ū'ďï'g`u*, *ū'sg`u, s'élargir, m. écrit *agudḳu*.
ū'ďï'ď'ža, *ū'sď'ža*, il s'est élargi (< **a'udču-a*).
ū'ďï'ďzan, *ū'sďzan*, élargi, m. écrit *agudugsan*.

Cf. aussi *ťšhiďasgï'*, les chinois, contre *ťšhiďaď*, chinois, m. écrit *kitad*, qui lui-même est déjà un pluriel de **kitan*.

On voit de même *s* répondant à l'occlusive dentale dans le mot d'origine tibétaine *nasba*, malade, de *nad-pa*.

Une autre permutation qui, à notre connaissance, n'a pas encore été constatée dans d'autres dialectes, est *ď* ∼ *r*, à la finale de mot ou de syllabe [18]. Ex.:

ťšhiďaď, *ťšhiďar*, chinois, m. écrit *kitad*.
gogu̯or, poireau, m. écrit *gogod* (pluriel de *gogosun*. Hoa i i iu, I f. 4, verso).
naď, *nar*, maladie, tib. *nad*.
ƀarma, *warma*, balance, poids d'une livre, Hoa i i iu (I f. 11, recto) *badman*, balance.
De même que *r*, *ď* final tombe souvent. Ex. *thï'wę'wan`u*, est-ce un Tibétain?, contre *thï'wę'd (thï'wę'r)*, Tibétain, m. écrit *töbed*. Cf. § 45.

§ 45. On trouve aussi, dans quelques mots, un *r* parasite, devant *ď*. Ex.:

ďoŋgorďï'g`u (ďoŋgoďï'g`u), tonner, m. écrit *dongodḳu*.
ƀarďni̯ę, lotus, sanscrit *padma*.
Dans le mot *nï'nkhï'rg`u*, tordre entre les doigts, répondant à m. écrit *nidkerekü*, on remarque le remplacement de l'occlusive dentale par *n*.

(A finir.)

[17] Ramstedt, Das Schriftmongolische etc., § 16; Zur Verbstammbildung etc., § 61; Mogholica, p. 47. Mostaert, art. cité, § 80.

[18] Cf. Sievers, Grundzüge der Phonetik, 5. Aufl., § 777. Sacleux, Essai de Phonétique, p. 176.

Shintô auf Sado.

Von P. Schwientek, S. V. D., Japan.

(Fortsetzung.)

Vom den 300 Hauptschreinen nun, die vorher erwähnt wurden, weiß man von 157 mehr oder minder sicher das Gründungsjahr. Dazu kommen noch neun Schreine, die im Engishiki verzeichnet sind, so daß wir von 166 Schreinen das Alter kennen. Diese Schreine wollen wir uns nun vorführen, dem Alter nach. Wir geben das Jahr an, dann in Klammer die Nummer des Schreins nach obiger Aufzählung, darauf Name des Schreins und des Kami, und fügen hie und da noch eine Bemerkung bei, wenn sie der Klärung der Sache dienlich ist.

698 (297), *To no miya-jj, ô hiko no mikoto.*

698 (298), *Kimpokusan-jj, kagutsuchi no mikoto.* Diese beiden Schreine zusammen scheinen später den Kompokusan zu bilden. Ihre Namen waren früher wahrscheinlich anders, die *kami* mögen dieselben gewesen sein. *ô hiko no mikoto* ist einer der vier Feldherren, die Japan eroberten, und Kagutsuchi ist der Feuergott, die letzte Schöpfung von Izanagi und Izanami. Nachher schuf nur noch Izanagi allein, bis er nach einer langen Reihe auch die Dreiheit: Amaterasu, Tsukiyomi und Susanowo schuf.

701 (47), *Kimpokusan-jj, ô hiko no mikoto* und *kagutsuchi no mikoto.* Es ist dies jetzt der Hauptschrein des Kimpokusan, gegründet von dem buddhistischen Tempel Shinkô-ji, von dem auch die Ortschaft den Namen hat, zu welcher der Schrein gehört. En no Shôkaku hat den Berg bestiegen, der nachher den beiden geweiht wurde, die man natürlich als Gongen dachte. Unter welchem Namen konnte ich leider nirgends finden.

708—714 (144), *Oyamazumi-jj, Oyamazumi no mikoto, kami* der Goldgewinnung in jener Gegend, der ersten auf Sado, jetzt aufgegeben.

712 (166), *Hariyumi-jj, Tsukiyomi no mikoto* und *Toyo uke no mikoto.* Also dem Mondgott, früher wahrscheinlich Mondgöttin, und der Speisegottheit, wenn wir hier *mikoto (kami)* als Gottheit fassen wollen, denn als eine Art Gottheit galten sie als Gongen, und das waren sie damals.

716 (111), *Kumano-jj, Kushi mi-kenu no mikoto* und *Kukuri-hime no mikoto, Kushi* soll „wunderbar" heißen, *mi* ist Höflichkeitspartikel zu *ke* = Speise, *nu* vielleicht das heutige *no* = Feld. Kukuri-hime soll nach einigen Izanami sein.

718 (68), *Kanemine-jj, kanayama hiko no mikoto* „Prinz der Erzberge", als Gott des Bergbaues jetzt angesehen. Da auf Sado sehr früh Silber und dann auch Gold entdeckt wurde, hat der Buddhismus gleich einen Schutzgongen für die Erzgewinnung aufgestellt, den man dann mit einem *kami* aus dem Nihongi identifizierte. Denn das muß hier gesagt werden, daß die *kami* des *Shintô* in ihrer älteren Version nicht die Spuren des Kojiki, sondern des Nihongi aufweisen. Das darf gar nicht auffallen, weil das Kojiki bis 1644 verschollen war. Jetzt nun das Kojiki als die Quelle des *Shintô* anzusehen, heißt den Gang der Geschichte vollständig verkennen. Auf den *Shintô,* wie er geworden ist, hat das Kojiki bis 1700 gar keinen Einfluß gehabt, wohl aber nach 1700 auf den Neoshintô.

723 (194), *Hakusan-jj, Izanagi no mikoto, Izanami no mikoto* und *ô hiko no mikoto.* Die Hakusan-jj kommt auf Sado 37mal vor. Wie aus dem Namen der verehrten *kami* hervorgeht, wird jenes Menschenpaar verehrt, das zuerst nach Japan kam und welches die sogenannten acht Inseln (d. h. Länderstriche, in unserem Falle Zentraljapan und Nordkyûshû) besiedelte. Nach allem, was Kojiki, Nihongi und alte Kultur-

reste verraten, handelt es sich um einen mutterrechtlichen Kulturkreis. Deswegen auch die Vorliebe für die Verehrung des weiblichen *kami,* wie wir später sehen werden.

726 (150), *Kisaki-jj, konohana sakuya hime.* Dieser Name rührt wohl erst vom Neoshintô her. Der ganzen Anlage nach ist der Schrein früher der Benten geweiht gewesen, und noch früher entweder der Kisshôten oder Senju-sengen Kwannon, der „tausendhändigen und tausendäugigen Kwannon". Dieser scheint in alter Zeit nebst dem Yakushi auch der Fuji geweiht gewesen zu sein. Eine kleine *hokora* des Yakushi stand vor einigen Jahren (steht vielleicht noch heute) am Krater des Fuji. Der Yakushi hat im Neoshintô Gnade gefunden und deswegen stürzte man ihn nicht vom Fuji herunter, als der ikonoklastische *Shintô* von ihm Besitz ergriff. Der Kwannon war wohl auch der Asama-yama geweiht. Die Zeichen für *Asama* kann man auch *sengen* lesen, und da stand die Weihe an die *sengen Kwannon* ganz nahe. Nun hat der Neoshintô unter *sengen* die *kono hana sakuya hime* entdeckt, und diese wurde auch zum *kami* des Fuji gemacht. So wird die *Sengen-Kwannon* obigen Schreines auch zu *konohana sakuya hime* geworden sein.

728 (157), *Hie-jj,* hauptsächlich *Izanagi no mikoto,* mitverehrt werden zuerst *kami* aus dem Kreis der Amaterasu, dann des Susanowo und schließlich der Hakusan-jj. Es ist zweifelhaft, ob die mitverehrten *kami* von Anfang an mitverehrt wurden. Sie scheinen, wie es meistens der Fall ist, später hinzugekommen zu sein. *Hie* ist sonst nicht Izanagi sondern der sogenannte *ô yama guhi* oder *ô yama zumi no mikoto.* Vielleicht gibt uns der *kami* dieses Tempels einen Wink zu dem Schluß, daß sich unter *Hie* und seinen anderen Namen eben Izanagi oder gar Izenami verbirgt. *Hie* kann sonst auch Hirse heißen und es würde nicht schlecht zu dem ackerbautreibenden mutterrechtlichen Stamm passen, der damals wohl vorzugsweise Hirse baute, da Reis erst kurz vor dem Buddhismus nach Japan kam.

730 (185), *go-sho-jj* (Schrein der fünf Orte, d. h. eine Vereinigung von fünf Schreinen), an der Spitze der ersten fünf *kami* steht Tenshô-kô-dai-jin, eine moderne chinesisch-buddhistische Lesart für Amaterasu. Die folgenden vier *kami* sind aus ihrem Kreis. Die wohl später hinzugekommenen weiteren *kami* gehören anderen Kreisen an. In Wirklichkeit soll der Schrein als kleine *hokora,* dem *go-sho-Daigongen* geweiht, 730 nach Sado gekommen sein, ob aber die verehrten fünf Gongen die jetzt genannten *kami* waren, ist eine andere Frage, was um so mehr zu bezweifeln ist, wenn man die Schicksale des Schreins betrachtet, der oft durch Flut und Feuer zerstört war, von dem man einige Zeit gar nichts hört. Schon der erste Name klingt zu neu.

770 (241), *Haguro-jj.* Die *Haguro-jj* findet sich auf Sado achtmal. Sie ist ein Ableger *(bunrei)* des buddhistischen Tempels Hagurosan-Anyôji im Shônai, am Fuße des Gwassan. Das Jahr 770 dürfte auf Sado etwas verfrüht sein, da um diese Zeit der Hagurosan vielleicht im Shônai gegründet wurde. Andere *Haguro-jj* geben das Jahr 807 an, was richtiger sein dürfte. Und nun zu den *kami* dieses Schreins. In Wirklichkeit sind es die *kami* der drei Schreine Hagurosan-Gwassan-Yudonosan. Hagurosan war anfangs die Shôkwannon. Da ein dreibeiniger Rabe bei der Wahl des Ortes eine Rolle gespielt haben soll, wurde später die Shô-Kwannon mit Tamayori hime identifiziert, die auch einen Raben als Emblem hat. Wie diese dann zu Uka no mitama wurde, weiß ich nicht. — Was für ein Gongen zuerst auf dem Gwassan verehrt wurde, weiß ich nicht, aber die Verehrung von Sonne und Mond war dem alten Buddhismus in Japan nicht fremd, kennt er doch den Nit-tenshi (Sonnenengel) und den Gwat-tenshi (Mondengel). Ob nun von dem Namen des Berges auch der Gongen gewählt wurde oder ob der Name nachher aus dem Gongen hergeleitet wurde, müßte erst festgestellt werden. Der dritte Schrein, Yudonosan, nennt sich von der heißen Quelle, die dort fließt *(yu deru = yu de no san =* Berg des herausfließenden Wassers). Anfangs vielleicht dem Dainichi (dieselben Zeichen wie *ô hiru*) geweiht, später aber dem Yakushi. Von dem ersteren wurde *ô hiru me* (Amaterasu) später als *kami* gewählt. — Die Gegend um den Hagurosan hatte früher ihre 33 Kwannon, wie es in vielen Gegenden Japans der Fall war. Jetzt befinden sich auf diesen drei Bergen an die 110 Schreine, von den primitivsten angefangen bis zu den drei Hauptschreinen, von denen Gwassan Kokuheitaisha, Hagurosan und Yudonosan

Kokuheishôsha sind. — Der Hagurosan war im 8. und wohl besonders im 9. Jahrhundert eine buddhistische Zentrale des Nordens, die ihren Ausfluß auch auf Sado hatte. — Vom Haguro erzählen sich jetzt die Leute, daß er als Drache von Dewa herübergeschwommen sei.

770 (247), *Kita-Ikari-jj, Nintoku tennô* und *Kanayama hiko no mikoto* soll auch vom Hagurosan aus gegründet sein. Auch diese Angabe dürfte verfrüht sein, und die *kami* sicherlich mit der Zeit andere geworden, als sie früher unter den Gongen verstanden waren. Schade, daß man über diesen nichts Besonderes erfahren kann, weil man dann einen Einblick in die Wandlungen der *kami* gewinnen könnte.

774 (75), *Hakusan-jj, Kukurihime.*

792 (81), *ushi-wo-jj, ô na muji mikoto* und *Susanowo*, letzterer auch unter dem populären Namen Katakami tennô, von welchem auch die Ortschaft ihren Namen hat. Diesen Namen erhielt Susanowo vom Buddhismus. Ushi heißt Rind, was auch auf Susanowo im Buddhismus deutet, der auch Gyozu tennô (Rind, Kopf, Himmel, König) heißt. Der Name weist ganz klar auf den buddhistischen Ursprung des Schreins, auch dann, wenn man auf dem gegenüberliegenden Hügel nicht den großen buddhistischen Tempel sehen würde.

807 (56), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto* und *Kukuri hime no mikoto.*

807 (74), *Haguro-jj.* Dieses Jahr dürfte eher als das richtige Gründungsjahr angesehen werden, wie überhaupt als erste Gründung von Haguro auf Sado, weil in der Nähe des Schreins auch der entsprechende buddhistische Tempel steht: Hagurosan-Anyôji. Von da aus dürften in den folgenden Jahren die anderen Haguro-jj als Ableger gegründet worden sein, aber immer als „Hagurosan-Daigongen".

807 (96), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto* und *Kukuri hime no mikoto.*

807 (216), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*

811 (50), *Haguro-jj, ô hirti me no mikoto. Toyo uke hime no mikoto.*

811 (164) *Kusakari-jj, Susanowo no mikoto.* Nach andern soll er aber erst um das Jahr 940 gegründet sein. Die vielen *kami*, die mitverehrt werden, sind wohl nach und nach hinzugekommen, nicht ursprünglich zum Gongen gehörig, denn als solcher ist der Schrein anzusehen, der oft seinen Namen wechselte.

812 (44), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*

813 (49), *Taka(ha)ma-jj, Izanami no mikoto* und *seori tsu hime no mikoto,* ferner *toyo tama hime no mikoto,* alle drei weibliche *kami,* wie sie in diesen alten Schreinen überhaupt vorwiegend sind. Nur Amaterasu ist selten.

824 (54), *Chûkyô-jj, ô hiko no mikoto* und *kagutsuchi no mikoto,* die *kami* des Kimpokusan.

832 (233), *Hakusan-jj, Izanagi* und *Izanami no mikoto.*

905 (134), *dai-zen-jj* (groß-Speise-Schrein), *mi-ke tsu kami* (erhabene Speise-*kami*), also eine Speisegottheit. Ob nun früher der „Daizen-daimyôjin" der jetzige *kami* war, ist eine sehr schwierige Frage, da der *kami* zur Linken, ein Atori-Daizembô (der ein Bonzen Daizen aus Atori gewesen sein kann, die nähere Bedeutung des Namens ist mir nicht bekannt), früher der Daizen-daimyôjin gewesen sein kann. Wir finden etwas Ähnliches beim Akiba-san.

Die neun Schreine des Engishiki, einer Schrift, welche 927 herauskam:

1. (162): *Watatsu-jj, Itakeru no kami,* der schon in Korea geborene Sohn des Susanowo, der seinem Vater nach Japan gefolgt ist und unter anderem auch verschiedene Samen nach Japan brachte. — Es ist der höchste Schrein auf der Insel, Kokuheishôsha.
2. (127): *ô me-jj* (groß-Auge-Schrein), *ô miya hime no mikoto* ist der Alternativname von Ame no Uzume no mikoto, welche mit Sadahiko in Verbindung gebracht wird, dessen Kult stark phallistisch betont ist. Ob dieser Schrein auch etwas mit dem phallistischen Kult zu tun hat, ist mir unbekannt. Jedenfalls ist der Phalluskult auf Sado stark.

3. (124): *Hikitabe-jj, ô na muji no mikoto,* ein Nachkomme von Susanowo, dessen Einfluß auf Sado stark gewesen zu sein scheint.
4. (104): *Mononobo-jj, Umashimaji no mikoto,* der als Ahne des Clans Mononobe angesehen wird, der auch zur Zeit der Bürgerkriege, welche mit der Einführung des Buddhismus zusammenfielen, eine Rolle spielte.
5. (109): *Mi-ke-jj* (erhabene Speise Schrein), *ô mi-ke nushi* (groß erhabene Speise Herr) *no mikoto.*
6. (107): *Iimochijj, uke mochi* (*uke = ke* oder *ge* = Speise, *mochi* = halten) *no kami.* 5. und 6. sind ausgesprochene *kami* der Speisen, der Nahrung, und zwar handelt es sich hier, wenn wir die Andeutungen des Kojiki und Nihongi recht deuten, um die Nahrung des Landbaues.
7. (110): *Koshiki-jj, haniyasu hime no mikoto.* Florenz hält ihren ursprünglichen Namen für *hani yama hime* (Lehm Berg Prinzessin, *yasu* = friedlich), und wir hätten es hier mit dem *kami* (weiblich) der Töpferei zu tun.
8. (266): *ô hata-jj, ô hata nushi no mikoto,* soll ein Nachkomme des Ame no mi naka nushi sein.
9. (62): *Atsukushi-jj, Atatsukushine no mikoto,* ein Minister des Jimmu tennô.

In diesen neun Schreinen spiegelt sich die Geschichte der Insel wider. 5. und 6. deuten auf den ursprünglichen mutterrechtlichen Kulturkreis mit seinem Landbau, und 7. mit seiner Töpferei. Dann kommt Itakeru, der Sohn, und Hikitabe (1. und 3.), ein späterer Nachkomme des Susanowo nach Sado. Das Fruchtbarkeitsprinzip ist in Ame no uzume versinnbildet (2.). Als männlich in Sadahiko kam es erst später auf die Insel und ergriff von ihr völlig Besitz. Mit dem mythischen Ame no minaka nushi wird die Insel durch ô hata nushi verbunden (8.), mit Jimmu tennô durch Atatsukushine no mikoto (9.), mit der zur Zeit des Buddhismus sich langsam herausbildenden Kriegerkaste durch Mononobe (4.). Damit wäre die Geschichte der Insel bis zur Ankunft des Buddhismus entworfen. Amaterasu hat darin keinen Raum.

947 (77), *Ryô-sho dai-jingû, Tenshô kô dai-jin* und einige andere *kami,* die als Yoshii (nach dem Ort, wo der Schrein steht) dai-myôjin von den beiden Schreinen aus Ise hiehergebracht wurden. Nach dem Namen dai-myôjin zu schließen, hatte der Buddhismus seine Hand im Spiele. Man sieht, wie wenig begründet die Behauptung der Shintoisten ist, daß nie ein Bonze Ise betreten. Sie vergessen ganz, daß der Erzbuddhist Gyôgi Bosatsu eine ganze Woche lang vor dem Schrein in Ise gebetet haben soll, bis sich ihm das Tor von selbst öffnete und er eine Stimme hörte: „Amaterasu gleich Vairochana", dessen Verkörperung der Daibutsu von Nara war.

951 (133), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*

957 (38), *Suwa-jj* (28 mal auf Sado), *Takeminakata no mikoto,* aus dem Clan der Tomi, mit dem vielleicht auch die Nakatomi, die späteren Fujiwara verwandt waren.

961 (222), *Hachimen-gû, Honda wake no mikoto (ôjin tennô).* Hier begegnet uns auf Sado der erste Kaiser, der auf Sado verehrt wird, und zwar anfangs als Hachiman Dai-bosatsu, gegründet frühestens nach 570, nach anderen aber erst 712. Vielleicht dürfte das Mittel das Rechte treffen. Jedenfalls muß festgehalten werden, daß die Hachimanverehrung in Japan rein buddhistisches Erzeugnis ist.

962 (210), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto.*

970 (165), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*

975 (223), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*

976 (283), *Go-rei-chi-jj, Kuni toko tachi no mikoto,* eine der mythischen Gestalten, die im Anfange des Kojiki und Nihongi stehen. Hier tritt wieder, wie so oft, der Einfluß des Nihongi zutage, weil das Kojiki die ersten Persönlichkeiten mit *kami* und nicht mit *mikoto* bezeichnet.

977 (227), *Kisaki-jj, Toyo tama hime no mikoto,* jetzt von dem Volke als Benten bezeichnet, früher wahrscheinlich Shô-Kwannon, die vielfach in Tamayori hime oder deren Schwester Toyo tama hime, resp. Benten übergegangen ist.

999 (224), *Sumiyoshi-jj, ue tsutsu wo no mikoto, naka tsutsu wo no mikoto, soko tsutsu wo no mikoto,* die drei *kami,* welche entstanden, als Susanowo nach seiner Rückkunft aus der Unterwelt badete. Diese halfen auch nach der Sage der Jingô Kôgô bei ihrem Zuge nach Korea, und wird diese als oki naga tarashi hime in dem Schreine mitverehrt. Sumiyoshi ist vielfach der Gott der Schiffahrt, wird aber auch von Müttern um eine leichte Stunde angerufen. Aber auch in anderen Nöten sucht man bei ihm seine Zuflucht.

1023 (231), *Nakashima-jj, Toyotama hime no mikoto,* vom Volke noch einfach mit dem buddhistischen Namen Benten-sama benannt.

1029 (170), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto.*

1090 (63), *Sumiyoshi-jj, kami* wie oben.

1090 (73), *Hachiman wakamiya, ô sasagi no mikoto (Nintoku tennô).*

1099 (46), *Hachiman wakamiya, Nintoku tennô.*

1111 (192), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*

1114 (87), *Isurugi-jj, tsuruki hiko no mikoto,* allem Anscheine nach Te chikara wo no mikoto, der den Stein vor der Höhle der Amaterasu wegwälzte.

1125 (180), *Kitano-jj* (35mal auf Sado), *Sugawara Michizane,* Minister, unter dem Kaiser Uda arbeitete er mit aller Macht gegen den Einfluß der Fujiwara, auch noch unter dem Kaiser Daigo. Dieser aber glaubte schließlich seinen Verleumdern und verbannte den treuen Diener nach Kyûshû, wo er 903 starb. Man fürchtete die Rache des so mächtigen Geistes und baute ihm unter der Ägide des Buddhismus überall Schreine. Sie finden sich unter den verschiedensten Namen sowohl als selbständige shintoistische Schreine, aber auch noch vielfach bei buddhistischen Tempeln.

1142 (39), *Hachiman-gû, Honda wake no mikoto.*

1151 (3), *Uto-jj, kamu nao hi no kami* usw., im ganzen neun *kami,* von denen sechs *kami* des Wassers sind. Anfangs hieß die jinja auch Sumiyoshi-jj, erhielt erst später diesen Namen. Sonst wissen die Shintoisten eigentlich nicht, was sie mit der ursprünglichen Uto-jj bei Aomori, die drei weiblichen *kami* (siehe die drei ersten bei 3) geweiht sein soll, anfangen sollen.

1152 (230), *Tsugami (Hafen kami)-jj,* denselben *kami* geweiht wie Sumiyoshi.

1155 (116), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*

1160 (108), *Kamo-jj, Wake ikazuchi no mikoto,* dessen Vater sich in einen Pfeil verwandelte und so seine Mutter in gesegneten Zustand brachte. Der ursprüngliche Tempel bei Kyoto ist in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstanden, geweiht dem Kamo (Penis)-Daimyôjin. Die Episode der Entstehung, die auch post factum erfunden sein kann, erzählt uns das Yamashiro fûdoki. Eine ähnliche Episode kennt auch das Kojiki, so daß eine Umarbeitung vorliegen kann. Das Wort *kamo* hat jetzt ganz neutralen Klang, trotzdem auch die ursprüngliche Bedeutung noch vielen bekannt ist und auch benutzt wird. Sehr häufig kommt das Wort als Ortsname vor.

1184 (114), *Hakusan-jj, Shirayama hime no mikoto (shirayama* ist japanische Aussprache von Hakusan, *hime* ist Prinzessin, mit Kukurihime vielleicht gleichzusetzen, und diese scheint Izanami zu sein, so daß wir hier einen weiteren Namen für Izanami hätten).

1185 (155), *Taihei-jj, ô ta no mikoto,* der alternative Name für *Sada hiko no mikoto,* wie *ô miya no mikoto,* auch *ô me no mikoto* für sein Gegenpart: *Uzume no mikoto.* Sadahiko ist der *kami,* dem der phallistische Charakter am meisten anhaftet.

1189 (158), *Kumano-jj* (44mal auf Sado), *Izanagi no mikoto;* erscheint zum erstenmal. Die *kami* wechseln, aber der primäre Einfluß des mutterrechtlichen Kreises ist unverwischbar.

1209 (98), *ô hiru me-jj, ô hiru me no mikoto* (= Amaterasu).

1223 (82), *Kumano-jj, kushi mi ke nu no mikoto,* ein Name des in Kumano unter diesem Titel verehrten Susanowo.

1223 (92), *Tsurugi zumi-jj, Susanowo no mikoto.*

1226 (36), *Sawane* (nach dem Orte) *dai-jingû, Tenshô kô daijin.*

1226 (80), *Hie-jj, ô yama gui no mikoto,* dessen ursprünglicher Schrein sich in Sakamoto am Fuße des von der Tendaisekte besetzten Hiei-zan findet. *ô yama gui* wird mit *ô yama zumi* gleichgesetzt. Das Nihongi (cf. Florenz, Japanische Mythologie, 174, Anm. 18) hat einmal einen eigenartigen Text, aus dem *ô yama zumi* als ein weiblicher *kami* zu verstehen wäre. Unmöglich wäre es nicht, daß diese eine Stelle ursprünglich und alt, die anderen umgemodelt wären. Dann hätten wir sogar in Hie einen weiblichen *kami* und müßten auf Izanami schließen, wenn wir sonst mit Izanagi identifizieren.

1226 (85), *Hie-jj,* mit drei weiblichen und einem männlichen *kami.*

1226 (86), *Hie-jj, Shirayama hime no kami* und *Tamayori hime no kami no ara-tama.* Die letzte Beifügung ist für die Verehrung der *kami* von größter Wichtigkeit, denn es wird hier noch besonders betont, daß es sich um das *ara-tama,* die wilde Seele handelt.

1226 (97), *Hie-jj, ô yama gui no kami.* Die Verehrung des Hie überhaupt ist ein interessantes Problem und wäre wert, daß jemand darüber eine gründliche Monographie verfaßte. Hie, Hakusan und Kumano würden, gründlich durchforscht, sehr viel Licht auf Japans Geschichte des Geistes werfen.

1236 (93), *Tosa-jj, Hito koto nushi no kami,* der an eine Episode des Kaisers Yûryaku erinnert, die sich im Kojiki (Chamberlain, 399) findet.

1237 (94), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*

1256 (128), *Hachiman wakamiya, ô sasagi no mikoto.*

1264 (183), *Hachiman wakamiya, Nintoku tennô.*

1270 (52), *Hachiman-gû, ôjin tennô.*

1271 (217), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto.*

1276 (151), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto.*

1296 (200), *Matsusaki-jj,* hat die gewöhnlichen *kami* der Kasuga-jj.

1299 (129), *Takitani-jj, ô na muji no mikoto.*

1300 (234), *Ryô wo-jj, Kushi mi ke nu no mikoto.*

1300 (232), *Hachiman wkamiya, ô sasagi no mikoto.*

1314 (11), *Hachiman-gû, Honda wake no mikoto.*

1315 (167), *Keihi-jj, Chûai tennô.*

1325 (71), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto.*

1350 (143), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto.*

1375 (235), *Uka-jj, Uka no mitama no kami,* einer unter den drei vom Volke am meisten besuchten Schreine der Insel. Bis vor kurzem muß er noch im Besitze des Buddhismus gewesen sein und heißt auch heute noch einfach: *Uka-zuka* (der Hügel des Uka). Mitford (Lord Redesdale), der Verfasser der einzigartigen Tales of old Japan, schreibt zu seinem Artikel über Inari folgende Anmerkung: „Inari Sana is the title under which was deified a certain mythical personage, called Uga, to whom tradition attributes the honour of having first discovered and cultivated the rice-plant." Mit diesem Uga hat es auch der Uka des Schreins zu tun, haben es auch zu tun die verschiedenen Namen, wie *Uke mochi, Uka no mitama,* aber auch *mi-ke, ô-ge* ... und ähnliche. Es handelt sich hier um einen Patron der Nahrung. Früher verschiedene Bohnen- und Hirsearten, jetzt besonders Reis. Die Bevölkerung stellt sich diesen *kami* als Drachen (große Schlange) mit einem prächtigen Greisenhaupt vor. In der 23. Nacht jeden Monates kommt dieser Ukajin nach dem Schrein über das Meer geschwommen, der auf dem Gipfel eines spitzen Kegels am Meere steht. Unten findet man auch Gedenksteine in der Nähe, auf denen die Worte *ni-jû-san ya* stehen, d. h. „23. Nacht". Ich fragte einen Greis, was das zu bedeuten habe. Er antwortete: *„Saruda hiko!"* (Sadahiko wird fälschlich vielfach Sarudahiko gesprochen.) Er meinte damit, daß die 23. Nacht (eingeführt vom Buddhismus) mit dem Phalluskult zu tun hätte. Ein anderer Japaner erklärte mir, daß diese Nacht mit dem Monde und der Fischerei und Schifferei in Verbindung zu bringen sei, weil in dieser Nacht der Mond um Mitternacht in der Gestalt eines Bootes aus dem Meere auftauche. Diese 23. Nacht hat nun mit dem Uka dieses Schreines irgendeine Beziehung; aber welche, das zu erfahren war mir nicht möglich, wie man überhaupt hinter so manchen Aberglauben in Japan nicht kommen kann.

1376 (225), *Suwa-jj, Takeminakata.*

1387 (78), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*

1392 (69), *Kisaki-jj, Ichikishima-hime no mikoto,* die im *Shinto* allgemein an Stelle der vom Buddhismus verehrten Benten getreten ist.

1394 (140), *Kobusei-jj, Susanowo no mikoto.*

1394 (202), *Maruyama-jj, Amatersu ô hiru me no mikoto.*

1394 (205), *Kumano-jj, Izanagi no mikoto.*

1440 (14), *Kumano-jj, Izanami no mikoto.*

1406 (193), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*

1424 (45), *Nakabara-jj,* der erste und dritte Prinz des Kaisers Murakami.

1431 (51), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto.*

1434 (169), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto.*

1440 (14), *Kumano-jj, Izanami no mikoto.*

1446 (260), *Waki-jj, Isuruki no mikoto.*

1463 (280), *Kumano-jj, Tenjin shichi dai, Chijin go dai no kami,* die sieben Generationen der himmlischen und die fünf Generationen der irdischen *kami,* wie sie das Kojiki in seinem Anfange aufzählt, die sich aber auch in anderen alten Schriften finden.

1463 (290), *Hôshô-jj, konohana sakuya hime no mikoto.*

1470 (190), *Haguro-jj, Hiko hoho demi no mikoto,* vielleicht, weil ein kaiserlicher Prinz am Hagurosan begraben liegt.

1489 (279), *Kumano-jj, Tenjin shichi dai, Chijin go dai no kami.*

1498 (273), *Kumano-jj,* wie oben.

1498 (274), *Tsuchi-fune-jj* (Erde-Schiff-Schrein), *Sadahiko no mikoto.*

1501 (135), *Inari-jj, Uka no mi tama no mikoto, Sadahiko no kami* und *ô miya no kami.* Inari findet sich auf Sado 24mal, wovon ziemlich viel Nebenschreine, so daß der Inarikult auf Sado verhältnismäßig schwach ist. Das ist um so mehr auffallend, weil Nichiren selbst auf der Insel war und auch seine Sekte ziemlich viele Tempel aufweist und die Nichirensekte den Inari sehr eifrig verehrt. Manche wollen es mit der Tatsache erklären, daß es auf Sado keine Füchse gibt, welche als Boten des Inari gelten. Es existiert sogar eine Sage, daß der Fuchs des gegenüberliegenden Echigo einen gewissen Mujina Dansaburô bat, ihn hinüber nach der Insel zu nehmen. Er verwandelte sich in Strohsandalen und Dansaburô nahm dieselben mit aufs Schiff, aber auf hoher See warf er sie ins Wasser und so ist der Fuchs nie nach Sado gelangt. Mag dem sein, wie es wolle, tatsächlich ist im Vergleich zum übrigen Japan der Inarikult auf Sado nicht häufig. — Auch der Inari wird in die alte Zeit Japans versetzt, was unbegründet ist. Inari ist ausgesprochener Reisgott, und diesen konnte es nicht geben, so lange kein Reis gebaut wurde. Tatsächlich kennt das Kojiki überhaupt keinen Fuchs und das Nihongi kennt ihn in seiner chinesischen Form. — Inari war der Ujigami der Hadafamilie, die aus China eingewandert ist (nach einigen ist die Familie der Hada von jener der Hata, auch aus China, zu unterscheiden, aber die Familie der Kada, aus der der spätere Neoshintoist Azumamaro stammt, wäre mit den Hada identisch), und erhielt, wenn man dem Yamashiro Fûdoki glauben darf, seinen ersten Schrein auf dem Berge bei Fushimi, von wo aus seine Verehrung zugleich mit dem Reisbau sich über ganz Japan verbreitete. Anfangs war er nur Inari-Daimyôjin, dem man nach und nach japanische *kami* substituierte. *Uka no mi tama* wurde ihm als Speisegottheit substituiert und die phallistischen *kami* Sadahiko und Uzume als Elemente der Fruchtbarkeit. Außer dem Fushimi Inari gibt es noch andere, wie den Toyokawa, den Shussei u. a. Um Inari und Fuchs gruppiert sich nun eine Unmenge von Aberglauben, dessen Erforschung ein sehr fruchtbares Gebiet wäre, aber — undurchdringlich, weil auf dem Gebiete des Aberglaubens in Japan so gut wie gar nichts geschehen ist.

1501 (272), *Kumano-jj, Tenjin shichi dai, Chijin go dai no kami.*

1504 (131), *Suwa-jj, Takeminakata no mikoto.*

1522 (84), *Kehi-jj, tarashi naka tsu hiko no mikoto.*

1538 (276), *Isuruki-jj, Sakari tôsu wo no mikoto.*

1538 (296), *Hakusan-jj, Shirayama hime no mikoto.*

1549 (33), *Kimpokusan-jj, ô hiko no mikoto.*
1549 (286), *Haguro-jj, Uka no mitama no mikoto.*
1552 (23), *Inakujira-daijingû, Tensho kô dai-jin.*
1552 (31), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto.*
1558 (6), *Togawa-jj, Togawa Tôgorô.*
1558 (152), *Ogi ô miya-jj, ô na muji no mikoto.*

1560 (4), *Kotohira-jj, ô mono nushi no mikoto;* manchmal auch Kompira genannt, ist ein Ableger des buddhistischen Tempels Kompira-san, mit seinem wahren Namen Zôzu-san auf Sanuki. Derselbe soll von Kôbô Daishi gegründet sein, und war einer obskuren indischen Gottheit Kompira geweiht. Dieser Tempel wurde ein sehr berühmter Wallfahrtsort und zählte jährlich, noch bis in die letzten Jahre, die meisten Pilger, viel mehr als Ise, zu dem die Pilger sogar durch den Staat gelockt werden, wie z. B. die Schüler der Volks- und höheren Schulen. Ob die Zahl der Wallfahrer von der Zahl jener übertroffen wird, die zum Fushimi-Inari hinaufpilgern, bleibt unentschieden. Ob nun wegen der großen Reichtümer dieses Tempels und seiner Ableger oder ob wegen des großen Einflusses, einerlei aus welchen Gründen, der Neoshintô hat diesen Tempel als shintoistisches Heiligtum erklärt, die Hotoke hinausgeworfen und den Schrein Kotohira genannt und nach verschiedenen japanischen *kami* gesucht, die unter dem Namen verborgen sein sollen. — Kompira wird von Pilgern, Wanderern und Schiffern besonders verehrt, aber auch andere flehen ihn um seine Gunst an. — Dieser Kotohira auf Sado ist ein sehr häufig besuchter Schrein, besonders an jedem 10. des Monats. Auch seine Schatzkammer ist gut gefüllt.

1560 (97), *Hie-jj, ô yama guhi no kami.*
1560 (275), *Nigû-jj, Ame no koyane no mikoto.*
1561 (282), *Hakusan-jj, Kukuri hime no mikoto.*
1568 (289), *Hachiman-jj, Honda wake no mikoto.*
1573 (19), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*
1588 (187), *Suwa-jj, Take minakata no mikoto.*
1588 (189), *Tokuwa-jj, Izanami no mikoto.*
1588 (294), *Haguro-jj, Uka no mitama.*
1589 (10), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*
1590 (284), *Suwa-jj, Take minakata no mikoto.*
1592 (13), *Shio-gama-jj, shio tsuchi oji no kami.*
1592 (282), *Kumano-jj, Kushi mi ke nu no mikoto.*
1592 (286), *Haguro-jj, Uka no mitama.*
1593 (293), *Kumano-jj, Izanami no mikoto.*
1597 (32), *Kumano-jj, Sugawara Michizane.*
1600 (126), *Shimmachi-daijingû, ô hiru me muji no mikoto.*
1600 (288), *Hakusan-jj, Izanami no mikoto.*
1601 (1), *ô yama-zumi no mikoto.*
1601 (15), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*
1601 (26), *wo-hira-jj, ugaya fuku aezu no mikoto.*

1605 (16), *Kasuga-jj, Takemikazuchi, Futsunushi* (diese beiden dürften die ursprünglichen Ahnen der Nakatomi sein, später kam vom Clane Ame noch hinzu) *Ame no koyane* und *hime ô gami* (wohl eine berühmte Ahnherrin des Geschlechtes, die mit unter die *kami* der Familie aufgenommen wurde, als die Familie nach dem mutterrechtlichen Yamato kam). Diese sind auch die *kami* der *Kasuga-jj* in Nara, dem großen Familienschrein der (Nakatomi) Fujiwara, in dessen Nähe der buddhistische Familientempel Kofukuji steht.

1607 (12), *Atago-jj, Kagutsuchi no mikoto,* Schutzpatron gegen Feuer.
1611 (8), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*
1618 (21), *Futami-jj, Kuni toko tachi no mikoto.*
1622 (292), *Kumano-jj, Izanagi no mikoto.*
1625 (226), *Minoo-jj, Ame no uzume no mikoto.*
1626 (7), *Kaze no miya-jj, shinaga tobe no mikoto.*

1633 (160), *Akiba-jj, Kagutsuchi no mikoto.* — Ein Ableger des buddhistischen Tempels Akiba-san in Fukuroi, wo in alter Zeit als Gongen ein gewisser *san-jaku-bô* (drei Fuß hoher Bonze) verehrt wurde, der Wunder gewirkt haben soll und nach seinem Tode im Akiba-san verehrt wurde. An diesem Tempel wüteten auch die ikonoklastischen Neoshintoisten in den 1870er Jahren. Die Akibaschreine auf Sado, deren es neun gibt, sind aber wohl nur Ableger eines berühmten Akibaschreines in Echigo, der Sado gegenüberliegenden Provinz, mit welcher der Verkehr sehr lebhaft war.

1636 (2), *Tô shô gû,* so die ältere Benennung, jetzt findet man nur meistens *Tô shô sha* und sein Name als *kami Tôshô no ô kami.* Ob das eine Erhöhung oder Degradierung ist, weiß ich nicht. Sonst hieß er früher einfachhin der Dai-Gongen, der Gründer des letzten Schôgun-Geschlechtes der Tokugawa, dessen herrliche Begräbnisstätte in Nikkô steht, die auch den Ikonoklasten zum Opfer gefallen wäre, wenn sich nicht ein etwas vernünftiger Japaner für ihre Erhaltung eingesetzt hätte.

1638 (295), *Kumano-jj, Izanami no mikoto.*

1645 (66), *Karasaki-jj, ô hiko no mikoto.*

1669 (5), *Inari-jj, Uka no mitama.*

1669 (25), *San-gû-jj, Narushima shinnô,* Sohn des auf Sado verbannten Kaisers Juntoku tennô, ihm in der Verbannung als drittes Kind geboren.

1680 (186), *ô kura-jj, Sadahiko no mikoto.*

1692 (211), *Odawara-jj, Susanowo no mikoto.*

1696 (29), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*

1702 (9), *Dai-jingû, ô hiru me muji no mikoto.*

1704 (37), *Kotohira-jj, Susanowo no mikoto.*

1725 (299), *Kitano-jj, Sugawara Michizane.*

1731 (79), *Inari-jj, Uka no mitama.*

1737 (22), *Yonaga Dai-jingû, Tenshô kô daijin.*

1739 (281), *Kumano-jj, Kushi mi ke nu no mikoto.*

1764 (83), *Kumano-jj, Kushi mi ke nu no mikoto.*

1774 (277), *Nyuno-jj, Izanami no mikoto.*

1792 (184), *Kasuga-jj, Ame no koyane no mikoto.*

1794 (188), *Takamori-jj, Takaminakata no mikoto.*

1852 (148), *Shimmei-sha, ô hiru me no mikoto.* — Dieses, erst spät aufgekommene, durch den Buddhismus gebildete Wort *shim-mei* ist wohl jenes, daß unserem Begriff Gott am nächsten kommt. Zwar wird es meistens nur von Amaterasu gebraucht, aber man gebraucht es auch selbständig, um etwas Unsichtbares, das man scheuen muß und das alles sieht, auszudrücken... Ich trat einmal in einen Schrein, in das Haiden, wo gewöhnlich jedermann Zutritt hat. Und weil keine *tatami* aufgelegt waren, sondern der Boden aus Brettern bestand, trat ich in *tabi* ein, mit den japanischen, genähten Socken und nicht ganz barfuß. In dem Haiden befand sich noch ein eifriger Verehrer, der fleißig die Trommel bearbeitete. Als er fertig war, stand er auf und kam zu mir. Wir unterhielten uns einige Zeit ganz gemütlich, bis der Mann anfing, mir eine Standrede zu halten, wie ich es wagte, nicht barfüßig in den Schrein zu treten. Shimmei sehe das und dulde es nicht. Er konnte nicht Amaterasu gemeint haben, denn es war ein Schrein des Hachiman. Er meinte also etwas Ähnliches wie einen Geist, der selbst unsichtbar, wenn auch nicht alles, so doch vieles sehen kann. Das Wort *kami* besagt es nicht. Amaterasu-Schreine, welche mit Shimmei-sha bezeichnet sind, sind alle jüngeren Datums.

1868 (123), *Mano-gû, Juntoku tennô,* der auf Sado verbannt war und auf der Insel in der Nähe des jetzigen Schreines meistens wohnte, starb und auch begraben liegt.

1872 (121), *Inari-jj, Uka no mitama.*

Das sind die Schreine, von denen man das Gründungsjahr ungefähr kennt. Bei den anderen weiß man es wohl meistens deswegen nicht, weil diese öfters abgebrannt und die Schriftstücke mit ein Raub der Flammen geworden sind. Und oft war ja das Gründungsjahr nur in einem Balken des

Firstes eingegraben. Wenn dieser verbrannte oder schadhaft wurde, erfuhr man nichts mehr von der Gründung.

Es würde zu weit führen, alle möglichen Folgerungen aus der obigen Aufstellung zu ziehen, so z. B. wann die einzelnen Kami auftreten, wann der *Shintô* des *Kojiki* anfängt sich bemerkbar zu machen, wie die vornehmsten Kami einer bestimmten Jinja, wie Kumano, Hakusan, Hie mit der Zeit wechseln. Wäre der japanische Buddhismus mehr bekannt, als es der Fall ist, so ließe sich wohl noch manche andere interessante Folgerung ziehen.

Man könnte fragen: Hat denn das Engishiki nicht alle Schreine aufgezeichnet? — In unserer Aufzählung finden sich vor seinem Erscheinen 26 Schreine, und nehmen wir an, was berechtigt ist, daß einige von den jetzigen Schreinen, von denen man das Gründungsjahr nicht kennt, auch schon zu jener Zeit bestanden, so dürfen wir auf Sado zu jener Zeit mit mindestens 40 Schreinen rechnen, von denen das Engishiki nur neun nennt. — Das zeigt, daß die japanischen Statistiken wie heute, so auch schon früher unzuverlässig waren. Zeigt wohl aber auch, daß der Unterschied zwischen Schrein und buddhistischem Tempel noch nicht so ausgeprägt war. Zeigt aber schließlich auch noch, daß manche von den jetzt bestehenden Schreinen damals noch als kleine *hokora* aus Stein oder Holz irgendwo am Wegrande waren, um die sich der Statistiker eben nicht kümmerte. Gesagt muß aber auch werden, daß das Engishiki die Kami großenteils in buddhistischer Art und Weise benennt, wie z. B. Myôjin, Daimyôjin usw.

Noch eine Frage muß auftauchen: Gab es vor 698 auf Sado keine *Shintô*-Schreine? — Diese Frage ganz bis aufs Jahr zu beantworten, dürfte schwerfallen. Von den bestehenden Tempeln dürfte kaum einer erheblich älter sein, denn das hätte sich leicht in anderen Urkunden erhalten. Und wenn irgendwo ein Heiligtum von uralter Zeit her bestanden hätte, so wäre der Ort wenigstens in der Sage oder in Liedern erhalten. So etwas ist mir auf Sado nicht begegnet, wenn es auch einige Orte gibt, die als ältere Kulturstätten angesehen werden müssen, wie z. B. bei San-gû (106) erwähnt wurde. Für Sado scheint der Schluß berechtigt, daß es vor Ankunft des Buddhismus auf der Insel keine allgemeinen Heiligtümer gegeben hat. Wie die einzelnen oder die Familien ihrem religiösen Bedürfnis gerecht wurden, bleibe dahingestellt.

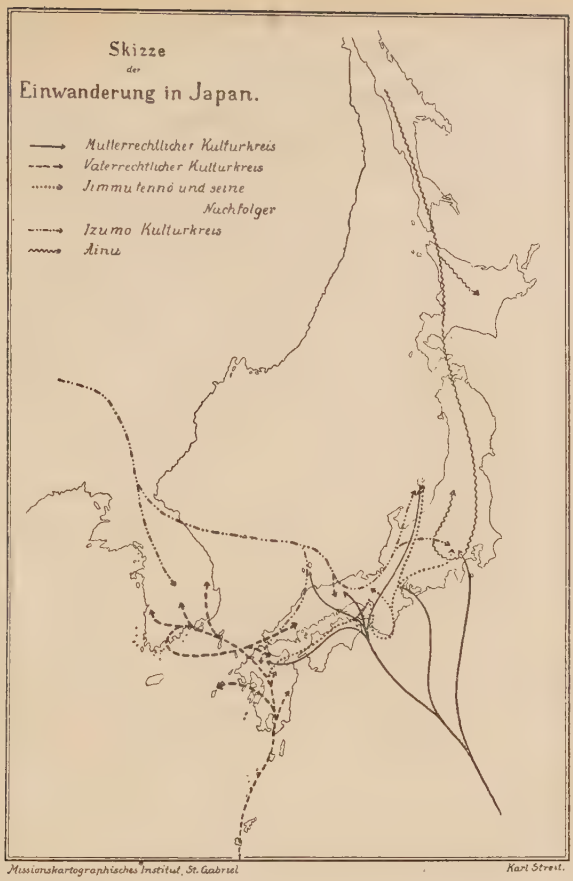
Betrachtet man die Namen der einzelnen Schreine auf Sado, so findet man 149 verschiedene Benennungen. Einzelne kommen öfters vor, andere weniger oft, manche, besonders die nach dem Orte benannt sind, kommen nur einmal vor. Unterscheiden wir zwischen Haupt- und Nebenschrein nicht, so können wir auf Sado 468 Schreine zählen. Diesen wollen wir nun kurz unser Augenmerk widmen.

Akadama-jj 206.
Aka-i-jj 242.
Akasaka-jj 112.
Akiba-jj 67, 109, 161, 201, 207, 210, 212, 222, 235 (9).
Akihire-jj 237.
Araki-jj 53.
Arasaki-jj 244.
Atago-jj 12.
Atsukushi-jj 62.
Atsuta-jj 64, 137.
Awajima-jj 4.

Benten-sha 54.
Chûkyô-jj 44.
Daijingû, gewöhnlich ein Schrein der Amaterasu, 9, 17, 22, 23, 36, 40, 43, 126, 164, 179, 198, 200, 215 (13).
Daizen-jj 134.
Dôsojin-jj 150.
Ebisu-jj 239, 270.
Fuji-jj 45.
Fujiwara-jj 113.
Futa-iwa-jj 20.
Futami-jj 21.
Funadama-jj 16, 22, 29, 30, 150, 236 (6).
Go-rei-chi-jj 209, 283.
Go-sha-jj, go-sho-jj 38, 185.
Hachiman-gū, -jj, -sha 11, 39, 43, 52, 82, 86, 99, 107, 113, 162, 218, 222, 242, 263, 289 (15).
Hachiman-wakamiya 11, 16, 38, 46, 73, 128, 183, 232, 237, 287 (10).
Haguro-jj 50, 74, 177, 178, 190, 241, 286, 294 (8).
Hakusan-jj 30, 31, 44, 45, 47, 48, 56, 59, 70, 75, 94, 95, 96, 109, 114, 116, 117, 133, 141, 151, 160, 165, 169, 174, 191, 192, 193, 194, 195, 207, 216, 217, 223, 248, 282, 288, 296 (37).
Hariyumi-jj 166.
Hi-jj 125.
Hie-jj 80, 85, 86, 97, 157, 171 (6).
Hikitabe-jj 124.
Hira no wo-jj 213.
Horiuchi-jj 258.
Hôsô-jj 245.
Hôshô-jj 290.
Iimochi-jj 107.
Kita-Ikari-jj 247.
Ikkû-jj 105.
Inari-jj 3, 4, 5, 14, 21, 32, 43, 45, 50, 52, 55, 62, 65, 71, 73, 79, 80, 97, 116, 121, 134, 135, 140, 258 (24).
Inugami-jj 159.
Isuruki-jj 73, 87, 207, 267, 276 (5).
Itsukushima-jj 56, 84.
Iwato-jj 17.
Iwaya-jj 268.
Izu-jj 228.
Izuna-jj 207.
Jû-ni-jj 167, 300 (cf. 261 und 278).
Kamo-jj 108.
Kanemine-jj 67, 68.
Kanayama-hiko-jj 236.
Karasaki-jj 66.
Kasamori-jj 199.
Kashima-jj 31, 45.
Kasuga und *K-wakamiya-jj* 16, 35, 47, 53, 184, 246 (6).
Kawasaki-jj 229.
Kawauchi-jj 203.
Kaze und *K. no miya-jj* 7, 125, 294.
Kazeshima-jj 95, 214, 218.
Keihi-jj 84, 145, 167, 254 (4).
Kibune-jj 31, 56.
Kimpokusan-jj 33, 42, 47, 298 (cf. 283) (4).
Kinomoto-jj 243.
Kisaki-jj (irgendwann Benten verehrt) 69, 150, 227.
Kitano-jj 8, 10, 15, 19, 29, 32, 41, 44, 52, 55, 58, 71, 75, 78, 82, 88, 98, 100, 101, 102, 103, 106, 108, 119, 120, 122, 125, 136, 180, 197, 200, 201, 257, 294, 299 (35).
Kiyomei-jj 43.
Kobusei-jj 140, 153, 173.
Koshiki-jj 110.
Kôshin-jj 65.
Kontatsu-jj 108.
Kotohira-jj, Kompira-jj und *Kompira-san* 4, 7, 28, 37, 43, 48, 52, 62, 98, 125, 126, 130, 155, 162, 183, 184, 194, 201, 222, 226, 235, 236, 264, 269 (24).
Kumano-jj 5, 14, 18, 45, 51, 52, 55, 62, 82, 83, 86, 87, 89, 111, 112, 118, 119, 130, 156, 158, 172, 175, 176, 205, 208, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 261, 272, 273, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 292, 293, 295 (44).
Kusakari-jj 164.
Mano-gû 123.
Maruyama-jj 202.
Matsusaki-jj 200.
Ma-ura-jj 196.
Mi-ke-jj 109.
Miko ishi-jj 154.
Mino-o-jj 226.
Mishima-jj 60, 76.
Mitsumine-jj 63.
Miyama-jj 106.
Mononobe-jj 104.
Murakami-jj 48.
Naga ishi-jj 132.
Nakabara-jj 45.
Nakashima-jj 231.
Nigori ike-jj 50.
Ni-gû-jj 43, 275 (ganz verschiedene *kami*).
Nisho-jj 72.
Nyuno-jj 277.

Odawara-jj 204, 211, 212, 219 (4).
Ogi ô miya-jj 152.
O hata-jj 266.
O hiko-jj 61.
Ohira-jj 34.
O hiru me-jj 98.
O-kura-jj 186.
O me-jj 127.
O yama zumi-jj 1, 144, 291.
Ryôsho-jj 77.
Ryûtaku-jj, Ryûwô-sha, Ryûwô-den 182, 237, 240, 264.
Sadahiko-jj 4, 71.
Sakura-jj 257.
Sangû-jj 24, 25, 106.
San-sha, San-san 70, 264.
Sasaki-jj 50, 53, 77.
Shikishima-jj 145.
Shimmei-jj 81, 148, 149, 163, 224, 238 (6).
Shio-gama-jj 13, 126, 225.
Shiramine-jj 112.
Shirayama-hime-jj 147 (cf. *Hakusan-jj*).
Shi-wô-jj 166.
Shôkyû no miya 264.
Sô-sha-jj 125.
Sugawara-jj 43, 45, 45, 45, 46, 48, 163, 185, 229 (9).
Sumiyoshi-jj 63, 224.
Susanowo-jj 285.
Suwa-jj 38, 45, 51, 52, 57, 71, 90, 91, 108, 111, 130, 131, 139, 142, 143, 168, 170, 181, 187, 201, 210, 225, 236, 255, 256, 264, 269, 284 (28).
Taihei-jj 146, 155.
Takama-jj 49.
Takamori-jj 188.
Takitani-jj 129.
Temman-gû 81, 130, 134.
Tenjin-sha 152.
Terada-jj 115.
Togawa-jj 6.
Tokuwa-jj 189.
To no miya-jj 297.
Tosa-jj 93.
Tôshô-gû 2, 47.
Tsubaki-jj 242, 262.
Tsuchi-fune-jj 274.
Tsu-gami-jj 230, 257.
Tsurugi zumi-jj 92.
Uka-jj 235.
Ushima-jj 271.
Ushi no mikoto-jj 269.
Ushi-wo-jj 81.
Utashiro-jj 245.
Uto-jj 3.
Waki-jj 260.
Watatsu-jj 162.
Watazumi-jj 126, 139, 229.
Wohira-jj 26.
Yasaka-jj 124, 264.
Ya tsurugi-jj 264, 265.
Yo naga-jj 259.

Es kommt vor, daß in einem Schreine mit gleichem Namen oft andere *kami* verehrt werden, z. B. Kompira, Kumano, Hakusan u. a.; aber auch derselbe *kami* in Schreinen mit verschiedenen Namen, wie auf Sado, besonders Susanowo und Sadahiko. Man kann also nicht den Satz aufstellen, daß ein Schrein eine ganze Gruppe von *kami* umfassen kann, und auch nicht, daß ein *kami* in einer bestimmten Gruppe von Schreinen verehrt wird. Oft wird auch noch derselbe *kami* unter den verschiedensten Namen in Schreinen mit gleichen Namen verehrt, z. B. in der Hie-jj: *ô yama guhi no mikoto, ô yama zumi no mikoto, Sannô,* die vielleicht alle noch mit Izanagi identisch sind. Hakusan-jj = *Izanami no mikoto, Kukuri hime no mikoto, Shirayama hime no mikoto.* Aber von vornherein kann man nie sagen, welcher *kami* dem Schrein angehört, dessen Namen man kennt. Nur bei Daijingû ist jetzt ziemlich sicher, daß es Amaterasu ist, weil die älteren Daijingû, die auch anderen *kami* zukamen, vollständig abgeschafft zu sein scheinen. Auf Sado findet man zwar noch beim Kami-Schrein die Aufschrift „Shô ichi-i Daijingû", aber offiziell wird sie auch da nicht mehr geführt. Früher gab es in jeder Provinz des Landes einen Daijingû-ji, d. h. einen buddhistischen Tempel, der Daijingû, hieß. Welches seine eigentliche Funktion war, habe ich noch nicht so recht erfahren können.



Über eine Länderbrücke, die noch durch kleine Inseln von Australien bis in die Bucht von Tokio markiert wird und welche durch so mannigfache Erdbeben wohl in Trümmer ging, wanderte ein mutterrechtlicher Stamm in Japan ein, im Kojiki und Nihongi, durch Izanagi und Izanami gezeichnet. Die nicht durchbrochene Linie zeigt seine mutmaßliche Ausbreitung.

Über die Inselgruppen, die dem Festland Asien im Osten vorgelagert sind, kam ein vaterrechtlicher Stamm nach Kyushu, ein Stamm von Fischern und Jägern, wie es Kojiki und Nihongi andeuten. Dieser Stamm hielt sich mehr an der Westküste von Kyushu und setzte über die Inseln zur Südspitze Koreas über, nachdem er schon vielleicht vorher in der Nordwestecke von Kyushu mit dem mutterrechtlichen Kreis zusammenstieß. Vom Festland kam derselbe Stamm in der Person des *Ama no hiboko* wieder auf die japanische Inselwelt. — *Ama* heißt im japanischen „Fischer", wie es im Nihongi noch im Jahre 463 belegt ist in dem Namen „Kibi no Ama Atahe". Und solange wir *Ama* sinngemäß mit Fischer übersetzen können, ist die Übersetzung mit Himmel nicht notwendig.

Vom Festland Asien drängte ein Stamm nach dem Osten, und als er die Südspitze von Korea schon besetzt fand, setzte er über das Meer nach Izumo. Von da drang er siegreich nach Zentraljapan und dann nach Nordkyushu, von dort dann zurückgeworfen, von Izumo nach Nordwesten. In Nordkyushu war durch das Zusammentreffen der drei Völker das erste Kulturzentrum entstanden, jenes Japan, von dem die chinesischen Quellen bis zum Jahre 200 nach Christus berichten.

Nach 200 zog von Kyushu ein Stamm, von Jimmu angeführt, nach Osten, bis in Zentraljapan ein neues Kulturzentrum entstand, welches dann durch die Ankunft des Buddhismus, chinesischer Kultur und chinesischer Einwanderer eine Steigerung erhielt.

Von Norden waren Ainu vorgedrungen, stießen auf die Völker Zentraljapans, wurden von diesen hart bekämpft, vielfach zu Sklaven gemacht, und mußten sich nach und nach zurückziehen, sofern sie nicht ausgerottet wurden. Die japanische Politik drängte immer nach einem neuen Zentrum, das zuerst in Kamakura, dann in Yedo, dem heutigen Tokio, entstand.

III. Einfluß des Vater- und Mutterrechts.

Um den Einfluß des Vater- und Mutterrechts auf den *Shintô* auf Sado im besonderen verstehen zu können, müssen wir kurz diesen Einfluß auf den *Shintô* Japans im allgemeinen zeichnen und darum weiter ausholen.

Die Worte Vater- und Mutterrecht sind schon im Laufe der Abhandlung gefallen. Ihr Sinn darf als bekannt vorausgesetzt und daher nicht mehr erklärt zu werden. Unsere Aufgabe bleibt nur, ihr Dasein wenigstens für Japan, wenn auch nicht strikte zu beweisen, so doch wenigstens sehr wahrscheinlich erscheinen zu lassen. Eine Evidenz auf den ersten Wurf zu erreichen, welcher von keiner Seite mehr widersprochen werden kann, ist kaum möglich. Dies um so weniger, weil dem katholischen Missionar in Japan, der, an den Verhältnissen gemessen, der ärmste Missionar ist (100 Mk. monatlich, wo die Lebensbedingungen teurer sind als in Deutschland), die Mittel fehlen, sowohl um sich die notwendige Literatur zu beschaffen, als auch um die notwendigen Reisen machen zu können. Über die Religion eines Volkes einfach am grünen Tisch, z. B. in der Sommerfrische zu schreiben, ist eine etwas gewagte Sache. Daß nun diese Arbeit trotzdem unternommen, weitergeführt und mit Gottes Hilfe auch vollendet wurde, ist zum großen Teil der oftmaligen Aufforderung und Ermunterung des Hochw. Herrn P. W. Schmidt zu verdanken, meinem früheren Lehrer in der Ethnologie. Für seinen damaligen Unterricht, besonders aber für seine aufmunternden Worte zu dieser Arbeit, sei an dieser Stelle der Dank abgestattet. Meinen allerherzlichsten Dank auch dem Hochw. Herrn P. Generalsuperior W. Gier, der dieser Arbeit sein Wohlwollen entgegenbrachte. Ebenso danke ich auch dem Hochw. Apostolischen Präfekten von Niigata (jetzt Nagoya) Msgr. Dr. Jos. Reiners, mit dessen Hilfe es mir möglich war, zweimal eine Reise über Tokio, Kamakura, Nagoya in die Gegend um Nara und Kyôtô machen zu können. So wurde es denn möglich, trotz der drückenden Verhältnisse wenigstens etwas zu schaffen.

Ich habe fast mit Nichts arbeiten müssen. — Die Insel Sado wurde auf dem Rade durchrast, manchmal stundenlang auf den kaum gangbaren Gebirgspfaden das Rad auf dem Rücken schleppend, um es jenseits der Berge wieder zu haben, denn ich mußte jeden Abend zur Station zurück. Das alles in glühender Sonnenhitze. Hätte ich nicht im Kriege in der glühenden Steinlandschaft Mazedoniens die Vorübung dazu gemacht, ich hätte es vielleicht nicht fertiggebracht. — Das japanische Kojikiden von von Motoori (in seiner Originalausgabe), die Nihongi-Ausgabe von Shigetane, das jetzt seltene „Koji ruien [1], jingi-bu", die Encyclopaedia Japonica und andere japanische und chinesische Nachschlagewerke standen mir bei Herrn Dr. K. Hoshikawa in Tsuruoka zur Verfügung. Derselbe war mir bei deren Benutzung auch noch mit Rat und Tat behilflich, und das manche lange Abende hindurch nach seiner ermüdenden Berufsarbeit als Arzt. Ich schulde ihm nicht nur Dank für die Aushilfe mit Büchern, sondern auch für manchen fruchtbaren Gedanken und manche Aufklärung. Hasting's Encyclopaedia of Religion and

[1] Erscheint jetzt neu, verbessert und erweitert.

Ethics habe ich Band für Band einer Bibliothek entleihen müssen, um mir notwendig oder nützlich scheinende Angaben zu notieren. — Daß manche dieser Bücher bei der letzten Ausarbeitung nicht mehr eingesehen werden konnten, ist zwar zu bedauern, aber es war nicht möglich, wenn die Arbeit überhaupt geschrieben werden sollte.

Unter solchen Verhältnissen kann man wohl keine nach allen Seiten hin wissenschaftlich befriedigende Arbeit verlangen und erwarten. Das gilt auch für einen wissenschaftlich unanfechtbaren Nachweis des Vater- und Mutterrechts in Japan. Wir wollen aber nicht einmal die ersten Wegebahner in dieser Frage sein, sondern nur Wegweiser. Was wir in alten Quellen, in noch herrschenden Sitten, in neueren Werken oder sonst irgendwo gefunden haben, suchen wir vom heutigen Stande der Ethnologie aus zu beleuchten.

Zuerst, die Einwanderung der ersten Völker in Japan. — Mit MOTOORI wollen wir aus Kojiki und Nihongi die Mythe der himmlischen und irdischen Göttergenerationen (Ten-jin, Chi-jin oder abgekürzt Jin-gi) streichen. Wir behalten nur das letzte Paar Izanagi und Izanami. Dann nehmen wir dem Worte *kami* seine „Gott"bedeutung und reduzieren es zu dem, was es zur Zeit der Abfassung des Kojiki war und auch vielfach noch heute ist, „Ahn, Geist, Gespenst". Natürlich muß ihm auch die Bedeutung vom *kimi*, Herr, belassen werden. Am Ende der Namen ersetzen wir es, wie es das Nihongi gleich von Anfang tut, das Kojiki später, mit *mikoto*, das einen Adelstitel bedeutet. Im späteren Nihongi wird das *mikoto* in älteren und jüngeren Adel unterschieden, während das ältere Kojiki nur eine Schreibart des *mikoto* kennt. So aufgefaßt haben wir dann im ersten Buche des Kojiki und den beiden ersten Büchern des Nihongi Japans erste auf uns gekommene Adelsregister.

Etwas über die Glaubwürdigkeit der beiden Bücher.

Ein japanischer *Shintô*-Gelehrter von ziemlichem Ruf äußerte mir gegenüber, daß das Kojiki ein *monogatari*, eine Erzählung sei, indes das Nihongi Geschichte schreibe. Diese Meinung wird wohl langsam in Japan immer mehr durchdringen, zunächst als Privatmeinung, bis es dann auch öffentlich gestattet wird. Damit erübrigt die Aufzählung der Einschätzung von verschiedenen europäischen Gelehrten früherer und jüngerer Zeit. Kojiki kann als objektive Geschichtsquelle nicht gelten. Seine offensichtliche Tendenz hat schon MOTOORI NORINAGA klar erkannt.

Das Nihongi ist in fließendem Chinesisch geschrieben, das Kojiki hingegen ... ja, wenn wir das genau wüßten. Nehmen wir die ersten sechs Zeichen, so würde man sie nach der heutigen Art und Weise, japanisch zu lesen, folgenderweise aussprechen: *Ten chi sho hatsu no toki* ... Sonst liest man auch *Ama tsuchi hajimete hirakuru toki* ... oder *Ama tsuchi hajime no toki* ... Das letztere liest MOTOORI NORINAGA mit der Begründung, daß das *hatsu*, japanisch *hirakuru* in der Verbindung mit *hajimete* nicht japanisch, sondern chinesisch sei. Er übersieht also das vierte Zeichen, um dem Kojiki den „japanischen" Charakter zu wahren. Und hätte er mit demselben Eifer und derselben Gründlichkeit alle Zeichen des Kojiki studiert, er hätte wohl noch

manches übersehen können. Es scheint also doch etwas gewagt zu sein, den rein japanischen Charakter des Kojiki zu sehr zu betonen.

Dasselbe gilt über die Schreibung der Eigennamen. — Amaterasu ist nie phonetisch *(ateji)* geschrieben. Für Tsukiyomi findet sich Tsuki-yomu (Mond und lesen), Susanowo ist ganz phonetisch geschrieben, Silbe für Silbe. Andere Namen sind bald ganz phonetisch geschrieben, bald teils phonetisch und teils logographisch. Das Logographische ist dann immer japanisch zu lesen, wie z. B. Amaterasu und nicht „Tenshô". Für die phonetische Lesung ist meisten das sogenannte *kan-on* zu nehmen, manchmal aber auch eine ganz willkürliche Aussprache, die mit dem Zeichen nichts zu tun hat. Man muß eben wissen, wie der betreffende Name gelesen wird. Man nehme hinzu, daß es damals noch kein Kana gab, womit man an der Seite der Zeichen die Aussprache fixiert hätte, und man wird das Problematische der Aussprache so manchen Namens, wie auch das Problematische der Übersetzung vieler Namen begreifen.

Doch übergehen wir die Schwierigkeiten und versuchen wir, uns klarzumachen, was wir in diesen alten Quellen über die Einwanderung nach Japan lesen. Den himmlischen und irdischen Generationen weisen wir den Ort an, der im Anfange mancher mittelalterlichen Chroniken dem Paradiese zukommt, besonders dann, wenn es lokalisiert wird. Wir fangen gleich mit Izanagi und Izanami, dem japanischen Urelternpaar, an.

Diese beiden bevölkern das Land, und wie es scheint, jene Gegenden, welche unter dem Namen von „Inseln" (auch in der allgemeinen Bedeutung von Land) als Kinder der beiden genannt werden. Prof. K. Florenz hat in seiner japanischen Mythologie (S. 309) eine Synopsis der Göttergenealogie des Nihongi, welche diese Frage anschaulich zum Ausdruck bringt. „Acht" Inseln ist nicht ganz wörtlich zu nehmen, wenn es auch der Text meistens geraten erscheinen läßt. Zählt man nämlich alle die Inseln (Länderstriche) zusammen, so sind es dreizehn. Auch Sado findet sich darunter.

Die weiteren Kami und Mikoto wären dann verschiedene Stämme, welche entweder von diesen beiden ihre Abstammung herleiten oder zugleich oder auch nur kurze Zeit nachher, aber aus derselben Gegend eingewandert sind. Die Tatsache, daß die einzelnen bald als gemeinsam von beiden abstammend, bald nur von einem, und zwar bald dem einen, bald dem anderen abstammend bezeichnet werden, kann heute noch nicht erklärt werden.

Da tritt plötzlich eine Geschwistertrias auf: Amaterasu, Tsukiyomi und Susanowo. Ihre Abstammung wird verschieden angegeben. — Nach dem Nihongi-„Text" und dem Kogoshûi sind alle drei Kinder von Izanagi und Izanami. Nach einer Nihongi-„Variante" (31) werden mittels eines Spiegels Amaterasu und Tsukiyomi entstanden gedacht; Izanagi nimmt diesen Spiegel bald in die Linke, bald in die Rechte; wie er sein Gesicht nach hinten wendet, entsteht Susanowo. Nach dem Kojiki entstehen diese drei durch Waschen des linken, des rechten Auges und der Nase des Izanagi, der aus der Unterwelt ohne seine Gattin heraufgestiegen war. — Aus dieser Verschiedenheit wird man wohl annehmen dürfen, daß es sich hier um Konstruktionen handelt,

von denen die erste wohl die jüngste, die letzte die älteste sein dürfte. Was soll dies besagen?

Wir wollen den Versuch einer Erklärung versuchen. — In einer Flußebene in Tsukushi stießen einst (wahrscheinlich nacheinander) drei Völkerschaften zusammen, deren Repräsentanten die drei Geschwister sind. Zuerst Sonne und Mond, wie sich das linke und das rechte Auge zusammenfinden, wie man einen Spiegel aus der Linken in die Rechte nimmt, wenn man sich beschauen will. Behalten wir die Symbole von Sonne und Mond weiter bei, so war es ein Volk mit Sonnenmythologie, ein Volk von Fischern und Jägern, das hier mit einem Volke mit der Mondmythologie zusammentraf, welches Hackbau trieb, und so konnten die beiden einträchtig miteinander auskommen, wie Sonne und Mond, wie das linke und das rechte Auge.

Da kam ein dritter und störte diese stille Einheit. Stürmisch kam er daher, die Luft erklirrte von dem erzenen Klang seines Schwertes. Eine spätere Episode beschreibt uns sein Kommen. Die Reisfelder (nach der Anschauung der Zeit des Verfassers, denn tatsächlich gab es damals noch keine in Japan) wurden vernichtet durch Aufreißen der Dämme, durch Verschieben der Grenzpfähle, durch Übersäen der Saat u. dgl. Selbst am unschuldigen Vieh wurden Untaten vollbracht, die Industrie durch groben Unfug gestört, selbst Türen mit Kot beschmiert. Das ist die Schilderung eines Krieges, wie er zur Zeit des Schreibers sich vielfach äußerte, und nicht nur damals!

Der (kriegerisch) wilde Mann von Susa (= wohl die richtigste und wörtlichste Übersetzung von *Susa no wo*) überzog die damals schon vermischten Stämme mit Krieg und siegte. Aber der Sieger hatte den Stämmen eine neue Waffe in die Hand gegeben, das Schwert, und mit diesem wurde er von den geeinten, vorher überwundenen Stämmen aus dem Lande vertrieben. Und dieser Susanowo, der anfangs siegreiche Held, wird wegen seiner Siege und Erfolge zum Prügeljungen für alles, was der Krieg nun einmal mit sich bringt, und manches wird ihm wohl noch angedichtet.

Aber mit dem Vertreiben aus dem eigenen Lande war es nicht geschehen. Man mußte den „Verbrecher“ noch mehr strafen, und so erfolgt die Sendung der Boten nach Izumo, wo ein scheinbar günstiges Kompromiß zustande kommt, und dann der Zug zur Unterwerfung des Ostens.

Daß das erste Kulturzentrum in Japan sich auf Kyushu fand, ist kein Zweifel. Dafür zeugen die sich immer und immer wieder wiederholenden Namen in Japan, dafür zeugen Kojiki und Nihongi.

In welcher Reihenfolge wanderten nun die einzelnen Kulturkreise ein? Zuerst Izanagi und Izanami, ein mutterrechtlicher Stamm mit dem Mondkult, über Awajima (jetzt Kobe gegenüber) aus dem Südosten kommend. Dann kommt ein vaterrechtlicher Stamm von Süden (höchstwahrscheinlich) über Formosa, Liukiu-Inseln, Kagoshima nach Takachiho. Der später am meisten hervorragende Stamm ist jener der Ama oder Ame (damals wahrscheinlich vielmehr mit „Meer“ [*ama* = Fischer, *hama* = Küste] als mit Himmel in Beziehung stehend), der über die Kyûshû westlich vorgelagerten Inseln bis zum Süden Koreas hinüberdrang. Dieses Völkchen bestand aus

Fischern und Jägern, hatte Vaterrecht und verehrte die Sonne. Als dann aus Asien ein Stamm immer mehr nach Osten drängte, fand er die Südspitze Koreas schon besetzt und setzte über Takeshima und Oki nach Izumo. Von dort unterwarf er zuerst den mutterrechtlichen Kulturkreis, enthalten in der Mythe, daß Susanowo die Speisegottheit (der Mond war zur Zeit des Schreibers schon ganz in Vergessenheit geraten) tötet, und drängte dem Stamme seinen Kult (Susanowo, Onamuji usw., den Jimmu in Yamato vorfindet) auf. Dann erfolgte der Angriff auf Kyûshû, der um so leichter geschehen konnte, weil die Flanke gesichert war. Und dann kam die Reaktion durch die Ama, mit derselben Taktik: zuerst Kompromiß mit Izumo, und somit ein Neutraler, wenn nicht gar ein Helfer in der Flanke. Da der Frontalangriff mißlang, kam die Umgehung von der Flanke, die wohl auch nicht geglückt wäre, wenn kein Verrat mitgewirkt hätte. Aber der Verbündete in der anderen Flanke, der schon früher das Land erobert hatte und es nun verlorengehen sah, bestand auf seinem Kompromißvertrag, daß der Kult des Landes jener von Izumo verblieb. Die Sonne wurde einige Zeit noch im Palast der Herrscherfamilie verehrt, mußte dann ausziehen, und der *ô kuni dama* (*ô kuni nushi* aus Izumo) blieb nur noch allein im Schloß. Von dem noch zu nahgelegenen Kasanui mußte sich Amaterasu nach Ise zurückziehen. Dort fand sie ihren Leidensgenossen Tsukiyomi und gesellte sich ihr später die Speisegöttin (Ersatz für den Mondkult) aus Tamba bei. Mochte auch äußerlich der Heldenkult Izumo's in Zentraljapan herrschen, in dem dichtenden Sinn des Volkes blieben doch noch die alten Geschichten in Erinnerung, die immer mehr verzerrt und ausgeschmückt wurden.

Als dann der Buddhismus ins Land kam, der alles liebevoll umfaßte, auch die Vergangenheit des Volkes, der aus den nur in der Phantasie des Volkes schlafenden Helden der Vorzeit „Gongen", „Basatsu", „Myôjin" und „Daimyôjin" schuf, einen Abglanz des Götterlandes Indien in dem eben gefundenen Japan, da hängte sich das Volk mit ganzem Herzen an diese Lehre von den zeitweisen Erscheinungen früherer Geister, Helden.

Und als auf diese Weise die Suprematie Izumo's von selbst in Stücke ging, als durch die eine Lehre des Buddhismus auch die gesplitterten Völkerschaften einiger wurden, da zeigte sich der Segen einer einzigen Religion für das Land, denn Japan erhielt einen Kaiser über ganz Japan, geschaffen vom Buddhismus in der Person des Shôtoku taishi. Aber in den alten Erzählungen, in Sitten und Gebräuchen und in manchen übernommenen Kulturgütern blieb noch manches zurück, was einerseits an das einstige Vaterrecht, anderseits auch an ein Mutterrecht in Japan erinnerte. Und nach diesen Elementen wollen wir nun suchen. Die hauptsächlichsten Elemente des mutterrechtlichen Kreises sind:

Das Mutterrecht,	Masken,
Die Mondmythologie,	Kopfkeulen,
Schädelkult, Kopfjagden,	Schild,
Feier der ersten Menstruation,	Pfeil und Bogen,
Mondförmiger Brustschmuck,	Hackbau,

Rechteckhaus,	Plankenboot,
Regenkappe,	Krückenruder.

Wie schon oben gezeigt, kamen diese drei Völkerschaften in Kyûshû zusammen, nachdem zwei derselben schon in Mitteljapan zusammengestoßen waren. Manche der Kulturelemente mußten ganz zugrunde gehen. Andere wurden übernommen, wieder andere an einen anderen Ort gebracht, noch andere verschmolzen zu einer neuen Form. Anachronismen, die sich in den Quellen finden, vermehren den Wirrwarr. Uns kommt es also hier nur auf die Elemente an, abgesehen davon, wo sie sich finden.

Das Mutterrecht[2] spielte in Japan bis in das japanische Mittelalter hinein eine überragende Rolle in der Weise, daß der Mann wohl die Frau heiratete, aber nicht immer zu sich nahm, sondern hie und da zu ihr zog. Und da er für gewöhnlich mehrere Frauen hatte, so war er auf der Wanderschaft von der einen zu der anderen. Diese Sitte beweist das Kojiki sowohl bei den Helden in Izumo, die sich eben diesem Brauch fügen mußten, als auch bei den vorbuddhistischen japanischen Kaisern. Auch die stete Verlegung der kaiserlichen Residenz findet darin eine viel bessere Erklärung als in der sogenannten Furcht vor der Verunreinigung durch das Grab. Das „temporäre Grab" wurde ja doch gleich außerhalb des Schlosses errichtet. — Auch erbte das Kind vielfach, auch im Kojiki, in irgendeiner Weise den Familiennamen der Mutter, sei es den Namen der Ortschaft oder des Stammes. — Das alles gilt natürlich nur vom Adel, denn das übrige Volk hatte keine Namen, außer den Rufnamen, und keine Freiheit. Familien, welche das Land bebauten, wurden zugleich mit dem Lande vergeben. Tempel und Schreine erhielten Land und Leute zugewiesen. Wie nun die Verhältnisse beim Volke bezüglich der Familienverhältnisse waren, entzieht sich unserer Kenntnis.

Von der Mondmythologie ist leider nicht viel übriggeblieben, nur ein arg verstümmelter, kaum erkennbarer Torso. Aber die Verehrung des Mondes ist gar nicht so selten, wie man meinen möchte. Sie mit der Naturverehrung der Japaner zu erklären ist ja ganz einfach, nur wird es den Quellen nicht gerecht. — Die Vollmondfeier im September oder Oktober *(jûgo-ya)* kann wohl nicht ganz einfach mit Naturkult erklärt werden.

Schädelkult, wenn auch in den Urkunden als solcher nicht erwähnt, ist in Japan noch im Mittelalter vorhanden. Erinnert sei nur daran, daß nach dem großen Blutbad (gegen die aufrührerischen Bauern überhaupt und nicht nur gegen Christen, wie noch Munzinger, ganz abgesehen von manchen anderen Seitenhieben gegen die katholische Kirche, behauptet) von Shimabara, 14. April 1638, Tausenden von Feinden die Köpfe abgehauen wurden, um an einem Gerüste ausgestellt zu werden. Und in Papinot's Lexikon finden wir bei dem Namen so manches japanischen Helden die Anzahl der Schädel angegeben, die er in seinem Leben gefällt hatte. Und wer den japanischen, vom Volke so beliebten Puppenspielen einige Stunden zugeschaut hat, der wird bemerkt haben, daß immer wieder das Motiv wiederkehrte, daß der

[2] Das Nihongi erwähnt weibliche Häuptlinge.

Sieger das blutströmende Haupt des Erschlagenen nimmt und damit verschwindet. Taira Kiyomori hatte nur den einen Wunsch, daß auf sein Grab das Haupt Yoritomo's gelegt werde. Und während des letzten Krieges mit China gab man den kleinen japanischen Kindern abgehauene Chinesenschädel aus Pappe als Spielzeug.

Der Nachweis der Feier der ersten Menstruation stößt auf unüberwindliche Hindernisse. Dem Europäer verrät der Japaner so etwas nicht, auch wenn es da sein sollte. Am allerwenigsten, wenn derselbe darnach fragen würde. Was ich erfahren konnte, ist, daß die Frau während ihrer Menstruation ihr Essen getrennt von dem der anderen kocht und auch genießt, was natürlich nicht überall der Fall ist, wohl aber noch hie und da auf Sado. — Eine andere Person gab mir folgende Auskunft: Ich bin schon als Kind von meinen Eltern weggekommen und habe so etwas nicht gesehen, aber es gibt so etwas in der Gegend von Tokio. Die erste Menstruation wird hie und da noch in Familien, die auf das Alte Wert legen, mit rotem Reis gefeiert. Das Mädchen wurde früher schon mit 13 Jahren verheiratet und es wurden gleich seine Zähne geschwärzt. Nach der ersten Empfängnis ließ sich die junge Frau die Augenbrauen abrasieren, was einen guten Einfluß auf das Augenlicht des Kindes haben sollte. — Auch ein anderer Missionar erzählte mir, daß ihm eine glaubwürdige Person versicherte, daß die erste Menstruation als ein Familienfest mit Sekihan (rotem Reis) gefeiert werde (im Süden der Präfektur Niigata). Man wolle der Freude Ausdruck geben, daß das Mädchen nun für ihren Lebensberuf als Mutter fähig sei. — Erwähnenswert ist wohl auch, daß die tanzenden Mädchen bei den Feiern in den *Shintô*-Schreinen nur Mädchen von zehn bis zwölf Jahren sind. In dem kulturell anders gearteten Izumo hingegen sind die *mi-ko*, welche bei den *Shintô*-Festen tanzen, ältere Mädchen, auch gar verheiratete Frauen.

Mondförmiger Schmuck ist, wenn er überhaupt da war, wie jeder andere Schmuck in Japan, verlorengegangen. Jetzt erst fängt wieder die Japanerin an, außer der kleidsamen Tracht auch noch anderen Schmuck zu tragen. Der Kopfschmuck ist schon früher mit der großen Kopffrisur bei den Frauen aufgekommen. Ob man die in den Funden vorkommenden Magatama, die gekrümmten Edelsteine, dafür einsetzen kann, entzieht sich meiner Entscheidung.

Masken werden noch heute bei den *No*-Tänzen der *Shintô*-Feiern gebraucht. Nur bleibt die Frage offen, ob Masken und Tanz autochthon oder aus China herübergekommen sind. Wohl werden in den Quellen Tänze, auch ausdrücklich chinesische, erwähnt, aber keine Masken.

Wenn Kopfkeulen aus Holz waren, was vorauszusetzen ist, dann sind dieselben zugrunde gegangen. In alten Kaizuka findet man aber steinerne Keulen, die man japanisch *sekibô* nennt. — Spätere Generationen scheinen diese als Naturbildungen betrachtet zu haben; und weil jede abnorme oder eigenartige Naturbildung in Japan furchtsam-abergläubisch-abgöttisch verehrt wird, so konnte es auch vorkommen, daß die *sekibô* Gegenstand der Verehrung wurden. Auch auf Sado findet sich in einem buddhistischen Tempel

ein *sekibô* und wird verehrt. — Ein japanischer Dilettant in archaicis, besonders in Steinfunden, der auf Sado wohnt und eine gute Sammlung von *sekibô* besitzt, legt ihnen ursprünglich phallische Bedeutung bei, was mir unwahrscheinlich scheint. Ich halte ihre phallische Bedeutung für sekundär und selten.

Der Schild ist in Japan ziemlich abgekommen. In den Quellen und auch in späterer Zeit wird er aber sowohl als Waffe als auch als Weihegabe an die *kami* (oft wohl als Geschenk an einen feudalen Herrn) erwähnt. Durch die Vorherrschaft des Panzers ist er verdrängt worden.

Pfeil und Bogen sind noch heute in Japan in hohen Ehren und sowohl Pfeil wie Bogen wenigstens in zweifacher Form. Auch der Schwirrpfeil ist noch vorhanden, aber ich habe ihn bis jetzt nur als Weihegabe in Schreinen angetroffen. Ob er sonst noch im Gebrauch ist, weiß ich nicht. — Jeder größere Ort hat seine Halle, wo man dem Bogenschießen obliegt. Eine Beschreibung der japanischen Bogen will ich aus Mangel an spezieller Fachkenntnis unterlassen.

Der Hackbau ist in Japan sicherlich uralt, der Reisbau hingegen jüngeren Datums [3]. Eine Variante im Nihongi erwähnt sogar ausdrücklich, daß Susanowo den Sake zur Betäubung der Schlange aus verschiedenen Früchten gebraut habe. Man beachtet diese Variante gar nicht und denkt, daß der Sake aus Reis hergestellt war, und merkt gar nicht die vielen Anachronismen bezüglich des Reises im Kojiki und Nihongi. Das Kojiki läßt Susanowo im Hi-Flusse Eßstäbchen schwimmend entdecken und auf Menschen schließen. Ebenso Anachronismus, aber wohl meistens von seiten der Übersetzer ist das *ho* in manchen Namen, wie „Takachiho" usw., das mit Reisähre übersetzt wird, mit ihr wohl aber nichts zu tun hat und einfach nur Ähre heißt und die Fruchtähren des Susukigrases bedeutet, das im alten Japan gerade so üppig wuchs wie noch jetzt an vielen Orten, die nicht unter Kultur stehen.

Das Rechteckhaus findet sich noch heute in Japan und bei Tempeln und Schreinen noch als „Pfahlbau", dessen Pfähle zwar nicht in die Erde versenkt sind, aber doch auf Steinen lagernd hoch über die Erde emporragen. Diese Unterlage aus Steinen hat man ihnen wegen der Erdbeben gegeben. Bei den anderen Gebäuden tritt der „Pfahl"bau nicht mehr so recht zutage.

Die Regenkappe findet sich in manchen Formen, auch auf Sado.

Das Plankenboot ist noch heute in Gebrauch wie auch das dem Mutterrecht eigentümliche Krückenruder. Sado besitzt außer diesem noch zwei andere Ruder.

Die Elemente des Mutterrechts sind so zahlreich, daß man mit sehr großer Wahrscheinlichkeit auf ein früher bestehendes und weit ausgebreitetes Mutterrecht schließen kann.

Die hauptsächlichsten Elemente des vaterrechtlichen Kulturkreises:

Vaterrecht,	Phallische Fruchtbarkeitsriten,
Sonnenmythologie,	Initiationen,
Zauberei, Zauberhäuptlinge,	Totemismus,

[3] Hawai hat, nach Chamisso's Angabe, den Reis erst seit 100 Jahren.

Kegeldachhütte,	Penisfutteral,
Nur Stoß- und Stichwaffen,	Lange Flöte,
Panzer, kein Schild,	Gradlinige Ornamentik,
Nackenstütze,	Boot: ausgehöhlter Baumstamm.

Das Vaterrecht ist noch heute da, nachdem es nach einem harten Ringen mit dem Mutterrecht schon vor einigen Jahrhunderten völlig die Oberhand errungen hat. Der Kampf ist schon so alt, daß eine oberflächliche Lesung der Quellen fast nur Vaterrecht in denselben entdecken kann.

Die Sonnenmythologie ist noch heute ein hervorstechender Zug des „Landes der aufgehenden Sonne", und die Handelskammer einer großen Stadt in Japan tat entrüstet, als man in Genf an die Revision des Sonnenkalenders heranging, ohne Japan besonders befragt zu haben, in dessen religiösem und sozialem Leben (Kaiserhaus) die Sonne doch im Mittelpunkt stehe.

Zauberei und Zauberhäuptlinge sind sowohl im Kojiki wie im Nihongi nachweisbar. Die Tatsache ist wohl unbestreitbar, aber die Namen, besonders die der Nakatomi und wohl auch der Imube sind verdächtig. Es werden wohl beide bei der Höhlenszene erwähnt, wie auch bei der Niederkunft des Enkels der Amaterasu zur Erde, und dann mit dem Eintritt des Buddhismus, aber in der Zwischenzeit fungieren als Iwainushi oder Kannushi die Michi no ômi und andere. Man möchte fast meinen, daß die beiden erstgenannten später das Amt erhielten und sich selbst in jene uralte Vergangenheit hineinprojezierten. Die Wahrsagerei aus der Schildkrötenschale scheint jüngeren Datums und chinesischen Ursprungs zu sein, während die Wahrsagerei aus einem Hirschschulterblatt mehr autochthonen Charakter zu haben scheint.

Phallische Fruchtbarkeitsriten sind uns aus alter Zeit nicht klar erhalten. In späterer Zeit ist der Phalluskult großenteils mehr ein Mittel, um schädliche Einflüsse zu bannen, Krankheiten, Unglück etc. abzuwehren. Im Kogoshûi (Dr. K. Florenz, Die historischen Quellen der *Shintô*-Religion, 451 f.) wird das Stellen eines Penis auf die Reisfelder als das letzte Mittel genannt, um die Heuschreckenplage, welche Mi-toshi no kami verhängt hatte, zu bannen. — Im Norden Japans (ob auch wo anders, ist mir unbekannt) werden noch heute Strohpuppen mit besonderer Hervorhebung der Genitalien auf die Reisfelder gestellt, diese wohl mehr der Fruchtbarkeit wegen. — In Sadahiko und Uzume hat der Phalluskult seine Personifikationen erhalten. Einen gewaltigen Aufschwung erhielt er durch den Buddhismus aus Indien. Nach der Meinung mancher war er in Japan vor der Restauration noch stärker als je in Indien. Wie mir ein jetzt schon verstorbener, alter Japaner sagte, lagen an den Wegen in Nikko Hunderte von Phalli. Die Restauration hat aber mit diesen groben Formen, als auch mit dem Dôsojin-Kult aufgeräumt. An den Heerstraßen, wo ja meistens nur die Europäer kommen, ist der Phalluskult ausgerottet. Man findet keine Dôsojin-Schreine und -Steine, aber im Hinterland gibt es das immer noch. — Selbst in einer größeren Stadt Japans fand ich, daß ein Dôsojin-Schrein aufgeführt wurde, aber nur für einen Tag im Jahre, wo man dessen Fest feiert. Dann wurde der Schrein wieder abgebrochen und war nicht da, weil von der Polizei verboten.

Der Totemismus ist in Japan gar keine Frage, sowie auch die mit ihm wahrscheinlich verbunden gewesene Tätowierung, die jetzt staatlich verboten ist. Als Rest des Totemismus findet sich jetzt in ganz Japan das *mon,* das Familienwappen. — Vor der Restauration hatten nur die Adeligen und die Samurai ein *mon,* wie nur auch sie einen Namen hatten, indes die übrige Bevölkerung des Landes (etwa vierzehn Fünfzehntel) ohne Namen und *mon* war. Nach der Restauration erhielt oder wählte sich jeder einen Namen und ein *mon.* — Als *mon* finden sich Tiere, Pflanzen, Gebrauchsgegenstände, aber auch einfache, geometrische Figuren. Was aber anfangs als *mon* galt, ist heute nicht mehr so einfach festzustellen. Jedenfalls würde ein Studium dieser Frage in Japans alte religiöse und soziale Welt manchen Strahl senden. — Ob und inwieweit die Speiseverbote, die früher vielfach in Japan bestanden und sich sporadisch auch heute noch in Japan finden, mit dem *mon* in Verbindung und Beziehung standen, ist heute sehr schwer festzustellen.

Initiationen werden von Kojiki und Nihongi nicht genannt, und auch sonst finden sich kaum Spuren, es sei denn, daß man das *gembuku* der Kriegerkaste, eine Art Ritterschlag, als solche ansehen will. Auch eine besondere Haartracht war den Jünglingen in ihren verschiedenen Jahren vorgeschrieben, wie man es im Nihongi noch von Shôtoku taishi lesen kann.

Die Kegeldachhütte findet sich heute in Japan nicht. Aber das Kojiki legt uns eine Kegeldachhütte nahe, wenn es von einem Pfahl spricht, um den der Bau errichtet wurde, oder wenn es die Gebärhütte erwähnt, die mit Kormoranfedern gedeckt war. Aston übersetzt im Nihongi zur Zeit des Zuges des Jimmu nach Osten: „They (die Beherrscher von Usa) built a palace raised on one pillar.“ Dieser eine Pfahl hat manchem schon viel Kopfzerbrechen gemacht. Vielleicht ist es aber nichts anderes als der Pfahl inmitten einer Kegeldachhütte.

Nur Stoß- und Stichwaffen nachzuweisen ist jetzt so gut wie unmöglich, aber auch die Lanze war in Japan in Gebrauch, und wird selbst Izanagi in die Hand gegeben, wo sie sich natürlich in „unrechter Hand“ findet, wie auch Pfeil und Bogen beim Enkel der Amaterasu. Aber, das sind poetische Lizenzen der späteren Verfasser. — Die Lanze des Izanagi wird von manchem als phallisches Symbol aufgefaßt. Aus Korea kommt aber nach Japan ein Ame no hiboko (Ame mit dem Sonnenspeer), der in der Kamigeschichte Japans, auch als Ahn der Jingô Kôgô, eine große Rolle spielt. Und hier wäre der Speer in der „rechten Hand“.

Der Panzer wird meines Wissens in alten Quellen nicht erwähnt, aber er hat sich bis in die neueste Zeit erhalten, und wie beim alten japanischen Fechten, das so fleißig geübt wird, wie das Bogenschießen, noch immer gebraucht.

Die Nackenstütze ist noch heute in Japan vorhanden, nur daß sie jetzt nicht vom Mann, sondern von der Frau benutzt wird, seitdem der Mann seine große Frisur aufgegeben hat und die Frauen ihr früher schlicht getragenes Haar in einer kunstvoll hochaufgebauten Tracht tragen. Die Frauen legten sich in alter Zeit nur dann große Frisur an, wenn sie Mann spielten,

Krieg zu führen hatten, wie Amaterasu im Kampfe gegen Susanowo und Jingô Kôgô im Kampfe gegen Korea.

Das Penisfutteral ist in Japan als solches wohl nicht mehr zu finden, wenn es je dagewesen sein sollte. Die Sommerkleidung des Mannes bestand in der heißen Sommerszeit nur aus einem Lendenschamgürtel, dem Fundoshi von heute, wie es noch von der männlichen Bevölkerung unter dem Kimono getragen wird, sofern es nicht durch die moderne Badehose ersetzt ist. Auch ist es noch heute das einzige Kleidungsstück der Ringer bei ihren Vorführungen.

Lange Flöten gibt es wohl noch heute in Japan, und sie werden bei shintoistischen Gottesdiensten auch wohl gebraucht, und ihr Alter ist wohl auch hoch, aber ob sie bis in jene Zeit hineinreichen, ist schwer zu sagen.

Über Ornamentik ist wegen Mangel an genügend geordneten archaistischem Material jedes Urteil verfrüht.

Das Boot, ein ausgehöhlter Baumstamm, wurde im Jahre 1925 von Prof. Torii Ryuzo, wie es die Presse meldete, in Shikoku entdeckt. Wie ich später von einem Japaner erfuhr, ist der Einbaum schon einige Zeit vorher in Izumo entdeckt worden. Hiemit wäre nicht nur das Dasein des Einbaums in Japan belegt, sondern auch bewiesen, daß das kühne Volk auf diesem gebrechlichen Fahrzeug sich nach Shikoku, ja bis nach Izumo wagte.

Nun müssen wir uns noch kurz mit dem Stamm von Izumo beschäftigen. — Was bedeutet der Drache, in dessen Schwanz Susanowo, der schon selbst ein Schwert hat, ein zweites Schwert findet, und dieses Amaterasu sendet? — Der Drache, über Berge und Hügel reichend, der unten in Feuersglut erglüht, auf dessen Rücken große Bäume wachsen, zwischen denen Rauchwolken emporsteigen, ist an den Ufern des Flusses Hi zu suchen, der sich noch heute in Izumo findet, wo sich auch heute noch Magneteisenkies findet, welcher am leichtesten zu Eisen verarbeitet werden kann. Der von Asien kommende Stamm, der das Eisen kannte, fand hier das Material zur Eisenbereitung, und gab sich derselben hin, und verbreitete die Produkte im Lande, zu seinem eigenen Nachteil, wie es die spätere Geschichte zeigt. In dieser Industrie scheint man die Eingebornen recht zahlreich beschäftigt zu haben, und das früher freie Volk der Bauern wurde nun unfrei, von dem Drachen Industrie verschlungen, bis ein Hochindustrieller, der Mann von Susa, eine Tochter des Landes heiratete und nach den mutterrechtlichen Grundsätzen des Landes behandelte, ihr ein Schloß baute und die alten Eltern der Tochter als Verwalter einsetzte.

Wenn auch der Izumostamm seine militärische Überlegenheit einbüßte, so war er doch geistig überlegen genug, um sich die innenpolitische und kultische Überlegenheit zu erringen. Bei den mutterrechtlichen Stämmen von Zentraljapan geschah es durch die Machtpolitik des Siegers, mit den nachher in Zentraljapan eindringenden vaterrechtlichen Stämmen aus Süden durch ein Kompromiß. Der Kult von Izumo wurde mit seiner Kultur überall eingeführt. Davon legen uns sogar jene Schreine Zeugnis ab, welche im Kojiki genannt werden: 1. Munaka ist geweiht den Töchtern Susanowo's im Wett-

streit mit Amaterasu. 2. Izumo, der erste Schrein in Japan, muß sogar vom Sieger selbst gebaut werden. 3. Iso no kami ist das Heiligtum des Schwertes des Susanowo. 4. Miwa hat einen *kami* aus Izumo. 5. Ise ist zwar der Sonnengottheit geweiht, mußte aber außerhalb des Landes, in Ise, dem Lande der Räuber, gebaut werden und erhielt, wie auch später Kamo und Kasuga, mit den stark mutterrechtlichen Tendenzen des Landes rechnend, eine Priesterin. 6. Suminoye ist ein Meeresgott, von Izanagi abgeleitet. 7. Akaru hime steht mit dem koreanischen Ama no hiboko in Beziehung und kommt gleich ihm aus Korea. Er ist der Ahn der Jingô Kôgô. 8. Hitokoto nushi, der dem späteren Yuryaku tennô begegnet, ist ein feudaler Herr in Zentraljapan, über dessen Abstammung weiter nichts verlautet. — Diese Schreine, welche das Kojiki erwähnt, illustrieren den gewaltigen innenpolitischen und kultischen Einfluß von Izumo auf Zentraljapan.

Wenn wir die *kami* als früher adelige Herren fassen, und das scheint nach Nihongi das einzig richtige zu sein, so sind Kojiki und Nihongi ursprünglich gar keine religiösen Quellen, sondern erst viel später dazu umgewertet worden: zuerst vom Buddhismus, welcher daraus die Namen für die in Japan aufgetretenen Gongen, Bosatsu, Myôjin etc. entnahm, später vom Neoshintô, der darin seine alten nationalen Götter entdeckte. Was die religiöse Dürftigkeit angeht, sagt CHAMBERLAIN selbst: „The documents are scanty, and the modern commentaries untrustworthy, for they are all written under the influence of a preconceived opinion“ (Einleitung LIX). Noch stärker drückt sich der temperamentvolle MUNZINGER in „Die Japaner“ (208) aus: „In dieser Beziehung gibt es keine ödere und geistlosere religiöse Urkunde als das Kojiki.“ Dieses Urteil, das man nicht ungerecht nennen darf, kann man nur verstehen, wenn etwas, was überhaupt nichts mit Religion zu tun hat, zur religiösen Quelle gemacht wird.

Wie oben angedeutet, läßt sich aus dem Kojiki und Nihongi nicht viel für die Erklärung des *Shintô* herausholen, weil eben nichts drin steht. Wir müssen also den Weg über den Buddhismus versuchen. Aber auch da dürfen wir nicht den japanischen Buddhismus von heute nehmen, sondern jenen von damals, jenen der „sechs Narasekten“, der eine eigenartige Mischung von Hinayana, Mahayana, Brahmanismus etc. war. Auch der Stand des Buddhismus in China zu jener Zeit ist zu berücksichtigen. Und da muß ich gestehen, daß mir da nur spärliches Material vorgelegen hat.

So viel ist aber sicher: Als der Buddhismus über Korea nach Japan kam, bald aber den direkten Weg aus China über Korea nahm, hatte er den chinesischen Ahnenkult sich amalgamiert gehabt, hatte indische Göttergestalten in chinesischen Weisen und Heiligen wiederverkörpert gefunden. Diese Lehre von dem Wiedererscheinen der Götter wurde nun auch gleich in Japan angewendet. Wir hätten dann in Japan gleich zu Anfang einen esoterischen Buddhismus der Hinayana für die Bonzen und einen exoterischen Buddhismus, in welchem die Kami der japanischen Vorzeit als Bosatsu oder Gongen oder Myôjin von dem Volke verehrt wurden. Beides hatte der chinesische Buddhismus, der diese Elemente nach Japan brachte, als eine Einheit erklärt. Das

aber setzte eine besondere intellektuelle Höhe des Denkens voraus, die dem Japaner von damals noch fehlte.. Er konnte damals noch viel weniger wie heute abstrahieren. Und so brach denn, als statt der chinesischen und koreanischen Bonzen japanische an deren Stelle traten, in den Händen des im abstrakten Denken ungeschulten Japaners, das von den Indern und Chinesen mühevoll zusammengebrachte System auseinander. *Buppô* und *Shintô,* anfangs zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben Dinges, wurden mit der Zeit zwei ganz verschiedene Dinge. Später sagte man, sie seien immer verschieden gewesen, und schließlich fing man gar an zu behaupten, sie hätten sich immer feindlich gegenübergestanden. Zu allerletzt, in den wilden Zeiten der Restauration, verfolgte sogar der *Shintô* den Buddhismus. Hätte der Buddhismus je den *Shintô* gehaßt, so weiß jeder Kenner des japanischen Buddhismus, daß dieser unendliche Male Gelegenheit gehabt hätte, den *Shintô* vollständig zu vernichten.

Die japanische Literatur ist reich an Erzählungen von buddhistischen Tempeln, welche shintoistische Schutzgeister haben und von diesen beschützt werden, so daß unmöglich an einen wirklichen Gegensatz zwischen Buddhismus und *Shintô* gedacht werden kann.

Wir haben weder im Kojiki noch im Nihongi eine einzige Stelle, die k l a r dartun würde, daß der Buddhismus den *Shintô* verfolgt hätte. Aber auch die übrigen Stellen sind nur Mißverständnisse, nach dem deutschen Sprichwort: Er haut den Hund und meint die Tante. Bei der Einführung des Buddhismus kämpfte man gegen die nach der Herrschaft strebenden Soga und nicht gegen den Buddhismus. Einen *Shintô* gab es überhaupt noch nicht. Was da war, war der Kult der Izumogötter. Und dem Nakatomi wurde erst später die Verwaltung des *Shintô* angetragen, die er aber ausschlug und die erst später seiner Familie anvertraut wurde, die später auf einen anderen Namen derselben, auf die Urabe in Yoshida bei Kyôtô überging, indes die anderen Fujiwara eifrige Buddhisten waren und aus ihrer Mitte der größte Reformator des japanischen Buddhismus entsprang, Shinran Shônin. Ironie des Schicksals, daß gerade ein Religionsgründer aus der Familie der früheren Nakatomi prinzipiell ein Gegner, man kann sagen, der einzige Gegner des *Shintô* war, der von derselben Familie nur unter anderem Namen gepflegt wurde.

Doch lassen wir die Mutmaßungen und stellen wir uns auf den Boden der japanischen Geschichte. Versuchen wir es, die ältesten Tempel ausfindig zu machen, und wir können dann aus dem Schreine, aus dem Kami, aus seinem Alter doch wenigstens etwas schließen.

Wir haben versucht, einige der ältesten Schreine Japans mit dem von den Japanern angegebenen Gründungsdatum ausfindig zu machen. Es sind nicht alle, aber wohl die meisten, die als alt angegeben werden, und wir glauben, daß weiteres Forschen noch mehr zuungunsten japanischer Behauptungen ausfallen würde. Wir begnügen uns also mit den wenigen.

660 vor Christus, d. h. im Jahre der Thronbesteigung des Jimmu tennô, soll der Kashima-Schrein nach der Überlieferung gegründet worden sein. In

ihm werden Takemikazuchi (Futsunushi und Ame no Koyane) verehrt, die Kami der Familie Nakatomi, alias Fujiwara.

643 v. Chr., im 18. Jahre der Regierung Jimmu tennô's, soll der Katori-Schrein erbaut worden sein. Darin wird Futsunushi (Takemikazuchi und Ame no Koyane), also wiederum die Kami der Nakatomi verehrt. Dazu wäre nur zu bemerken, daß J. MARTIN in seinem „Le Shintoisme" die Ankunft Jimmu tennô's in Yamato in die Mitte des 3. Jahrhunderts setzt, und zwar nach Christus. Wenn nun die Schreine wirklich im ersten, resp. 18. Jahre der Regierung des Kaisers Jimmu gegründet wurden, dann sind sie 900 Jahre jünger, als sie die allgemeine japanische Chronologie angibt. Vielleicht sind sie aber gar noch jünger, und nur innere Gründe ließen es später geraten erscheinen, sie etwas älter zu machen.

Wie kam man denn überhaupt in Japan dazu, die Geschichte so vorzudatieren? Wir wollen hier eine Erklärung geben, ich weiß nicht mehr, wo ich sie gelesen habe, aber sie ist plausibel und besser als gar keine. — Als man um das Jahr 600 p. Chr. sich mit der Abfassung der japanischen Geschichte zu beschäftigen anfing, hatte man wohl einige Sagen, die Namen einiger Orte und Namen, aber der Zeitrahmen fehlte, in den alles eingespannt werden mußte. Was tat man? — Man griff zur chinesischen Rechnungsweise, nahm einen großen Zyklus, der aus 21 kleinen Zyklen von je 60 Jahren besteht, und verlegte ihn in die Vergangenheit, so daß er bis 660 vor Christus reichte. Diesen Zeitraum füllte man dann schlecht und recht aus mit dem Stoff, der gerade zu Gebote stand, und so kamen die Ungereimtheiten der japanischen Chronologie zustande. Tatsächliche Herrscher wurden nach Willkür verteilt, der Mangel durch erdichtete oder von anderen Orten hergeholte ersetzt, und dann die vaterrechtliche Abstammung derselben von einander behauptet und mit erfundenen Namen und Genealogien belegt. Wie schlecht es mit den Genealogien bestellt war, zeigt ja das Kojiki in einer Episode selbst. Und ebenso ging es mit den Schreinen, welche mit den Genealogien so eng verknüpft waren.

214—158 a. Chr., d. h. unter Kogen tennô, soll der Ikutamahiko-Schrein in Nanao auf der Halbinsel Noto entstanden sein. Er ist Onomuji geweiht, dem großen Kami von Izumo.

Sehr viele Schreine werden in die Regierungszeit des Kaisers Sujin, 97—30 v. Chr., verlegt. Das Heiligtum der Amaterasu, neben der im Schlosse auch ô kuni tama verehrt werden mußte, wurde (wohl auf Druck von Izumo) aus dem Schlosse entfernt und nach Kasanui verlegt, im Jahre 92 v. Chr.

91 v. Chr. soll der berühmte Tempel von Mitake, von dem man die Namen der beiden alten Gottheiten nicht kennt, gegründet worden sein.

In das Jahr 81 fällt die Gründung der Schreine von Akagu und Kumano, beide *kami* von Izumo geweiht.

In die Regierungszeit desselben Kaisers wird auch der Tsuki(Mond)-Schrein von Urawa und der Keta-Schrein in Chiji, wo Onamuji verehrt wird, verlegt. Neben dem Bau dieser vielen Tempel wird auch die weitere Eroberung des Landes durch die vier Shogune in seine Regierungszeit verlegt. Die spätere

Geschichtsschreibung gab diesem Kaiser den Namen des Gottesfürchtigen, Sujin.

5 v. Chr., unter dem Kaiser Suinin, soll das Heiligtum der Amaterasu von Kasanui noch weiter in das unwirtliche Ise verlegt worden sein (wahrscheinlich auf weiteren Druck von Izumo), wo sie auch schon Tsukiyomi gefunden zu haben scheint, dessen Schrein sich noch heute in der Nähe findet.

71—130 n. Chr. wird wiederum die Gründung mehrerer Schreine erwähnt, so die Hikawa-jj in Omiya, dem Susanowo geweiht; der Atsuta-Schrein, der dem Andenken des Yamato Takeru geweiht ist, der damals aber erst sechs Jahre alt sein konnte, also etwas verfrüht.

113 soll die Rokushi-jj in Fuchû, die sechs *kami* geweiht ist, gegründet worden sein.

Auch der Aka-Schrein auf der Halbinsel Oga will in dieser Zeit gegründet sein. — Da ich mich nun längere Zeit in Akita aufhielt und mich die Geschichte der Umgebung besonders interessierte, habe ich mit dem Hochwürdigsten Herrn Ap. Präf. Msgr. Dr. Reiners in einer dreitägigen Tour auch die Halbinsel Oga durchquert. Der Name der Halbinsel „Oga" ist das ignorierte „Oka" aus dem Nihongi des Jahres 658 und 659. Oka ist ein Häuptling der Ainu und hatte 658 eine friedliche Verständigung mit den Japanern zustande gebracht, die mit ihren 180 Kriegsschiffen am Gestade von Agida (das heutige Akita als Gebiet) aufgestellt standen, wahrscheinlich in der Bucht von Funakawa, die einen prächtigen, windgeschützten Hafen bildet. Im nächsten Jahre kamen die Japaner wieder mit 180 Schiffen. Unter anderem heißt es: „... brachte dem Gotte (*kami*) dieses Ortes ein Schiff und Seidenstoffe von allerhand Farben dar ..." Dieser *kami* kann kein anderer sein als der Oka des vorigen Jahres, nach dem die Halbinsel benannt ist, als auch der Schrein mit einer Verballhornung des ersten Vokals „Aka-Schrein". Der Schrein selbst wäre kaum vor das Jahr 700 zu setzen. Ist vielleicht erst gebaut worden, als der Buddhismus an jenem Berge einen herrlichen Tempel baute, der seit der Restauration verschwunden ist, weil er seiner Einnahmequellen beraubt wurde. Nur die Lotosblumen in dem Teich neben einigen Steinsäulen, die im Teiche noch aufrechtstehen, träumen von der alten Zeit, da die Bonzen noch hier wohnten und sich der entzückenden Aussicht erfreuten, die sich ihnen von der Höhe auf Land und Bucht und Meer bot. Der gewaltige Buddhistische Tempel ist von der shintoistischen Welle verschlungen worden, den Schrein, der an den friedlichen Ainu erinnert, hat man erhalten und ihm wahrscheinlich einen anderen Namen gegeben. Wie es scheint, wurden dort früher drei verschiedene Nyôrai (Buddha's) verehrt.

Wie mit diesem Schreine, so mag es sich mit den meisten verhalten, denen man jetzt gern ein hohes Alter andichten möchte. Erstens sind sie gar nicht so alt, und zweitens buddhistischen Ursprungs. Leider läßt es sich nicht immer so wahrscheinlich machen.

313—96, in der Regierungszeit des Kaisers Nintoku, soll die Kibitsu-jj gegründet worden sein.

478, in das 22. Jahr des Kaisers Yûryaku fällt die Versetzung des Schreins der Toyouke aus Tamba nach Ise. An der Tatsache der Versetzung, wahrscheinlich auf Druck von Izumo, ist wohl nicht zu zweifeln, aber der Zeitangabe dürfte wohl gerade so viel Glauben geschenkt werden, wie anderen aus dem Leben dieses Kaisers, der im nächsten Jahre als 124jähriger gestorben sein soll, mithin 30 Jahre eher als sein eigener Vater geboren wurde.

Sonst sind mir keine alten Tempel, die vor Ankunft des Buddhismus gegründet sein sollen, bekannt, und es dürfte deren auch nicht viele geben. Ganz abgesehen davon, daß ein Nachweis der Richtigkeit der Angabe überhaupt nicht zu erbringen ist, ist bei den meisten, wenn man die lokalen und historischen Umstände ins Auge faßt, das frühe Datum recht zweifelhaft. Und wo sich alte Schreine finden, gehören sie dem Kult von Izumo an, und die anderen möchte man fast für vordatierte Imitation halten. Wie eigentlich im alten Japan Sonne und Mond verehrt wurden, ist uns nicht bekannt.

539—71, unter der Regierung des Kaisers Kimmei, unter dem auch der Buddhismus vom Hofe in Korea nach Japan gebracht wurde, soll der Shimo-Gamo-Schrein gegründet worden sein.

570, nach anderen aber 712 oder gar 725, soll der Usa Hachiman gegründet worden sein. Man geht wohl sicherer, wenn man ihn später statt früher setzt. Dasselbe dürfte wohl auch vom vorhergehenden Tempel gesagt werden. Es erheben sich innere Schwierigkeiten, daß in diesen wilden Bürgerkriegen unter den einzelnen Familien man Zeit und Muße fand, Schreine zu bauen, das um so weniger, weil vorher 100 Jahre lang jede religiöse Tätigkeit im Schreinbau zu stocken scheint, wie auch die folgenden 100 Jahre. Wohl heißt es im Nihongi für das Jahr 594: „Zu dieser Zeit bauten alle Omi, Muraji etc. um die Wette Buddha-Hütten, zu Nutz und Vorteil ihrer Herren und Eltern, und nannten sie Tera.“ Aus dem Zusatz „zu Nutz und Vorteil ihrer Herren und Eltern“ ist wohl der chinesische Ahnenkult herauszulesen, und wir hätten hier die ersten geschichtlich belegten Schreine, aber unter der Etikette des Buddhismus, von ihm inauguriert. Diese waren Mode geworden. Als dann der Gegenstand der Mode, die Verehrung der Ahnen, selbständig wurde, erhielten die Schreine auch einen anderen, technischen Namen, und aus den früheren Tera wurden *sha* und *jinja*, in denen aber, wie es noch das Engishiki anführt Myôjin und Daimyôjin verehrt wurden, also b u d d h i s t i s c h e Größen.

672—86, unter der Regierung des Kaisers Temmu, beansprucht Wakamiya-Hachiman seine Gründung. Auch der von Temmu so sehr verehrte Schrein der Windgeister in Tatsuta und wohl auch die Hirose-jinja dürften von Temmu selbst, und zwar abhängig vom Buddhismus, gegründet worden sein. Aus Temmu nun einen Fanatiker des Shintoismus und einen Feind des Buddhismus machen zu wollen, geht zu weit. Man lese doch nur das Nihongi und notiere sich, was er für *Shintô* und was er für Buddhismus getan hat. Wenn er auch den Bonzen verboten hatte, das *Shintô*-Heiligtum zu betreten, so hatte er sich einmal mit den Bonzen eben verkracht, aber nachher war es wieder gut, und er verehrte den Hotoke weiter und war auch den Bonzen

wiederum gewogen. Nein, Temmu war kein Feind des Buddhismus, wenn ihn auch persönliche Angelegenheiten mit den Bonzen mögen entzweit haben. Und wenn er auch für die beiden Schreine in Ise sorgte, so war das nur im Sinne des Buddhismus, der die Ahnenverehrung hoch erhob.

701 errichtete der Bonze Jowe, Sohn des Nakatomi Kamatari, von einer Frau, die ihm der Kaiser geschenkt, als sich diese schon im sechsten Monate befand. Sollte das Kind ein Knabe werden, so sollte es Kamatari behalten, das Mädchen wollte hingegen der Kaiser annehmen. Die Frau gebar einen Knaben, der Bonze wurde, nach China ging und als er zurückkam, seinem indessen verstorbenen Vater einen Schrein baute, die heutige Tanzan-jj.

703, Gründung des Jôgû-Schreins in Tsuruga.

708, Yatsurugi in Atsuta gegründet, der Haput-Schrein.

708—14, der jetzige Akiba-Schrein in Fukuroi, früher buddhistischer Tempel.

711 entstand der Fushimi no Inari.

757 die Hakone-jinja.

767 die Futara-san-jj, von einem Bonzen gegründet, der Anfang des heutigen Nikkô.

768 wurde die jetzige Kasuga-jj gegründet, früher Kasuga-Daimyôjin. Auf alten Bildern kann man noch die drei Hotoke auf dem Altar sehen. Verehrt werden jetzt die *kami* von Kashima- und Katori-jinja und Ame no Koyane und eine Hime gami, von der man nicht recht weiß, wer es ist. — Nach anderen soll Kasuga schon 710 von Fujiwara Fubito gegründet sein, was aber ein Mißverständnis sein dürfte 710 ist wohl der Kôfuku-ji, der in der Nähe der Kasuga-jinja sich findet, von Fujiwara Fubito nach hier verlegt worden. Schon Nakatomi Kamatari hatte zu Ehren seiner Ahnen einen buddhistischen Tempel in Yamashina gebaut, den Yamashina-dera, welcher, als Nara Hauptstadt wurde, nach dort verlegt wurde und heute den Namen Kôfuku-ji führt. Weil sich der Tempel sehr schnell entwickelte, ist dann gleichsam vom Kaiser als Konkurrenz der danebenstehende Todai-ji gebaut worden, mit dem Daibutsu in seinem Innern, und dem dann alle Kokubunji unterstellt wurden. Um sich nun von der Kaiserfamilie nicht übertrumpfen zu lassen, bauten die Fujiwara noch einen Tempel, den heutigen Kasuga-Schrein um 768.

811 wird Itsukushima-jj als schon länger existierend genannt.

Wenn wir diese wenigen Angaben überblicken, so drängt sich uns wiederum der Gedanke auf, daß der Bau der Schreine erst gegen 700 einzusetzen beginnt. Die ersten vielleicht unter Temmu tennô, wo der bewußte Gegensatz zwischen *Shintô* und Buddhismus aufgetaucht sein mag, aber nicht in jener Form, wie er heute von Neoshintoisten betont wird. Die Schreine standen gerade so in der Obhut der Bonzen wie die anderen Tempel und hatten, so wie die buddhistischen Tempel, Laien als Verwalter, die sogenannten *tsukasa*. Von Kannushi in unserem Sinne, von *Shintô*-Priestern, kann man damals noch nicht reden. Den Kamu-tsukasa no kami (damals ein Imube) beauftragte der Kaiser Kôtoku tennô „mit der ordnungsmäßigen Leitung der Angelegenheiten der Prinzenfamilien, des Hofzeremoniells, der Heiraten (der

Beamten vom fünften Range an aufwärts) und den Divinationsangelegenheiten.“ So sagt das Kogoshûi (Florenz, Die historischen Quellen der *Shintô*-Religion, 444 f.), eine Schrift reinsten shintoistischen Wassers. Das war also die Aufgabe des „Oberhauptes des *Shintô*-Kultamtes“, wahrhaftig keine religiöse. Aus dem *Shintô*-Kultamte der damaligen Zeit ein religiöses Büro machen zu wollen, ist wohl nach dem Sinne der Neoshintoisten, aber nicht der alten Quellen. Es war noch weniger wie das heutige Kultusministerium, auch wenn man die Wahrsagerei als Religionshandlung stempeln wollte.

Fassen wir nun kurz zusammen: Die Geschichte Zentraljapans, von Jimmu tennô bis zur Ankunft des Buddhismus, umfaßt ungefähr 300 Jahre. In diese Zeit fällt das Ringen des Vaterrechts mit dem Mutterrecht, das unentschieden blieb und durch den von Haus aus mutterrechtlich betonten Buddhismus mehr nach dem Mutterrecht neigte, darum die große Bedeutung der Soga, die ihre Töchter den Kaisern zu Frauen und Nebenfrauen gaben, später der überragende Einfluß der Fujiwara, die das gleiche taten.

Ob und welche Herrscher, die zu Unrecht mit „Kaiser“ bezeichnet werden, historische Personen sind und welche nur Fiktionen, entzieht sich heute noch jeder Beurteilung. Das Kaisertum, wie es heute, ganz nach chinesischem Muster, noch besteht, ist im Anfange des 7. Jahrhunderts unter der Ägide des Buddhismus entstanden, und man hat ihm in den Chroniken eine Vorgeschichte angedichtet.

Japan war vor dem Buddhismus religiös scheinbar ziemlich unentwickelt, was die Einführung eines fremden Kultes (von Izumo) verständlich erscheinen läßt. Als schon 30 Jahre vor der Ankunft des Buddhismus der später bekannte Shiba-tattô den Buddhismus nach Yamato brachte, einen Tempel baute, kümmerte sich niemand darum.

Ähnliche Verhältnisse scheinen auch auf Sado geherrscht zu haben. Das Ringen zwischen Vater- und Mutterrecht spiegelt sich noch in den Kami wider, von denen die am meisten verehrten Frauen sind. War es doch ein Ländchen, in dem Mutterrecht und Landbau, mit etwas Fischerei und Jägerei verbunden, im Vordergrunde standen und das Mutterrecht bedingten.

(Schluß folgt.)

Der Monotheismus der Primitiven.

Von P. W. Schmidt, S. V. D.

Unter dem Titel „Der sogenannte Monotheismus der Primitiven" hat Prof. C. Clemen einen Artikel im „Archiv für Religionswissenschaft" (XXVII, S. 290 ff.) erscheinen lassen, der die in dem Titel angekündigte Frage im allgemeinen in einem ruhigen, sachlichen Tone behandelt, der von anderen Äußerungen zu dieser Frage vorteilhaft sich abhebt, wie auch seine umfassenderen Kenntnisse und sein umsichtiges Urteil ihn zur Anerkennung mancher Ergebnisse gelangen lassen, die man z. B. bei Pettazzoni u. a. vermißt, wie er ferner auch eine Reihe von Negationen nicht mitmacht, in denen diese Autoren stecken bleiben.

Daß überhaupt die Frage des Monotheismus bei den Primitiven einer eingehenden Prüfung unterzogen wurde, kann nur mit Freuden begrüßt werden; sie ist dafür sicher wichtig wie interessant genug. Auch Clemen betrachtet sie als „eine außerordentlich wichtige Frage" (S. 294). Aber gerade wenn sie das ist, sollte sie doch nicht mit „höchst unvollständiger Dokumentation" behandelt werden, was, wie Clemen gesteht (S. 293, Anm. 3), ihm mit noch größerem Recht als jemand anderem zum Vorwurf gemacht werden kann, um so mehr, da dieser Mangel, entgegen seiner Versicherung, das Endurteil doch nachteilig beeinflußt [1]. Man kann sich auch nicht damit entschuldigen, daß sonst „mehrere Bände nötig" wären (S. 294, Anm.); denn die sind in der Tat zur sachgemäßen Behandlung dieser Frage notwendig. Es gibt auch gottlob noch andere Autoren, die sich mit dieser Entschuldigung nicht begnügen und sich eben die Mühe nehmen, „mehrere Bände" zu schreiben. Auch das ist natürlich keine Entschuldigung, daß ihm im „Archiv für Religionswissenschaft" nicht so viel Raum zur Verfügung gestanden hätte; denn es nötigte ihn doch niemand — oder doch? — schon jetzt und gerade dort über diese Frage zu schreiben.

Und hier ist eine andere Eigentümlichkeit dieses Artikels zu erwähnen. Ich darf sagen, daß ich mich freue, daß er endlich erschienen ist; denn er wurde, wenn ich nicht unrichtig informiert bin, bereits dreimal vorher als Vortrag gehalten: in der Anthropologischen Gesellschaft in Bonn, auf der Jahrestagung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Hamburg und auf dem Internationalen Religionskongreß in Lund; stets in meiner Ab-

[1] So fehlt bei Clemen z. B. der Artikel von P. Schumacher, „Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanisuhen Kivu-Pygmäen", der bereits 1928 in der Schmidt-Festschrift (S. 677 ff.) erschienen war, der sein Urteil über die Religion dieser Pygmäen (Clemen, S. 304) wesentlich korrigiert hätte. Für die Negritos der Philippinen hatte Clemen es so eilig, daß er die Beendigung des Berichtes über die zweite Expedition P. Vanoverbergh's nicht abwarten konnte, der bereits anfangs 1929 im „Anthropos" (XXIV, S. 3 ff.) zu erscheinen begonnen hatte, der ebenfalls die Aufstellungen Clemen's umgestoßen hätte.

wesenheit, so daß ich natürlich nur erfreut sein kann, jetzt die Möglichkeit erhalten zu haben, dazu Stellung zu nehmen.

Soweit ich sehen kann, ist es allerdings dort, wo rein wissenschaftliche Interessen in Frage kommen, ungewöhnlich, ein und denselben Vortrag an verschiedenen Stellen zu halten, um so mehr, wenn er darnach auch noch gedruckt werden soll [2]. Das geschieht sonst nur bei Vorträgen mit „Propaganda"-Tendenzen, die bei einer so „außerordentlich wichtigen Frage" allerdings verständlich genug sind. Das Ziel dieser Tendenzen stand aber gleich von Anfang an schon fest; denn gleich nach der Abhaltung des ersten Vortrages las ich in einem, offenbar auf den Autor selbst zurückgehenden Bericht in einer rheinischen Zeitung den Satz: „Man stellte jene These [vom Monotheismus der Primitiven] doch wohl nur auf, weil man unbewußt von der theologischen Voraussetzung einer Uroffenbarung ausging," ein Satz, der wohl am Ende auch der beiden anderen Vorträge zu hören war, und der jetzt auch am Ende des Artikels zu lesen ist (S. 333).

Aus dieser propagandistischen Tendenz erklärt sich auch die Tatsache, daß es Prof. Clemen mit der dreimaligen Wiederholung seines Vortrages nicht genug war, sondern daß er ihn auch noch als Artikel erscheinen ließ, obwohl er selbst sich gegen das Bedenken wenden muß, ob das „wohl doch nicht verfrüht" sei. Denn er wußte, daß ich in den weiteren Bänden des „Ursprung der Gottesidee" die ganze Frage noch einmal in größter, womöglich erschöpfender Ausführlichkeit behandeln werde, und daß also seine Ausführungen Gefahr laufen, inhaltlich oder formell ganz gegenstandslos zu werden. Trotzdem aber hielt er es für notwendig, doch noch schnell seinen Artikel erscheinen zu lassen, und er beruhigt sich damit, daß mir das Material, das ich selbst verarbeiten werde, „großenteils schon vorliegen werde und genügend bekannt sei" (S. 293). Sogar wenn dieses der Fall wäre — es ist aber bei weitem nicht der Fall —, so ist es erstaunlich, daß Clemen auch bereits weiß, wie ich dieses Material bearbeite, welche Ergebnisse ich daraus ableiten, welche früheren Anschauungen ich beibehalten, welche ich beiseite legen werde. Dieses Hellsehen wurde bisher in der wissenschaftlichen Methodik nicht gelehrt.

So kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß in dieser „außerordentlich wichtigen Frage" vorgearbeitet werden sollte, daß schon im vorhinein ein Eindruck erweckt, eine Ablehnung ausgesprochen werden sollte. Ich selbst weiß in einer ganzen Reihe wichtigster Punkte noch nicht, zu welchen Ergebnissen ich in meinen mühevollen Untersuchungen gelangen werde; aber mein geehrter Herr Gegner hat sein Urteil darüber längst vorher schon fertig. Ich weiß nicht, wie weit solche schon vorher fertigen Urteile, solche wahren Vor-Urteile, sich von Vorurteilen unterscheiden, und ob der Verfasser dann noch auf Vorurteilslosigkeit Anspruch erheben kann.

---

[2] Er ist auch noch italienisch erschienen in den „Studi e Materiali di Storia delle Religioni" (V, 1929, S. 157 ff.), so daß ich mich nun nicht wundern würde, wenn er irgendwo auch noch französisch oder englisch auftauchen würde. Ein hochmodernes „ceterum censeo" wäre dann völlig sichtbar.

Die Eile in der Veröffentlichung seines Artikels, die CLEMEN hier zu rechtfertigen sucht, äußert sich auch in einer Reihe von hastigen Flüchtigkeiten. So läßt er den Versuch P. PINARD's einer Erklärung, wie das Höchste Wesen Himmelsgott geworden sei, einfach „unter dem Beifall von SCHMIDT" sich vollziehen (S. 294, Anm. 3), während ich an der angezogenen Stelle meines „Ursprung der Gottesidee" (I [2], S. 688) ausdrücklich ablehne, jetzt eine Erklärung zu geben, und die von P. PINARD nur als eine der vielen Möglichkeiten anerkenne. Anderswo (S. 295) behauptet er, ich hätte anerkannt, „die höchsten Wesen zunächst in Australien" seien „nur Analoga der Häuptlinge", während ich (Ursprung, S. 215) ausdrücklich die Entstehung der Gottesidee vom Häuptlingstum aus ablehne und nur für die weitere Ausgestaltung einen Einfluß desselben zulasse. S. 312 wird erstaunlicherweise behauptet, daß bei den Südostaustraliern nur in den Mysterien von dem guten Höchsten Wesen die Rede sei.

Ich will aber auf Einzelheiten jetzt nicht näher eingehen, da die im Erscheinen begriffenen Bände meines „Ursprung der Gottesidee" alles von CLEMEN Vorgebrachte — auch das über die Südostaustralier! — viel eingehender und mit vielfach bisher unbekanntem Material behandeln werden, und ich gar nicht die Absicht habe, ähnlich wie CLEMEN, schon vor der Zeit Eindrücke zu erwecken und Vor-Urteile zu schaffen. Ich glaube aber nicht fehlzugehen in meiner Vermutung, daß auch CLEMEN selbst dann noch oft genug einsehen wird, wie ungenügend, wie ärmlich und kleinlich, wie überflüssig deshalb sein Artikel war.

Was aber den bisher erschienenen Band der Einzelbehandlungen meines „Ursprung der Gottesidee", den II., der die Urvölker Amerikas behandelt, betrifft, so wird niemand CLEMEN zugestehen, und ich kann kaum annehmen, daß er selbst im Ernst der Anschauung ist, die $1^1/_2$ Seiten, mit denen er „Nordamerika" (S. 326 f.), und die eine Seite, mit der er die Feuerländer (S. 324) behandelt, seien eine auch nur einigermaßen entsprechende Erledigung der 1000 Seiten meines II. Bandes. Wenn er z. B. gegenüber meinen eingehenden kulturhistorischen Untersuchungen über die älteste Form der Maidu-Religion (II, S. 137 ff., 152, 154 ff., 168 ff.) im Handumdrehen die Sache erledigt zu haben glaubt mit der Bemerkung, weil diese Vorstellung [des Höchsten Wesens als Urheber] anderwärts auf Tiere und Stammväter bezogen werde, deshalb sei sie „wohl die ursprünglichere" (S. 326), so ist das eine wissenschaftliche Anspruchslosigkeit, die nicht beneidenswert ist. Daß das Höchste Wesen bei den Maidu, wie er behauptet, „nur" in den Mythen erscheint, ist ja auch direkt falsch [3], und selbst wenn es richtig wäre, würde das „nur" ja für das höhere und höchste Alter dieses Glaubens zeugen. Aber unrichtig ist es wiederum, daß das bloße Vorkommen in den Mythen identisch sei mit dem bloßen Urheber-Charakter des Höchsten Wesens; denn dieses zeigt sich in den Mythen auch als verehrungswürdig gut, als liebenswürdig gütig und als sittlicher Gesetzgeber und Richter [4]. Von einiger Unkenntnis des gegenwärtigen

[3] Vgl. Ursprung der Gottesidee, II, S. 148 f., 155.

[4] A. a. O., S. 120 ff., 126 ff., 128 f., 131, 132, 158 ff., 162 f.

Standes der Ethnologie Nordamerikas zeugt es, wenn Clemen als die nächstältesten Stämme nach den Zentralkaliforniern — unrichtig ist es auch, die kalifornischen Stämme überhaupt als die ältesten zu bezeichnen, wie Clemen es tut — die Athapasken hinstellt und sich dafür auf Graebner beruft (ohne einen Beleg für die letztere Angabe zu erbringen) [5]; ich habe das Nötige darüber in meinem „Ursprung der Gottesidee", II, S. 18 ff., gesagt und dabei auf Krickeberg's, eines der besten Kenner dieser Gebiete, Ausführungen verwiesen [6]. Daß Clemen aber von den 481 Seiten, die ich den Algonkin widme, und in denen ich den wirklichen und lebendigen Monotheismus der meisten dieser Stämme und insbesondere ihrer ältesten Stämme nachzuweisen Gelegenheit hatte, nur den einen Satz zitiert (S. 326), daß von Anfang an dem Höchsten Wesen der Algonkin eine gewisse Neigung zur Otiosität und zum Zurückgehen in Menschenferne eigen gewesen, läßt eine wahrhaft erstaunliche Enge des Blickfeldes hervortreten, die kaum noch als wissenschaftlich betrachtet werden kann.

Auch in Clemen's „Kritik" des Monotheismus der Feuerländer finden sich seltsame Dinge. Es ist gar nicht richtig, daß P. Koppers alle 46 von ihm mitgeteilten Sätze „Gebete" genannt hätte; er nennt sie z. B. „Klagegebete und Klagerufe" und „neutrale Ausdrucksweisen"; es ist also nicht am Platz, wie Clemen es tut, triumphierend auszurufen, es seien zum „allergrößten" Teile keine Gebete; denn sie redeten von Watauinewa in der dritten Person. Aber auch darin ist Clemen „entschieden zu weit" gegangen, denn von den 46 sind schon 22 mehr oder minder direkte Anreden; übrigens ist es auch seltsam, daß Gebete nur in der zweiten Person gehalten sein könnten, und eine sehr dürre und dünne Religiosität ist es doch wohl, die Ausrufe der vom Schmerz überwältigten armen Feuerländer als „sehr wenig ehrerbietig" zu bezeichnen (S. 324). Immerhin muß Clemen sowohl bei den Šelknam (Ona), wie den Yamana wirklichen Monotheismus zugeben. Daß er ihn den Halakwulup abspricht, erreicht er nur dadurch, daß er von der Jugendweihe und der Totenklage, die sich mit dem Höchsten Wesen befassen, nichts erwähnt und dann behauptet, es werde „in keiner Weise verehrt". Daß Clemen alle Berichterstatter, auch die recht fragwürdigen, auf gleiche Stufe stellt mit den besten, wenn ihm die ersteren eine Anzahl Geister neben das Höchste Wesen stellen, daß er es ferner einfach für „selbstverständlich" hält, daß auch die Männer ursprünglich an die Schreckgeister glaubten, mit denen sie die Frauen im Zaume halten, selbst an solche, an die nach P. Gusinde nicht einmal die Frauen recht glaubten, das alles legt jedenfalls Zeugnis ab von dem ernsten Streben Clemen's, dem Monotheismus recht viel Abbruch zu tun, hat aber mit Wissenschaft wenig zu tun. Das ist aber alles, was Clemen über die 130 Seiten zu sagen weiß, die ich den Feuerländern gewidmet habe. Es ist nicht einmal quantitativ bedeutend.

Wenn ich auf weitere Einzelheiten nicht einzugehen brauche, so muß

[5] Wenn es heißen soll, daß die Athapasken (richtiger: Dene) auch älter seien als die Algonkin, so finde ich nirgendwo bei Graebner ein derartiges Urteil.

[6] Im Zitat zu S. 18, Anm. 2, muß es heißen: S. 69—70 statt 15—16.

ich doch zwei prinzipielle Verwahrungen gegen Aufstellungen Clemen's vorbringen, die er mehr stillschweigend macht, deren Hinfälligkeit allein aber seine These zu Fall bringt. Er setzt voraus, daß das Bestehen ethischer Wirksamkeit des Höchsten Wesens auf die Menschen, die an ihn glauben, nicht genüge zu einer wirklichen, lebendigen Religion. Das ist natürlich eine gänzlich willkürliche Aufstellung. Ein derartiges Anerkennen und Befolgen der sittlichen Vorschriften des Höchsten Wesens übt auf das Denken, Fühlen und Handeln des Menschen unter Umständen einen viel tieferen Einfluß aus und bezeugt viel stärkere Beziehungen zum Höchsten Wesen, als die sogenannten Kultakte es tun könnten. Eine ganz spezielle Form dieser Anerkennung der Befehle des Höchsten Wesens liegt aber vor in der Abhaltung religiöser Zeremonien, besonders der Knabenweihen, die von ihm eingesetzt sind. Das sind dazu nicht nur ethische, sondern auch Kultakte im eigentlichen Sinne des Wortes. Auch von diesen erfährt man bei Clemen nichts, und sie werden nirgendwo mitherangezogen zur Entscheidung der Frage, ob bei einem Stamm wirklicher Monotheismus vorliege oder nicht.

Mit all diesen und noch einer guten Reihe anderer bedenklicher Mängel behaftet ist der Wert der ganzen Argumentation Clemen's recht gering. Es ist also nicht „vom Standpunkt der Religionsgeschichte", sondern nur von seinem eigenen, recht schwächlichen und schwankenden Standpunkt aus, daß Clemen am Schluß vor der Annahme der Lehre des Monotheismus der Primitiven „als einer Fiktion" warnen will. Die „Fiktion" liegt ganz wo anders; sie liegt darin, daß es für Clemen von vornherein feststand: das Höchste Wesen der Primitiven darf nur „Urheber", Befriediger des Kausaltriebes sein, damit es „n e b e n den anderen Glaubensgegenständen stehen könne" (S. 332); der Gefahr, daß es ü b e r sie zu stehen käme, m u ß t e (natürlich unbewußt!) vorgebeugt, und deshalb das Höchste Wesen auf die bescheidene Rolle des „Urheber" herabgedrückt werden. Denn nur ein s o l c h e r Anfang der Religion paßt in das Konzept gewisser Theologien. D a s ist die klare Sachlage.

Clemen hat, wie schon oben (S. 704) erwähnt, seinen Vortrag, wie auch seinen Artikel, mit dem Satz geschlossen: „Man stellte jene These doch wohl nur auf, weil man unbewußt von der theologischen Voraussetzung einer Uroffenbarung ausging." Ich habe im allgemeinen immer geglaubt, daß es wenig Zweck hat, derartigen „unbewußten" theologischen oder nichttheologischen Voraussetzungen eines Gegners nachzugehen und davon zu sprechen; weil mit dergleichen allgemeinen Behauptungen niemand gedient ist. Derartige Behauptungen müßten ja doch jedesmal im einzelnen belegt werden, und das wird immer äußerst schwierig sein. Nachdem aber jetzt Prof. Clemen diese allein wissenschaftliche Haltung verlassen und sogar eine ganz allgemeine Behauptung dieser Art aufgestellt hat, sehe ich keinen Grund, auch ihm gegenüber Zurückhaltung zu bewahren. Ich werde aber nicht seinem schlechten Beispiel folgen und a l l g e m e i n e und beweislose Behauptungen aufstellen, sondern ich gebe Gründe dafür an, wenn ich Clemen weitgehender Befangenheit zeihe. Sie tritt schon in dem propagandistischen Charakter seines Artikels zutage, nicht minder in der Eile, den folgenden Bänden des „Ursprung der

Gottesidee" zuvorzukommen, auch um den Preis ungenügender Dokumentation und flüchtiger Behandlung des Themas. Und gerade diese Flüchtigkeiten, Weglassungen und Verminderungen sind bei einem Manne von der fast kleinlichen Genauigkeit, die Clemen sonst zeigt, direkt auffällig, so daß sie gar nicht anders zu erklären sind, als durch das im vorhinein feststehende Ziel, das auf jeden Fall erreicht werden muß.

Dafür sei zum Schluß ein besonders krasser Fall noch vorgeführt. Er findet sich in Clemen's Behandlung der Semang-Pygmäen (S. 305), die überhaupt von einem derartig weitgehenden Mangel an kulturhistorischer Durchdringung zeugt, daß es schwer ist, sie nicht als sehr oberflächenhaft zu bezeichnen; die Behandlung der Semang im III. Bande meines „Ursprung der Gottesidee" wird das ja im einzelnen zeigen, weshalb ich auf die zahlreichen Schiefheiten, Halbheiten und Beiseitelassungen Clemen's hier nicht einzugehen brauche. Ein ganz besonders krasser Punkt sei aber doch herausgegriffen. P. Schebesta hat den überzeugenden Beweis erbracht für alle Semang-Stämme — die auf Malakka die ältesten sind —, daß die Zeremonie des Blutwerfens kein Zauber, sondern ein wirkliches Sühnopfer ist. Clemen bringt es nun fertig, das zu bestreiten, 1. mit dem Hinweis darauf, daß bei Nicht-Semang die Zeremonien auch angewendet werden, wenn es regnen soll; 2. weil bei den Sabubn, die ein Mischvolk, also zu einem Teil Nicht-Semang sind, das Höchste Wesen sittliche Vergehungen nicht straft; 3. weil die Semai, ein vollständiger Nicht-Semang-, weil Sakai-Stamm, der die Zeremonien von den Semang übernommen hat, sie als Zauber verwenden. Wenn jemand ein solches, den elementarsten Regeln kulturhistorischer Methodik spottendes „Schlußverfahren" fertigbringt, so ist das doch bei einem Mann wie Clemen, den man der Unkenntnis dieser Regeln nicht gut zeihen kann, nur erklärlich unter der Einwirkung starker Voraussetzungen und starker Tendenzen.

Ich hoffe nicht, daß Clemen über diese Feststellungen irritiert sein wird; ich habe ja nur von demselben „Recht" Gebrauch gemacht, das er zuerst ausgeübt hat, bin also nur seinem Beispiel gefolgt, mit dem Unterschied indes, daß ich meinen Behauptungen auch die Belege beifügte.

Weiter werde ich Clemen's Beispiel nicht folgen. Denn jenen oben angeführten Satz muß ich jetzt doch noch in seiner vollständigen Form vorführen; er lautet: „Man stelle jene These (des Monotheismus der Primitiven) doch wohl nur auf, weil man unbewußt von der theologischen Voraussetzung einer Uroffenbarung ausging, und gebrauchte daher auch zu ihrer Stütze Verallgemeinerungen und Übertreibungen, die andere, nicht auf demselben Standpunkt stehende Forscher längst als solche hätten erkennen sollen[7]." „Längst hätten erkennen sollen" — mit diesen Worten wirft Prof. Clemen sich zum Richter auf über diejenigen Forscher, die ebenfalls den Monotheismus der Primitiven anerkannt hatten, und erteilt ihnen eine strenge Zensur dafür, daß sie nicht getan haben, was sie „schon längst" hätten tun „sollen": nämlich einsehen, was für bedenkliche und gefährliche

[7] Die Sperrung ist von mir. W. Schmidt.

Wege sie eingeschlagen haben! Ob sie, so nachdrücklich gemahnt und zensuriert, jetzt endlich „erkennen“ werden?

Es scheint nicht, denn einer von dieser strengen Rüge Betroffenen, Prof. Dr. Preuss, läßt sich in einer Besprechung des II. Bandes meines „Ursprung der Gottesidee“ [8] folgendermaßen vernehmen: „Alles in allem kann man nur feststellen, daß der Weg, weiter in die Geheimnisse der höchsten Gottheit einzudringen, zu neuen Erkenntnissen geführt hat. Wenn Schmidt auch von vornherein eine Überzeugung von ihrem Wesen gehabt hat, so kommt doch seine Arbeit jeder Richtung zugute, die es überhaupt der Mühe wert hält, sich mit der Frage ernsthaft zu beschäftigen. Vergleicht man sie mit gewissen, rein negativen Kritiken, die sich noch immer ab und zu hervorwagen, so tritt die Sterilität der letzteren — die ihr Endergebnis längst fertig haben, während Schmidt und alle übrigen Forscher Suchende für unabsehbare Zeit bleiben — in erschreckender Deutlichkeit zutage. Um das zu erfassen, sei mir gestattet, hier kurz gewissermaßen das Etikett etwa folgendermaßen anzuführen, mit dem die höchste Gottheit endgültig versehen, beiseite gestellt wird: ‚Warnung! Man hüte sich ja, eine höchste Gottheit auf tieferen Stufen der Menschheit anzunehmen! Es handelt sich weder um eine Gottheit, noch um etwas Höchstes oder gar etwas Alleiniges, sondern um mythische Persönlichkeiten, die mit der Religion ursprünglich nicht das geringste zu tun haben und lediglich dem kausalen Bedürfnis entsprungen sind, das einen Urheber sowohl für die Welt wie für Zeremonien braucht‘ (vgl. Clemen, Archiv für Religionswissenschaft, XXVII, 1929). Angesichts solcher vortrefflicher Einbalsamierung des sogenannten Hochgottes, der außerordentlichen Fähigkeit, Probleme nicht zu sehen, und der dogmatischen Verwendung von Begriffen wie Verehrung, Gott usw. — ein dogmatisches Nadelöhr, durch das selbstverständlich kein sogenannter Hochgott hindurchschlüpfen kann — wird man es doppelt dankbar empfinden, daß der Hochgottglaube bei P. Schmidt in guten Händen ist.“

Auch Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis scheint durch die Rüge Clemen's nicht beeindruckt worden zu sein, wenn man nach seiner anerkennenden Besprechung des gleichen II. Bandes urteilen darf, die er in seinem „Internationalen Archiv für Ethnographie“ (XXX, 1930, S. 221 ff.) erscheinen ließ.

[8] Zeitschrift für Ethnologie, LXI, 1929, S. 229

Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln.

Ausgeführt mit Mitteln der Österreichisch-Deutschen Wissenschaftshilfe von Dr. Dominik Josef Wölfel vom Museum für Völkerkunde in Wien.

Als die Europäer im 14. Jahrhundert mit den Kanarischen Inseln neuerlich bekannt wurden, fanden sie diese von Menschen bewohnt, die rassenhaft unzweifelhaft als Europäer gelten mußten, dabei aber noch völlig in der Steinzeit lebten. Sobald sich die Anthropologie und Ethnologie dieser Tatsache bewußt wurde, mußten sie erkennen, daß in diesen kanarischen Europäiden kulturell und rassenmäßig versprengte und isolierte Reste alteuropäischer und altnordafrikanischer Menschheit gegeben waren, daß somit, von den Kanarischen Inseln aus, und sobald Kultur und Rassezugehörigkeit dieser Europäiden sicher herausgearbeitet sein würden, eine ganz bedeutsame und weittragende Aufhellung der Rassen- und Kulturgeschichte des alten Europa und des alten Nordafrika zu erwarten war. Darin liegt das kanarische Problem umschrieben und davon ging seine ungeheure Anziehungskraft auf so viele Wissenschaftler aus.

Die Literatur über die Kanarischen Inseln und ihre Urbewohner hat seither einen ganz riesigen Umfang angenommen, gleichwohl läßt sich nicht behaupten, daß irgendwie schon etwas für eine endgültige Lösung getan worden sei, so vortreffliche Beiträge dazu auch bereits vorliegen. Die Schuld daran liegt im wesentlichen an zwei Momenten: Erstens waren es vielfach Dilettanten, die das Problem bearbeiteten und denen die Methode fehlte, zweitens gingen die Vertreter der einzelnen Wissenschaftszweige getrennt für sich vor, ohne den Zusammenhang mit den Nachbarwissenschaften aufrechtzuerhalten.

Die Anthropologen oder anthropologisch interessierten Laien suchten Schädel zusammen, ließen zumeist die Skelette liegen, versäumten es fast immer, die Fundorte genau auseinander zu halten und zerstörten stets die Kulturschichten, so daß es z. B. auf Tenerife schon sehr schwer geworden ist, ungestörte Schichten zu finden. Schuld daran war ein Grundirrtum, daß nämlich alle Bewohner der Kanarischen Inseln einfach Guanchen seien und daß sie alle eine und dieselbe Kultur, sowohl zur Zeit der Eroberung wie auch alle Jahrtausende vorher besaßen. Der erste, der hier Wandel schuf, war Rudolf Verneau. Er erkannte, daß wir es auf den Kanarischen Inseln mindestens mit drei Rassen zu tun haben, zwei langköpfigen, die er einerseits mit der prähistorischen Cromagnon-Rasse, anderseits mit den Semiten identifizierte, und einer kurzköpfigen, für die sich bis heute noch keine rechte Zuweisung ergeben hat. Er erkannte auch und sprach es deutlich aus, daß tiefgreifende kulturelle Unterschiede zwischen den einzelnen Inseln, ja vielleicht auch innerhalb der einzelnen Inseln gegeben waren. Er spürte auch den Zusammenhängen zwischen der rassenmäßigen Zusammensetzung der Urein-

wohner und jener der heutigen Bevölkerung nach. Man kann somit sagen, daß Rudolf Verneau die richtigen methodischen Voraussetzungen für die Lösung des Kanarienproblems auf anthropologischem und ethnologischem Gebiete fand, man kann aber nicht sagen, daß er diese Voraussetzungen auch zur restlosen Auswirkung brachte, am wenigsten sicherlich auf ethnologischem Gebiete [1].

Die sprachwissenschaftliche Seite des Problems hat bisher überhaupt noch keine zureichende Behandlung gefunden. Die bereits von Viera y Clavijo [2] gegebenen, den ersten Geschichtsschreibern entnommenen Vokabularien sind wieder und wieder abgeschrieben und wieder und wieder mit anderen Sprachen verglichen worden. Es wurde dabei festgestellt, daß auf einigen der Inseln einige Worte sich ganz sicher mit berberischen Worten gleichen lassen und aus dieser Gleichung von zwanzig Worten unter fünftausend erreichbaren wurde erschlossen, daß auf den Kanarischen Inseln e i n berberischer Dialekt gesprochen wurde. Nun stimmen die alten Quellen alle darin überein, daß zwischen den meisten Inseln zumindest tiefgreifende dialektische Unterschiede bestanden, die aber auch vielleicht geradezu Sprachunterschiede gewesen sind. Die paar Gleichungen mit dem Berberischen können ebensogut auf Entlehnungs- oder Schichtenverwandtschaft [3] wie auf genetischer Verwandtschaft beruhen, bevor nicht das gesamte Sprachmaterial restlos durchgearbeitet ist, ist jedes Urteil darüber verfrüht.

Am weitaus besten wurde bisher die historische Seite des Problems behandelt. Das Geschichtswerk Viera y Clavijo's ist für seine Zeit ein Meisterwerk, das alle erreichbaren Quellen, wenn auch ohne rechte Kritik, verwertet. Die beiden historischen Darstellungen von Chil y Naranjo [4] und Millares [5] stellen Materialsammlungen von höchstem Werte dar und die Studie von Torres Campos [6] ist in dem kleinen Ausschnitt, den sie bietet, ganz mustergültig. Daneben gibt es eine Fülle vortrefflicher kleiner Einzelarbeiten. Trotzdem ist auch hier noch bei weitem nicht alles getan. Zumeist wird aus den Quellen das ausgezogen, was der jeweiligen These entspricht und nirgends werden die Autoren quellenkritisch untersucht. Die endgültige Geschichte der Kanarischen Inseln und ihrer Eroberung und Besiedlung ist erst noch zu schreiben, nicht einmal das Material dazu ist bereits vollzählig vorhanden. Aus dieser Geschichte aber kann erst die richtige Ethnographie der Kanarier

---

[1] Verneau Rodolphe: Rapport sur une mission scientifique dans l'Archipel Canarien, Paris 1887. Derselbe: Cinq Années de séjour aux îles Canaries, Paris 1891; und zahlreiche Artikel.

[2] Viera y Clavijo, D. Joseph: Noticias de la historia general de las islas de Canaria, 1772 bis 1783, und Santa Cruz de Tenerife 1858 bis 1863.

[3] Wölfel, Dominik Josef: Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft, P. W. Schmidt-Festschrift, St. Gabriel bei Wien, 1928.

[4] Chil y Naranjo, D. Gregorio: Estudios históricos, climatológicos y patológicos des las Isla Canarias. Las Palmas de Gran Canaria 1876 ff.

[5] Millares, D. Agustin: Historia general de las Islas Canarias. Las Palmas 1893 bis 1895.

[6] Torres Campos, D. Rafael: Carácter de la conquista y colonización de las Islas Canarias. Madrid 1901.

hervorgehen, weil erst aus ihr der Wert der ethnographischen Nachrichten und ihre volkliche Zugehörigkeit zu bestimmen ist.

So kann man wohl mit voller Berechtigung sagen, daß das Kanarienproblem in seiner Gesamtheit wie in seinen Einzelfragen noch immer der Lösung harrt.

Prof. Dr. Eugen Fischer, Direktor des Kaiser-Wilhelm-Institutes für Anthropologie in Berlin, griff nun vor einigen Jahren die anthropologische Seite des Problems auf und begann mit methodischer Gründlichkeit, nachdem an Schädel- und Skelettmaterial bereits genügend Untersuchungen vorlagen, die Untersuchung der heutigen lebenden Bevölkerung, in der er, trotz aller Versicherungen moderner Autoren, daß die Kanarier ausgestorben seien, wenigstens zum Teil die Nachkommen der Ureinwohner sah. Es gelang ihm auch, ganz unzweifelhafte Cromagnon-Typen in der heutigen Bevölkerung nachzuweisen. Ich selber hatte mich vor nunmehr zehn Jahren in die historische und völkerkundliche Seite des Problems vertieft und nach quellenkritischer Untersuchung der alten Geschichtsschreiber einen Plan für die endgültige Behandlung der historischen und völkerkundlichen Fragen entworfen, mußte aber, nach dem Rücktritt des Amerikaners Homer H. Kidder, der das Unternehmen finanzieren wollte, von einer Ausführung dieser Pläne absehen. Das gemeinsame Interesse an diesem Kernproblem europäisch-nordafrikanischer Anthropologie und Ethnologie brachte mich dem großen Anthropologen näher und der Unternehmungsgeist und die Tatkraft Prof. Dr. Eugen Fischer's schufen die Voraussetzung für einen großangelegten Plan zur Gesamtlösung des Kanarienproblems, dessen erste Etappe meine eben beendete Archivreise darstellt. Bevor ich auf dieselbe und ihre Ergebnisse näher eingehe, wird es sich empfehlen, wenn ich Art und Umfang des Planes kurz skizziere.

Es liegen fünf Aufgaben vor: eine anthropologische, eine ethnologische, eine archäologische, eine historische und eine sprachwissenschaftliche. In der zeitlichen Reihenfolge steht die historische Aufgabe an erster Stelle, weil sie die Voraussetzungen schaffen muß für die Lösung der anderen Aufgaben. Es sind dafür alle nur irgend noch erreichbaren Quellen herbeizuschaffen, quellenkritisch zu untersuchen und zu bewerten, aus ihnen alle Einzelangaben herauszuarbeiten und zeitlich und räumlich derart zu gruppieren, daß daraus die endgültige Entdeckungs-, Eroberungs- und Siedlungsgeschichte, damit zugleich auch die gesicherte Ethnographie, soweit sie auf geschriebenen Quellen beruht, hervorgeht.

An die Lösung der historischen Aufgabe kann unmittelbar die Lösung der anthropologischen Aufgabe anschließen, da ja durch sie unmittelbar gegeben ist, wo die alte Bevölkerung noch weiterlebt und inwieweit sie noch weiterlebt, wo also mit voller Sicherheit die Untersuchung der Lebenden einzusetzen hat, um mit Hilfe der archäologisch gewonnenen Schädel und Skelette die endgültige Rassengeschichte der Inseln zu schreiben, die zugleich ein wichtiger Beitrag zur Frage nach der Vererbung von Rassenmerkmalen werden muß.

Die endgültige Ethnologie der Inseln kann erst geschrieben werden, wenn zu der aus den alten Quellen geschöpften Ethnographie auch noch die Ergebnisse der Archäologie und der volkskundlichen Untersuchung der heutigen Bevölkerung hinzugekommen sind. Damit kommen wir unmittelbar zur archäologischen Aufgabe, die aus dem räumlichen Nebeneinander der Rassen und Kulturen auf den Kanarischen Inseln ein zeitliches Nacheinander durch Schichtensonderung zu gewinnen hat. Erst mit ihrer Hilfe wird es gelingen, eine Rassengeschichte und Kulturgeschichte der Inseln zu schreiben. Es ist zu erwarten, daß ein hervorragender Prähistoriker zumindest die Oberleitung der archäologischen Arbeiten übernehmen wird.

Die sprachwissenschaftliche Aufgabe tritt an die letzte Stelle, weil sie mehr oder weniger die Lösung der anderen Aufgaben zur Voraussetzung hat. Sie anzugeben, bevor man alles dazu noch irgend erreichbare Material aufgetrieben hat, wäre voreilig. Die historische Forschung hat für sie die Fülle an Orts- und Eigennamen beizutragen, die in den Dokumenten in noch unkorrumpierter, wenn auch lautlich mangelhafter Form, vorliegen, sie allein kann auch die räumliche Scheidung des Sprachmaterials nach den einzelnen Inseln sichern. Schließlich ist noch immer mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß in irgendeinem Archive die so sehnlich erwarteten größeren Sprachtexte auftauchen. Ist dieses Material gesammelt und nun noch aus den nichtspanischen Worten der spanischen Inseldialekte (sie sind zahlreich) ergänzt, dann muß das lautliche Kleid einigermaßen gesichert werden. Dies kann nur mit Hilfe der Provinzialismen im heutigen Spanisch der Inseln und durch Vergleich der zeitgenössischen spanischen lautlichen Wiedergabe anderer uns bekannter Sprachen geschehen. Erst dann kann dieses inhaltlich und formal gesicherte Material zur Grundlage einer abschließenden sprachwissenschaftlichen Untersuchung gemacht werden. M. Menendez y Pelayo[7] bezeichnet alle bisherigen Behandlungen des sprachwissenschaftlichen Problems als dilettantisch, es wäre verlorene Liebesmüh, diese dilettantischen Behandlungen der Frage um eine weitere zu vermehren.

Ich komme nun zu meiner Archivreise und zu ihren Ergebnissen.

Über Eingabe von Prof. Dr. Eugen Fischer bewilligte die Österreichisch-Deutsche Wissenschaftshilfe, deren vorbildliches Wirken der deutschen Wissenschaft wieder einen vordersten Platz gesichert hat, für die Kanarienstudien eine erste Rate von 3000 Mark auf den Etat 1929, die im April 1930 angesichts des großen und unerläßlichen Erfordernisses für die Photokopien der Dokumente auf 3500 Mark erhöht und sogar noch etwas überschritten wurde.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, hier dem Herrn Staatsminister Exzellenz Schmidt-Ott und dem ganzen Kuratorium der Österreichisch-Deutschen Wissenschaftshilfe meinen herzlichsten Dank zu sagen dafür, daß sie in so großzügiger Weise auf die Vorschläge des begeisterten Anwaltes der Kanarienforschung, Prof. Dr. Eugen Fischer's, eingegangen sind. Dank

[7] Menendez y Pelayo, D. Marcelino: Historia de los Heterodoxos Españoles, segunda edición refundida, t. I, Madrid 1911.

schulde ich auch dem Direktor des Museums für Völkerkunde in Wien, Doktor Fritz Röck, und dem Bundesministerium für Unterricht in Wien, die mir den entsprechenden Studienurlaub bewilligten.

Meine Studien begannen Anfang Jänner 1930 in Rom in den beiden Archiven des Vatikan und der S. Congregatio de Propaganda Fide. Ich hatte erwartet, in letzterem Archiv eine reiche Ausbeute über die Kanaren zu finden, mußte mich aber, nachdem ich ungefähr drei Wochen jeden zweiten Tag dort gearbeitet hatte, davon überzeugen, daß dieses Archiv bei all seiner sonstigen Reichhaltigkeit nichts über die Kanaren enthielt. Die Erklärung dafür liegt darin, daß die Kanarischen Inseln bereits unter Klemens VI. vorübergehend und seit 1402 dauernd ihre eigenen Bischöfe hatten, lange vor der Gründung der Propaganda und daher niemals derselben unterstellt waren. Doch war auch diese negative Feststellung von großer Bedeutung und ich gewann, dank dem gütigen Entgegenkommen Sr. Exz. Msgre. Marchetti Selvaggiani's und des Archivdirektors Msgre. Monticconi, einen Einblick in die reichen Schätze, die dieses Archiv für das übrige Afrika umschließt.

Um so reicher war die Ausbeute im Vatikanischen Archiv. Msgre. Mercati, der Rektor desselben, ließ mir die größte Hilfsbereitschaft und das größte Wohlwollen zuteil werden und kann ich nur den herzlichsten Dank aussprechen sowohl ihm selbst als auch seinen Mitarbeitern P. Bruno Katterbach, Hochwürden Marx und Hochwürden Savio. Viele Hinweise und Anregungen verdanke ich auch der Liebenswürdigkeit von Msgre. Rius Serra, der damals ebenfalls im Vatikanischen Archiv arbeitete und mir schließlich noch viele wertvolle Empfehlungen für seine spanische Heimat mitgab.

Die Hoffnung, die so heiß ersehnten Sprachtexte und neue ausführliche Berichte aus der Eroberungszeit in diesem Archive aufzufinden, erwies sich als trügerisch, wenn auch keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen ist, daß solche Dokumente noch auftauchen. Beim gegenwärtigen Stande der Katalogisierungsarbeiten müßten viele Tausende von Dokumenten durchsucht werden, wollte man mit Sicherheit sagen können, ob solche Dokumente vorhanden sind oder nicht. Dabei ist der eigentliche Einlauf von Suppliken und Berichten an den Vatikan gegenwärtig noch gar nicht zugänglich, nur die Registratur der Suppliken kann schon benützt werden. Gleichwohl ist das, was ich sicherstellen konnte, von teilweise ganz hervorragender Bedeutung. Ich möchte hier vorausschicken, daß das Ziel dieser Archivstudien nicht allein darin lag, nur bisher unbekannte und unveröffentlichte, möglichst sensationelle Dokumente aufzutreiben, sondern vor allem das gesamte noch erreichbare Urkundenmaterial zu sammeln. Trotzdem darf ich wohl sagen, daß genug des Unbekannten und Unveröffentlichten, auch Sensationellen gefunden wurde.

Die aus dem Vatikanischen Archiv zustande gebrachten Dokumente gliedern sich in drei Gruppen: 1. Dokumente aus der Zeit vor der Eroberung bis 1400, 2. dann die Dokumente aus der Eroberungszeit von 1400 bis 1500, 3. Dokumente aus der Zeit nach der Eroberung seit 1500 bis zum völligen Abschluß der Assimilation der einheimischen Bevölkerung. Inhaltlich gliedern sie sich in solche Dokumente, die die Eroberer betreffen, und solche, die die

Eingebornen betreffen. Die erste Gruppe wird hauptsächlich dargestellt durch die Dokumente, die sich auf die Investitur des Prinzen Luis de la Cerda durch Papst Klemens VI., 1344 als König der Kanarischen Inseln, beziehen, auf die Bestellung der ersten Bischöfe, die aber die Inseln nie betreten zu haben scheinen, und auf die Eroberungsunternehmen der Katalanen gegen die Kanarischen Inseln, alle begleitet von der Aussendung von Missionären und Katechisten. Sie können wohl jetzt als annähernd vollzählig gelten, einige davon sind schon, doch mehr zufällig, veröffentlicht worden. Aus ihnen geht klar hervor, daß die Kanarischen Inseln um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Katalanien und wohl auch in italienischen Mittelmeerhäfen wohl bekannt waren, daß die Katalanen wenigstens vorübergehend an den Kanaren zu jener Zeit feste Plätze und Handelsniederlassungen hatten, und daß kanarische, zum Christentum bekehrte und fließend Katalanisch redende Sklaven oder Gefangene zumindest auf Mallorca lebten und von dort als Katechisten auf die Inseln geschickt wurden. Damit gewinnen auch die Nachrichten über Franziskanermissionäre zu jener Zeit auf den Inseln völlige Glaubwürdigkeit, ja Sicherheit. Anderseits wird es lächerlich, daß die Kanarier die Schiffe Bethencourt's mindestens 50 Jahre später für Vögel gehalten haben sollten. Nach vielleicht gut hundert Jahren Menschenraub an allen kanarischen Küsten mußten die Eingebornen die Schiffahrt verloren haben, auch dann, wenn sie dieselbe vorher noch besaßen. Aus dieser Dokumentengruppe wird eine kleinere Publikation unter dem Titel: „Die Kenntnis der Kanarischen Inseln im 14. Jahrhundert" hervorgehen.

Die zweite Gruppe umfaßt vor allem die von Benedikt XIII. den ersten Eroberern gewährten Privilegien. Sie sind hochbedeutsam, weil sie nicht nur einerseits die stark im Dunkel liegende Chronologie dieser Zeit aufhellen, sondern auch endgültig die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jehan de Bethencourt und Gadifer de la Salle lösen. Schon der 1630 erschienene Erstdruck der Geschichte Jehan de Bethencourt's hatte eine Reihe von Unklarheiten ergeben [8], die um so verdächtiger wurden, als man zuerst in der Pariser Nationalbibliothek das dem Drucke zugrunde liegende Originalmanuskript mit seinen vielen Auslassungen und Änderungen [9] und später noch das Originalmanuskript Bontier's, des geistlichen Begleiters Gadifer's, im Besitz des Britischen Museums vergleichen konnte [10]. Nunmehr, auf Grund der von mir sichergestellten Dokumente, kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß Gadifer de la Salle auf völlig gleichem Fuße in das Eroberungs-

[8] Histoire de la premiere descovverte et conqueste des Canaries, Faite des l'an 1402 par Messire Iean de Bethencovrt, Chambellan du Roy Charles VI., Escrite du temps mesme par F. Pierre Bontier, Religieux de S. Francois, et Iean le Verrier, Prestre, domestiques dudit Sieurr de Bethencourt etc. Paris MDCXXX.

[9] Le Canarien, Livre de la Conquête et Conversion des Canaries (1402 à 1422), par Jean de Béthencourt, Gentilhomme Cauchois, Publié d'après le manuscrit original avec Introduction et notes par Gabriel Gravier. Rouen, 1874.

[10] Pierre Margry: La Conquête et les Conquérantes des Iles Canaries, Nouvelles recherches sur Jean IV. de Béthencourt et Gadifer de la Salle, Le vrai manuscrit du Canarien, Paris, 1896.

unternehmen eintrat, daß er wirklich halben Anteil an den Eroberungen hatte und nur nachträglich von JEHAN DE BETHENCOURT um seine Rechte betrogen wurde. Die Privilegien BENEDIKT XIII. nennen beide Normannen völlig gleichmäßig, auch GADIFER wird der tragbare Altar und alle anderen Vorrechte zugesprochen, der einzige Vorzug JEHAN DE BETHENCOURT's besteht darin, daß er an erster Stelle genannt wird. Eine empfindliche Lücke ergibt sich noch immer aus dem Fehlen jener Dokumente, durch die BETHENCOURT sich gegenüber Avignon die alleinige Anerkennung in Rom sicherte. Diese Gruppe von Dokumenten soll in einer kleinen Studie unter dem Titel: „Die Rolle GADIFER DE LA SALLE's bei der Eroberung der Kanaren", veröffentlicht werden.

Ganz besonders bedeutsam sind einige Dokumente, die sich auf die bekehrten Eingebornen auf der noch uneroberten Insel Gomera beziehen. EUGEN IV. schreibt dem PETRO CHIMBOYO, Duci in Insula Gomerae, lobt seine Frömmigkeit und seinen Eifer für den Glauben, sichert ihm in einem anderen Dokument freies Geleite zur Heimkehr zu. Die Veröffentlichung dieser Dokumente wird in „Investigación y Progreso" erfolgen. Zusammen mit den aus Azurara bekannten Tatsachen [11], daß Häuptlinge von Gomera als Gäste HEINRICH's des Seefahrers in Portugal weilten und reich beschenkt heimkehrten, werfen diese Dokumente ein Licht auf die Geschichte der anscheinend akkulturierten, aber nie eigentlich eroberten Insel Gomera, die die Spanier erst aus den Händen der Portugiesen erhalten zu haben scheinen.

Damit kommen wir aber auch schon zu jenem hochwichtigen Dokumentenkreis, der die römische Kurie in steter Verteidigung der Menschenrechte der Eingebornen der Kanaren zeigt. Erwähnt wurden diese Dokumente schon von den ersten Geschichtsschreibern, ihre Tatsächlichkeit aber wurde wiederholt angezweifelt, erst kürzlich noch von dem Katalanen SERRA Y RÁFOLS [12]. Von den 15 von mir festgestellten Dokumenten EUGEN IV. hat die zwei allein ihm bekanntgewordenen TORRES CAMPOS 1901 veröffentlicht. Ich gedenke, diese Dokumente zusammen mit den weiter unten besprochenen, in Spanien gefundenen Dokumenten, die die spanischen Könige ebenso eifrig in der Verteidigung der Eingebornen zeigen, in einer größeren Studie zu veröffentlichen. Diese Urkunden werden stets ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Kirche darstellen, die schon damals Grundsätze aussprach, die wir heute auch nicht besser formulieren könnten.

Es bleibt sicherlich in Rom noch viel mehr als eine bloße Nachlese, sie kann aber erst dann in Angriff genommen werden, wenn aus anderen Quellen ein Mehr an sicheren Datierungen wieder gewonnen sein wird, die dann erst das Auffinden weiterer Dokumente ermöglichen werden. Die Auffindung von Originalberichten im Vatikanischen Archiv kann überhaupt erst dann aussichts-

---

[11] Cronica do Descobrimento e Conquista De Guiné escrita por mandado de ELREY, D. ALFONSO V., sob a direcção scientifica, e segundo as instrucções do illustre infante D. HENRIQUE, pelo Chronista Gomes Eannes de Azurara ... erstmaliger Abdruck durch den Visconde de Santarem. Pariz, AILLAUD, MDCCCXLI.

[12] SERRA Y RÁFOLS ELIES: Els Reis Catòlics i l'esclavitud. Esclaus Canaris a Eivissa. Revista de Catalunya, V/49.

reich werden, wenn ein größerer Zeitraum nur für diese Sucharbeit zur Verfügung stehen wird.

Noch ein drittes Archiv wurde in Rom in den Kreis der Untersuchung einbezogen. Es ist dies das ganz vortrefflich eingerichtete und über einen gedruckten Katalog mit alphabetischem Index verfügende Archiv der königlich spanischen Botschaft beim Heiligen Stuhl. Hier fanden sich außer einer Reihe auf die kirchlichen Verhältnisse der Kanarischen Diözese bezüglicher Urkunden auch noch ein Geleitsbrief der Kurie für den bereits erwähnten Herzog Peter Chimboyo von Gomera, ein weiterer Geleitsbrief für andere befreite, in die Heimat zurückgesendete Kanarier und schließlich noch eine „Historia" der Kanarischen Inseln von Damaso Quezada y Chavez in der Handschrift und in zwei Fassungen, einer einbändigen und einer zweibändigen, vor. Der Wert dieser bisher unveröffentlichten Geschichte liegt hauptsächlich in der Verwendung kurialer Dokumente und weniger bekannter Quellen, sonst muß sie natürlich, als im 17. Jahrhundert geschrieben, hinter den älteren Quellen zurücktreten.

Am 9. März reiste ich von Rom nach Barcelona ab, nachdem ich reichliche zwei Monate den römischen Archiven geopfert hatte.

In Barcelona wollte ich im Archiv der Krone von Aragon die Fäden verfolgen, die ich bezüglich der katalanischen Kanarienfahrten und der Beziehungen Bethencourt's und Gadifer's de la Salle zu Aragonien in Rom freigelegt hatte. Ich fand dort das freundlichste Entgegenkommen bei Doktor Valls, dem Direktor des Archivs, und den anderen Archivbeamten, zugleich aber stellte sich heraus, daß die wichtigsten von mir gesuchten Dokumente, wenn auch mehr zufallsweise, bereits aufgefunden und publiziert worden waren, und zwar von Elies Serra y Ráfols[13], Ferran Soldevila und Bonet[14]. Im wesentlichen war dies doch eine angenehme Enttäuschung, da mir die eigene Sucharbeit erspart blieb. Mit den acht solcherart sichergestellten Dokumenten kann das Kanarienmaterial der katalanischen Archive sicher nicht als erschöpft gelten, auch fehlt die Gewißheit im positiven wie im negativen Sinne bezüglich meiner Vermutung direkter Verhandlungen Bethencourt's und Gadifer's de la Salle mit dem König von Aragon vor Antritt der ersten Fahrt, aber um einen Abschluß zu erzielen, wäre monatelange Sucharbeit nötig gewesen. So brach ich schon nach einer Woche nach Madrid auf.

In Madrid traf ich am 18. März ein und begab mich gleich am nächsten Tage zu Professor Dr. Hugo Obermaier. Wenn ich binnen 14 Tagen wenigstens vorläufig meine Arbeiten in Madrid abschließen konnte, so verdanke ich dies der liebenswürdigen Hilfsbereitschaft Prof. Obermaier's, dem ich hiemit den ergebensten Dank aussprechen will. Seine Empfehlungen

---

[13] Serra y Ráfols, Elies: Contribució catalana a la conquesta de Canaries. Ib., V/52.

[14] Soldevila, Ferran: Els catalans a les illes Afortunades i a la Terra del Preste Joan. Ib., II. Derselbe: Els catalans i el descobriment d'Africa a l'Edad mitjana. Ib., II. — Bonet: Expediciones de Mallorca á las Islas Canarias (1342 y 1352). Boletín de la Sociedad arqueológica Luliana, VI, 1896.

öffneten mir alle Tore in Madrid, vor allem in der Handschriftenabteilung der Biblioteca Nacional, wo ich bei dem Direktor sowohl als auch bei dem Leiter der Handschriftensammlung selbst Sr. Jesús Domínguez Bordona das freundlichste Entgegenkommen fand. Dasselbe gilt auch vom Archivo Histórico Nacional. Zu ganz besonderem Danke bin ich Universitätsprofessor Don Eduardo Ibarra y Rodríguez, Akademiker und Bibliothekar der Real Academia de la Historia, verpflichtet, der mir nicht nur in seinem eigenen Institute alle Hilfe angedeihen ließ, sondern mir auch die glänzendsten Empfehlungen für Simancas und Sevilla gab. Vorläufig beiseite lassen mußte ich die Real Biblioteca und das Real Archivo im Königspalast.

Die Ausbeute in Madrid bestand in der Hauptsache aus einigen Originaldokumenten des 15. Jahrhunderts über die Geschichte der Señores de Canarias, aus den Manuskripten zweier wichtiger historischer Quellen, Juan Nuñez de la Peña und Ulloa und verschiedenen anderen Dokumenten. Bereits am 2. April konnte ich meine Arbeit in Madrid als vorläufig abgeschlossen betrachten und schon am nächsten Tage traf ich in Valladolid ein.

Hier hatte ich Empfehlungen an Don Mariano Alcocer, den früheren Direktor des Archivo General de Simancas, gegenwärtig Chronisten der Universität Valladolid und Direktor der berühmten Bibliothek. In diesem Manne fand ich spanische Gastfreundschaft und Liebenswürdigkeit in idealer Weise verkörpert. Nicht nur, daß er mich im Archiv von Simancas einführte und in jeder Weise förderte, daß er mir die Benützung der Universitätsbibliothek ermöglichte, er sorgte auch für mein leibliches Wohl, brachte mich in ein vorzügliches und dabei doch auf Grund seiner Empfehlung billiges Hotel und verschaffte mir sogar eine Gastkarte des exklusiven Circulo de Recreo mit seinen prächtigen Klubräumen. Noch ein zweiter Valladolider lehrte mich die Kastilier schätzen und lieben, Prof. Dr. Andrés Pascual Berzosa, der mich überall einführte und durch den ich Valladolid kennenlernte, von S. Exz. dem Erzbischofe Dr. Gandásegui bis zum Unternehmer der Stierkämpfe, die alle mir echtkastilische Gastfreundschaft angedeihen ließen.

Tagtäglich mußte ich den Weg von Valladolid nach dem Städtchen Simancas im Auto des Archivs zurücklegen, eine starke Viertelstunde rasender Autofahrt. Das wohl größte Archiv der Welt, eine der stolzesten Schöpfungen Philipp II., ist im Kastell von Simancas, das einst dem großen Kardinal Cisneros gehörte, untergebracht. Ein finsterer Festungsbau mit Wall, Festungsgraben, Mauern und Türmen, angefüllt mit drei Millionen Dokumenten, beginnend mit etwa Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Ende der habsburgischen Dynastie. Es dürfte an Bedeutung dem Vatikanischen Archive kaum nachstehen. Daß es für diese Fülle von Dokumenten noch keine Kataloge gibt, kann wohl kaum verwundern. Als ich hinkam, glaubte ich die gesuchten Dokumente ebenso leicht auffinden und photokopiert mitnehmen zu können wie in Madrid. Wie sehr hatte ich mich getäuscht!

Zuerst einmal fehlte das von mir hauptsächlich gesuchte Memorial, das vielleicht überhaupt wo anders steckt, dann verursachte es die größte Mühe, mehr als mir selbst noch dem liebenswürdigen und unermüdlichen Chef des

Archivs Don Miguel Bordonau Mas und dem Archivar Don Angel de la Plaza, alle die irgendwie katalogisierten Kanariendokumente festzustellen. Nie wurde ich als der lästige Quälgeist behandelt, der ich war.

Als ich mir schließlich sagen mußte, daß ich aus den Indizes und Zettelkatalogen kaum mehr weiteres herausbekommen würde, da lag eine Liste vor mir, die es als ausgeschlossen erscheinen ließ, daß ich, wie ich geglaubt hatte, noch vor Ostern in das Archivo de las Indias in Sevilla kommen würde.

Aus dem Fondo Consejo de Castilla konnte ich einige wichtige Dokumente über den Eroberer von Palma und Tenerife, Alonso Hernandez de Lugo feststellen, der Fondo Mercedes y Privilegios lieferte eine reiche Ausbeute historischer Dokumente besonders aus der Eroberungszeit und über die Vasallenfürsten der kleineren Inseln. Der Fondo Consejo Real enthielt einige ganz unschätzbare Stücke. So einen starken Manuskriptband über die Vasallendynastie der kleineren Inseln, die Perazas; einen zweiten über die Verhältnisse Gomeras; einen dritten Manuskriptband von 216 Seiten, einer der größten Gewinne dieser Archivreise, der eine gerichtliche Untersuchung der Amtsführung Alonso Hernandez de Lugo's bei der Eroberung und Regierung von Tenerife zehn Jahre (!) nach der Eroberung mit allen notariell beglaubigten Zeugenaussagen im Original bringt. Ein Stück, das katalogisiert, aber offenbar nie nach seiner großen Bedeutung gewürdigt war. Daneben viele andere unmittelbare Zeugnisse über die Eroberung, die erste Verwaltung und die Repartimientos der Inseln.

Der Fondo Camara de Castilla brachte eine ganze Reihe hochwichtiger Dokumente aus der Eroberungsgeschichte und über die Behandlung der Eingebornen sowie überdies Autographe der berühmten Beatriz de Bobadilla. Der Fondo Patronato Real war nicht so ergiebig, brachte aber doch auch ein Autograph Alonso de Lugo's. Ganz große Schätze lieferte der Fondo Diversos de Castilla. Einerseits ergänzte er in glänzender Weise die Urkunden über die Dynastien und Besitzverhältnisse der kleineren Inseln, anderseits brachte er eine Menge über die Eroberung und Verwaltung und die Repartimientos der letzteroberten großen Inseln, zehn Dokumentengruppen von großem Werte für die Eroberungs- und Siedlungsgeschichte.

Der Fondo Registro General del Sello schien mir anfangs recht wenig zu bieten. Katalogisiert waren nichts anderes als die Verleihungen von Notar- und Schreiberstellen der einzelnen Inseln, Dinge, die gewiß von historischem Interesse waren, aber nicht sehr die Mühe zu lohnen schienen. Aber ein Zufall oder eine glückliche Eingebung veranlaßten mich, bei einem der Legajos (Dokumentenbündel) über das katalogisierte Material hinaus weiter zu suchen. Und nun stellte sich heraus, daß einst wohl diese Notarstellen als das einzig Katalogwürdige gegolten haben mußten, während Dokumente von ganz hervorragendem historischen und siedlungsgeschichtlichen Wert unverzeichnet und vergessen geblieben waren. Von diesem Augenblicke an begann ich alle in meine Hände kommenden Legajos des Registro del Sello Dokument für Dokument, Blatt für Blatt zu durchsuchen. Das war eine fürchterliche, die Augen ruinierende Arbeit.

Fünfundvierzig Legajos gingen so durch meine Hände, mit durchschnittlich je 500 bis 800 Dokumenten, ich schätze die Gesamtheit der von mir durchgesehenen Dokumente auf zwischen 25.000 bis 30.000. Die Hoffnung, bald aus Simancas wegzukommen, mußte aufgegeben werden, Ostern ging vorüber, Sevilla und das Archivo de las Indias rückten in immer weitere Ferne, an einen Besuch der Archive von Lissabon war gar nicht mehr zu denken. Als ich endlich am 24. Mai mir sagen konnte, daß zumindest die Legajos der wichtigsten Jahre und Monate durchsucht worden waren, da war selbst für eine bloße Rekognoszierungsfahrt nach Sevilla die Zeit zu kurz geworden, da ich mit 1. Juni zur Eröffnung des neuen Stockwerkes unseres neuen Museums für Völkerkunde in Wien zurück sein mußte. Aber auch die von der Wissenschaftshilfe bewilligten Geldmittel waren so gut wie aufgebraucht für die Photokopien der in überreicher Fülle entdeckten Urkunden.

Wenn ich in dem eisigkalten Kastell mit seinen schlechtschließenden Fenstern und Türen, mit seiner nicht mehr funktionierenden Zentralheizung, wenn ich im rauhen Altkastilien mit seinen Wettersprüngen von glühender Hitze zu eisiger Kälte so lange ausgeharrt hatte, so war dies ein Opfer, das sich überreichlich bezahlt machte. Ich darf heute wohl mit Bestimmtheit sagen, daß Simancas das eigentliche Kanarienarchiv ist, vielleicht mehr als die Archive der Inseln selbst, und daß das Registro del Sello jener Fondo ist, der die wichtigste urkundliche Ausbeute für das Kanarienproblem liefert. Dabei sind die aus diesem Fondo von mir herausgefundenen Dokumente gerade in ihrem wertvollsten Teile unkatalogisiert und völlig unbekannt gewesen. Ich will im folgenden eine Übersicht über die Schätze des Registro del Sello geben.

Vom rein historischen Standpunkt ergeben sie eine lückenlose und gesicherte Chronologie aller Ereignisse. Es wird wenige Perioden europäischer Geschichte geben, die eine ebenso sichere Einzeldatierung zulassen. Die Geschichte der Eroberer wird völlig klar und deutlich. Die Dokumente ermöglichen eine genaue Quellenkritik gegenüber den einzelnen Geschichtsschreibern, da sich ihre Angaben nun an zeitgenössischen Dokumenten nachprüfen lassen. Eine erste flüchtige Übersicht zeigt schon, daß die alten Geschichtsschreiber von seltener Zuverlässigkeit sind. Wo die alten Quellen ein Dokument erwähnen, da existiert es wirklich mit dem gleichen Datum und sein Inhalt ist zumeist ganz richtig angegeben. Damit gewinnen aber auch alle ethnologischen und sonstigen Angaben eine große Zuverlässigkeit.

Die Siedlungsgeschichte wird in allen Einzelheiten klar. Es lassen sich die Repartimientos verfolgen und zusammen mit den Dokumenten der anderen Fondos wird geradezu eine Spezialgeschichte der Repartimientos auf den Kanaren, die für jene in Amerika vorbildlich waren, ermöglicht, die sich zu einer lückenlosen Siedlungsgeschichte ausweitet.

Eine ganze Gruppe von Dokumenten betrifft die spanischen Guineafahrten in den Jahren 1475 bis 1478, die kastilischen Beziehungen zu den Kapverdischen Inseln und die Tatsache, daß zu jener Zeit so viele freie Neger in Sevilla lebten, daß ein Neger aus ihrer Mitte zu ihrem Richter bestellt wurde.

Diese Dokumente werden in einer kleinen Sonderpublikation veröffentlicht werden.

Was nun die Frage der Behandlung und des Fortlebens der Eingebornen nach der Eroberung betrifft, so gelang es mir, ganz sensationelle Funde zu machen. Ich habe schon weiter oben auf die Zweifel Serra y Ráfol's an der Tatsächlichkeit des kirchlichen Eingreifens zugunsten der Kanarier verwiesen. Ganz weist dieser Autor die Nachrichten der alten Geschichtsschreiber über ständiges tatkrättiges Eingreifen der Krone zugunsten der Kanarier zurück und er veröffentlicht diesbezüglich eine Real Cedula Ferdinand's des Katholischen von Aragon, die befiehlt, daß gewissen Eigentümern von kanarischen Sklaven die ihnen sequestrierten Sklaven zurückzugeben seien. Nun kann ich aus etwa dreißig Dokumenten des Registro del Sello zeigen, daß die alten Geschichtsschreiber ganz genau berichtet haben. Nicht nur wurden darnach tatsächlich die vielen Schändlichkeiten an den Eingebornen begangen, auch die wegen ihrer Roheit am meisten angezweifelten, es haben auch tatsächlich die katholischen Könige jedesmal, wenn sie durch die kirchlichen Behörden oder direkte Beschwerden der Eingebornen selbst Kenntnis von den Grausamkeiten und Rechtsbrüchen erfuhren, sofort eingegriffen und durch strenge Maßregeln auch durchgegriffen, selbst wenn sie dreimal oder viermal gegen die Governadores einzuschreiten hatten. Immer wieder werden die widerrechtlich als Sklaven verkauften Kanarier sequestriert, in Freiheit gesetzt und wieder heimgesendet.

Es gibt darunter Fälle, wo schließlich der König die bedrohten Eingebornen samt Familie, Freunden und Vasallen (!) unter seinen unmittelbaren Schutz stellt und jede Verletzung ihrer Personen und ihres Eigentums als Verletzung seiner eigenen Person erklärt.

Das wichtigste Dokument in dieser Gruppe ist wohl die Bestätigung eines im Mai 1481 gegebenen Privilegiums an die Einwohner der Insel Gran Canaria. Zwar verfüge ich nur über die Bestätigung und Erneuerung aus dem Jänner 1515, aber schon das ist hochbedeutsam, daß dreißig Jahre nach der Erteilung dieses Privilegiums sowohl beim König noch die Gesinnung vorhanden war, ein solches Privilegium in voller Kraft zu erneuern, als auch die Kanarier da waren, die durch ihre eigenen Vertreter den König um die Erneuerung baten. Die Ausrottung der Kanarier wird dadurch zu einem vollkommenen Märchen. Das Privileg wendet sich an die Guanartemes, die alten Könige der Kanarier (!), an den Adel und die Gemeinfreien (omes buenos) der Eingebornen und gibt ihnen in jeder Beziehung Schutz und Rechtsgleichheit mit allen übrigen Untertanen und Vasallen Kastiliens.

Hochbedeutsam sind auch drei Dokumente, die den Guanchen Andrés de Güimar betreffen. Dieser Andrés müßte eigentlich der Sachlage nach einer der Menceyes (Teilkönige) von Tenerife sein, doch gibt Viana einen anderen Taufnamen des bekehrten Königs an. Vielleicht ist es ein Sohn oder Bruder des Mencey. Wir ersehen daraus, daß dieser vornehme Guanche ausgedehnte Ländereien und Vasallen (!) besaß.

Diese Dokumente, zugleich mit jenen der römischen Kurie werden stets

unvergängliche Ruhmesblätter der spanischen Krone und der katholischen Kirche darstellen. Und immer wieder wenden sich die Eingebornen auch direkt an die Krone und den höchsten Gerichtshof des Reiches und immer wieder erhalten sie Recht und Schutz. Freilich sind damit die Roheiten und Grausamkeiten einzelner Conquistadores ebenso dokumentarisch bezeugt. Besonders Alonso de Lugo, der Eroberer von Palma und von Tenerife, erweist sich als ein wortbrüchiger und ehrloser Gewaltmensch und Tyrann, der seiner Willkür auch gegenüber den Conquistadores und den europäischen Einwanderern die Zügel schießen ließ. Ihm werde ich auf Grund des nunmehr vorliegenden Urkundenmaterials eine eigene Monographie widmen. Eine andere größere Arbeit wird alle jene Urkunden bringen, die „Kirche und Krone in der Verteidigung der kanarischen Eingebornen" zeigen.

Von ganz besonderem Werte aber sind die Ergebnisse dieser meiner Archivfunde für die Frage nach dem Weiterleben der Ureinwohner in der heutigen Bevölkerung. Daß die Ureinwohner nicht ausgerottet wurden, daß sie in der heutigen Bevölkerung weiterleben müssen, das nahm bereits Sabin Berthelot und nach ihm, auf Grund seiner anthropologischen Untersuchungen Rudolf Verneau an. Die ausgezeichnete Arbeit von Don Rafael Torres Campos, die mir erst in Spanien bekannt wurde, macht es zur grundsätzlichen Gewißheit. Was ich nun neuerlich beibringen kann, belegt diese Gewißheit in allen Einzelheiten. Ich kann die urkundlichen Beweise dafür führen, daß die Conquistadoren und Einwanderer zum Großteil einheimische Frauen nahmen, daß ein großer Teil von ihnen von den schon früher eroberten Inseln stammte, daß gerade die europäischen Abenteurer zum Großteil wieder auswanderten und neuen Abenteuern zuliefen, so daß die Regierung gegen diese Auswanderung und den Verkauf der Repartimientos einschreiten mußte. Und die Besiegten selbst wurden, wie die Urkunden zeigen, ebenfalls mit Repartimientos bedacht. Man muß gute zwei Drittel der Bevölkerung der Kanaren am Ende des 16. Jahrhunderts als die Nachkommen der Ureinwohner erklären.

Hier erkennen wir dann auch das unglaubliche Schauspiel, daß eine Reihe von Steinzeitstämmen binnen 20 Jahren in ihrer Oberschicht, binnen 100 Jahren in ihrer Gesamtheit zu Angehörigen einer neueuropäischen Nation akkulturiert werden. Soweit der Adel nicht im Kampfe gefallen oder als Kriegsgefangene geraubt worden war, ist er 20 Jahre später in den höchsten zivilen und militärischen Ämtern des neuen Staatswesens zu finden, wo er seinen Platz ebenso gut ausfüllt (auch schreibend), wie der echte Spanier. Nicht, weil sie ausgerottet wurden, sind 150 Jahre später die Ureinwohner verschwunden, sondern weil sie restlos zu Spaniern akkulturiert waren.

Damit ergibt sich die Möglichkeit und die Aufgabe einer großen Untersuchung über die Frage: Sind die Ureinwohner der Kanarischen Inseln ausgestorben? Sie soll im Herbste dieses Jahres fertig sein und die erste Arbeit in deutscher Sprache über diesen Gegenstand darstellen, sie wird aber auch weit über die spanisch geschriebene Studie von Torres Campos hinausgehen, da sie den Beweis nicht nur grundsätzlich, sondern auf Grund des neugewonnenen Materials auch in den Einzelheiten antreten will. Freilich ist damit

die Aufgabe der Siedlungsgeschichte noch nicht restlos gelöst, es wird noch fleißiger Arbeit bedürfen, bis alle auf die Siedlungsgeschichte bezüglichen Dokumente gesammelt und verarbeitet und dann mit ihrer Hilfe und mit Hilfe der Pfarrbücher auf den Inseln und der Grundbücher der Eroberungszeit (libros de datas) die Arbeit des Anthropologen so vorbereitet sein wird, daß er genau weiß, welche Populationen er jedesmal vor sich hat. Dann wird aber auch die anthropologische Arbeit Prof. Dr. Eugen Fischer's im Zusammenhang einer solchen Siedlungsgeschichte in jeder Beziehung, vor allem aber auch nach Vererbungswissenschaft und Familienforschung, etwas Einzigartiges darstellen, wie es nirgends für ein europäisches Land vorliegt.

Eine große europäische Rasse wird dann aus der Urzeit hervortreten, mit ihrer Körperlichkeit und ihrer Kultur, eine Rasse, die auf Grund der Begabung, die sie auf den Kanarischen Inseln zeigt, einst in Alteuropa führend und gestaltend eine ganz hervorragende Rolle gespielt haben muß.

Wichtig ist auch die Erkenntnis und der Nachweis aus den aufgefundenen Dokumenten, daß nach der Eroberung Berberblut in solchem Ausmaß nach den Inseln gekommen ist, daß es prozentuell dem Europäerblut nicht viel nachstehen kann.

Die nächsten Aufgaben der von Prof. Dr. Eugen Fischer und mir in Angriff genommenen Kanarischen Forschungen sind zuerst einmal die Fortsetzung der Archivforschung in Spanien und Portugal und die Auffindung der sicher vermuteten Texte. Hierauf die Fortsetzung der Urkundenforschung auf den Inseln selbst. Hiebei erwächst die große Aufgabe, aus den vielen vorhandenen Manuskripten der ältesten Quellen die Originalmanuskripte oder wenigstens besten Manuskripte quellenkritisch herauszufinden. Zu gleicher Zeit wird auf den Inseln die volkskundliche Forschung in Angriff genommen und alles vorbereitet, damit sich die anthropologische und archäologische Untersuchung anschließen kann. Für die archäologische Seite der Forschungen wird hoffentlich ein hervorragender Prähistoriker wenigstens für die oberste Leitung in Betracht kommen.

Hoffentlich wird dann einmal das so wichtige, für das alte Europa und alte Nordafrika so entscheidende Kanarienproblem zur endgültigen Lösung kommen.

Allen jenen Stellen aber, dem Kuratorium der Wissenschaftshilfe und seinem Vorsitzenden Exzellenz Schmidt-Ott, Prof. Eugen Fischer, Prof. Hugo Obermaier, allen den Archivdirektoren und Archivbeamten in Rom und Spanien, die mein Unternehmen der Archivforschung ermöglichten und förderten, danke ich auf das herzlichste. Und besonders danke ich auch noch meinem verehrten Lehrer Prof. P. Wilhelm Schmidt, dem Mitbegründer der historischen Schule in der Völkerkunde, zu deren Wiener Gruppe ich mich mit Stolz zähle, ihm, dem ich in Lehre und Methode so viel verdanke.

Errata[1].

Concernant l'article de M. A. MOSTAERT: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud). Etude phonétique. „Anthropos", XXI [1926], 851—869; XXII [1927], 160—186.

L'auteur n'ayant pu revoir les épreuves, des incorrections assez nombreuses n'ont pu être évitées. Le dialecte dont traite le présent article ne connaissant pas les voyelles *e̱*, *ö* et *ȫ*, mais seulement une variété de celles-ci, on a cru inutile de noter dans la liste ci-dessous les mots où, dans l'impression, le petit trait à la droite de ces voyelles a été omis.

* * *

P. 851, l. 11, lire que telle tribu affectionne tel mot qui, quoique	connu chez
» 851, note 2, l. 1, comme	Lire connue
» 851, note 2, l. 2, *šhū'lgan, g'u'šū'*	» *tšhū'lgan, g'u'šū'*
» 851, note 2, l. 7, 8, 9, *barigun*	» *baragun*
» 852, l. 1, 2, Üšin	» Ūšin
» 852, l. 6, que	» qu'
» 853, l. 5, Sous	» Sons
» 853, l. 10, *ď'ž*	» *ďz*
» 853, l. 23, pendre	» perdre
» 854, dernière l. qu'on	» qu'en
» 854, note 1, FR.	» Cfr.
» 854, note 2, *'ū > ū'*	» *'ū > u'*
» 855, l. 14, d'en b. abrégie	» abrégée
» 855, l. 12, d'en b. *ǫrǭ'đą̄n*	» *ǫrǭ'đą̄n*
» 856, l. 5, *e*	» *e̱'*
» 857, l. 18, le	» ce
» 858, l. 22, Néamoins	» Néanmoins
» 858, l. 6, d'en b. Üšin	» Ūšin
» 858, dern. l. longue	» lorsque
» 861, l. 8, *nęÿęđų'ÿār*	» *nęÿęđų'ÿār*
» 861, l. 19, voir	» voix
» 861, l. 19, d'en b. le signe	» un rond
» 861, l. 13, ronge	» rouge
» 861, l. 24, accusativ	» accusatif
» 861, l. 12, d'en b. ébrit	» écrit
» 861, l. 15, d'en b. *'uÿ^{u}ęl^{l}tšhįx^{k}x'ų*	» *'uij^{u}el^{l}tšhįx^{k}x'ų*
» 863, l. 9, postérieurs	» postérieures
» 863, l. 21, bone	» boue
» 864, l. 6, accentué	» accentuée
» 864, l. 8, ne	» me
» 864, l. 17, *döbšin*	» *töbšin*
» 864, l. 15, d'en b. *y'u'ą̄đ'ų, yūną̄*	» *y'ū'ą̄đ'ų, yū'ną̄*

[1] La rédaction n'est responsable que pour une partie des erreurs relevées ici. En consultant le manuscrit encore entre nos mains, on constate qu'une partie des fautes signalées par l'auteur s'y trouvent telles quelles. Toutefois nous reproduisons volontiers la liste tout-entière, d'autant plus que par suite de l'énorme distance l'auteur n'a pu relire lui-même les épreuves. (Note de la rédaction.)

P. 864, l. 4, d'en b. qu' *ūlę* — Lire que *'ūlę*
» 866, l. 22, *đŏ'xᵏõ'rǫ́'nę̃'n* — » *đŏ'xᵏxõ'rǫ́'nę̃'n*
» 867, l. 14, d'en b. *sidurga* — » *sidurgu*
» 868, l. 9, d'en b. Après la parenthèse ajouter: alterner
» 869, l. 2, précédent — » précédant
» 160, l. 3, d'en b. Après ou moins ajouter: assourdie ou
» 161, l. 4, sources — » sonores
» 161, l. 12, longeur — » largeur
» 162, l. 15, d'en b. *ẋū'htšhį* — » *ẋū'htšhį̃*
» 163, l. 13, génétif, *hkę'rę'k* — » génitif, *khę'rę'k*
» 164, l. 19, mention de — » mention de?
» 164, l. 28, *tšhagđā* — » *tšhag'đā*
» 164, l. 9, d'en b. *r* — » *z*
» 165, l. 20, *ölōt* — » Olöt
» 165, dernière l. obtemporale — » abtemporale
» 166, l. 21, *kt i* — » *ktši*
» 166, l. 8, d'en b. lest — » l'est
» 166, l. 6, d'en b. *đ'ǫǫ̆š* — » *đ'ǫǫ̆'š*
» 167, l. 10, formant une série — » formant deux séries
» 168, dern. l. de la note 23, lire transformation au lieu de transformations
» 170, l. 8, d'en b. famille — Lire faucille
» 170, l. 5, d'en b. est — » soit
» 170, l. 4, d'en b. occlusive — » occlusion
» 171, l. 5, s'attendait — » s'attendrait
» 171, l. 14, *ẋōn̥ᵏxō, ẋōn̥xō* — » *ẋon̥ᵏxo, ẋon̥xo*
» 171, l. 18, *mų'đų'rẋąk* — » *mu'đųrẋąk*
» 171, l. 25, du — » des
» 171, l. 27, *khē'węręk* — » *khę'węręk*
» 171, l. 31, *kxę'n* — » *kxę'n*
» 171, l. 10, d'en b. *g`ur|thęr* — » *g`urr|thęr*
» 172, l. 13, *ɐ̃ʬkhᵘę̃'* — » *ę́ʬkhᵘę̃'*
» 172, l. 21, Alors — » Mais
» 172, l. 13, d'en b. *gaẋąẋų'* — » *g'aẋąẋų'*
» 173, l. 21, noyau — » noyan
» 173, l. 24, Néamoins — » Néanmoins
» 174, l. 7, *tegri, thāwan* — » *tegri, thawan*
» 175, l. 3, *đ`ūrēn* — » *đ`ūręn*
» 175, l. 13, *n* — » ou
» 176, l. 12, *đžǭs* — » *đžǭs*
» 176, l. 19, *đunđa* — » *đu'nđa*
» 176, l. 22, sonder — » souder
» 176, l. 24, *hümūn* — » *kümün*
» 176, l. 15, d'en b. Ibsiao — » Siao
» 176, l. 11, d'en b. *barigunši* — » *baragunši*
» 177, l. 3, assoupie — » assoupi
» 177, l. 11, Après racine ajouter: et
» 178, l. 17, sonde — » soude
» 178, l. 12, d'en b. d' — » de
» 179, l. 12, *nilbasun* — » *nilbusun*
» 179, l. 14, Remplacer les mots «on entend parfois» par: *n* initiale est parfois remplacée par
» 179, l. 16, Remplacer les deux points (:) par un point (.)
» 179, l. 21, *u'gdū'r* — Lire *u'g'đū'r*
» 179, l. 25, perd facilement, *g'ag'hlšha* — » qui perd faciliment, *g'ag'hthša*
» 179, l. 11, d'en b. *džađšhį* — » *džađtšhį*

P. 179, l. 8, d'en b.	*tš̆`ǫǫ̆ǫ̆̃rbǫl, tš̆`ǫǫ̆ǫ̆̃phǫl*	Lire *tšh`ǫǫ̆ǫ̆̃bǫl, tšh`ǫǫ̆ǫ̆̃phǫl*
» 180, l. 7,	muse	» musc
» 180, l. 8,	Placer la parenthèse après le mot *ǰagar*	
» 180, l. 10,	Avant le mot «pinceau» ajouter *`uđz`uk*	
» 180, l. 15,	*đžę̆́lęxᵏx`ų*	» *đžę̆́lęxᵏx`ų*
» 180, l. 16,	*chiech*	» *chieh*
» 181, l. 19,	prefecti	» perfecti
» 182, l. 5,	*nö́lᵗtšǫ̆́r*	» *nö́lᵗtšhǫ̆́r*
» 182, l. 7,	*đúg̀hthų́rgą*	» *đúg̀hthų́rgą*
» 182, l. 8,	*il`u*	» *il`ū*
» 182, l. 11,	*ǫrǫhthǫų̈`oǫ̆ǫ̆̃*	» *ǫrǫhthǫų̈`oǫ̆ǫ̆̃́*
» 182, l. 8,	d'en b. nominativ	» nominatif
» 183, dern. l.	*x̣ađúijúr*	» *x̣ađúijúr*
» 184, l. 7,	*bẹrđžįįįįnęxkxu*	» *bẹrđžįįįįnęxᵏx`ų*
» 184, l. 10,	Ajouter 1° avant Pour	
» 184, l. 16,	*`uđ̣urđ̣uđ̣ur, yawų́šār*	» *`uđ̣ur `uđ̣ur, yawų́sār*
» 184, l. 18,	obtempérale	» abtemporale
» 185, l. 12,	sonde	» soude
» 185, l. 8,	d'en b. lire la signification d'un mot (le plus souvent adjectif)	
» 186, l. 10,	§ 30	Lire § 31
» 186, l. 20,	conservé	» conservée

Analecta et Additamenta.

La fête du mouton au Mzab. — Les coutumes se conservent religieusement au Mzab depuis des centaines d'années. Celle de la grande fête est mieux observée encore. Voici quelques détails caractéristiques de ces traditions:

La victime est préparée dès la veille. Le matin, on lui lave le pied droit: ce sont les ablutions. Puis les femmes l'encensent au moyen d'une cassolette de parfums que l'on place sous le ventre et sous la queue de l'animal. On répète la formule sacrée: «*Allah houa akbar kbir,* Dieu est grand le plus grand.»

L'heure de l'immolation répond à la prière du *dhouha* environ neuf heures. Cette prière est très solennelle et correspond à celle qui se fait, au même moment, à La Mecque, au lieu dit «du sacrifice d'Abraham»: à la *Mina.*

Au Mzab, cette prière est précédée de la visite que font les hommes aux cimetières et de la distribution, dans ces mêmes cimetières, d'aumônes en pain, en dattes, en kouskous.

Le *muezzin* crie du haut du minaret, l'appel à la prière et répète en langue mozabite le mot: «*zallet, zallet,* priez, priez.»

Lorsque la prière est terminée tout le monde s'embrasse en disant: «*aîd mbarek,* bonne fête!»

C'est le moment où, dans les maisons, se fait le sacrifice commémoratif du sacrifice d'Abraham *Sina Brahim.*

Celui qui aurait devancé le moment du sacrifice rituel «aurait mal aux doigts toute l'année».

Le sacrificateur est le père de famille ou bien un voisin qui a plus de pratique. On prononce la formule du «*bismillah,* au nom de Dieu» sans laquelle toute viande serait impure et ne pourrait être mangée par personne, elle serait *djîfa* «non sacrifiée». On sait que la viande égorgée par les gens du Livre, Chrétiens et Juifs, est permise par une opinion qui tend à prevaloir dans l'islam. Mais, à cette formule, en cette fête, on ajoute ces mots «que Dieu t'agrée comme il agréa la victime que lui offrit Abraham».

Avant d'égorger le mouton ou le bouc on a eu soin de lui remplir la bouche d'orge et de lui attacher la bouche avec un lien, de sorte qu'il ne puisse le manger. Dès que l'animal a été égorgé, on coupe ce lien et on retire cet orge. Les uns en mangent, les autres le sèment et l'orge qui a poussé de cette semence se nomme *cha'ïr en-nebï* «l'orge du Prophète». Il aurait, racontent les musulmans, la propriété de ne pas donner de son lorsqu'on le moud. Il y a, dans les variétés d'orge, une espèce qui, de fait, s'appelle «orge du Prophète» et qui a une certaine ressemblance avec le blé, une espèce d'orge sans barbe, tenant le milieu entre l'orge et le blé. Il y a deux ans j'en ai cherché en vain pour faire un essai dans nos missions des grands Lacs où, disait-on, il aurait poussé mieux que d'autres espèces.

Le sang du mouton est recueilli pour être mangé: «il porte bonheur». On en distribue à tous les parents entre lesquels existe le lien de la parenté «du sang». On en conserve aussi pour l'utiliser comme remède, «il est efficace pour soigner les boutons». De plus on en met sur les linteaux des portes, comme le firent les Juifs d'Egypte pour le sang de l'agneau pascal. On en pétrit avec du plâtre et on le conserve pour préserver la maison du mauvais œil. Une partie est conservée pour la fête de l'*Achoura.* On en fait un mélange avec des parfums et on brûle cet encens dans la maison.

L'omoplate du mouton, l'omoplate droite, naturellement est mise de côté pour être suspendue, dans les maisons, au-dessus du métier à tisser auquel «il portera bonheur». On y ajoute une inscription arabe consistant dans le nom de Dieu soit dans d'autres formules comme celle que nous avons en notre possession et contenant les noms des «sept dormants» de la caverne. Mais «l'on sait que sur cet os ceux qui savent lire peuvent

déchiffrer une écriture inscrite par Dieu lui-même, comme les caractères que l'on peut lire sur l'os frontal et qui contient la destinée de chacun».

Enfin, une partie du mouton, l'os de la cheville *(tichaâb)* est conservé pour enrouler la chaîne des tissus.

Avec les poumons, le cœur et le foie, on fait des boulettes (*kourdas* en arabe, *thourdast* en mozabite).

Enfin, avec les intestins, tissés entre eux, on fait la *tadersa* que l'on conserve pendant longtemps pour en manger quand on veut obtenir une faveur ou *baraka.*

Quant à la viande, on mange, le premier jour, l'épaule droite d'abord, puis, le lendemain, on mange la tête et les pieds *(bouzellouf).*

Le lendemain de la fête, c'est le tour des femmes à faire la visite des cimetières et des «saints» vénérés dans le pays. La liste en est assez longue. Parmi les «saintes» que l'on invoque il y en a une qui disparut dans une grotte située autour de Ghardaïa, près du lieu dit *moustadjeb,* où elle file de la laine. Un «saint» à la spécialité de procurer des enfants aux femmes stériles. Naturellement, on n'oublie pas de visiter *Lalla Sahla* nommée aussi *Daïa,* laquelle a donné son nom à la ville de Ghardaïa *(ghar Daïa,* la grotte de *Daïa).*

Sur la tombe de leurs parents, les femmes distribuent du pain et des dattes en disant: «*rahmat Allah, ïa oualdïa,* que la miséricorde de Dieu soit sur vous, ô mes parents.»

Nous n'avons pas dit, et ceci se suppose, que les femmes sont toutes revêtues de leurs plus beaux atours et que les filles sont parées aussi. Les hommes sont obligés, à moins d'empêchement grave d'acheter des habits neufs à leurs femmes, sinon, ce sont des récriminations sans fin qui troubleront le ménage.

Tels sont les principales traditions de la «grande fête» ou de la fête du mouton au Mzab.

Il y aurait des traditions très intéressantes à contrôler. Ce travail commencé par plusieurs doit être poursuivi avant que bien des choses ne disparaissent.

Citons à propos de *Lalla Sahla,* dont la grotte se voit au pied du mïnaret de Ghardaïa, la coutume d'y conduire les jeunes filles que l'on veut marier. Elles sont introduites sept fois dans la grotte pour se concilier le patronnage de cette femme qui facilite les mariages: *sahla* signifie «qui est facile».

Au lieu dit *Hrahoua,* sur une côté que suit le chemin d'accès à Ghardaïa, les mêmes filles, aspirant au mariage vont en pèlerinage et se laissent rouler par terre. Ces superstitions sont innombrables au Mzab comme dans tout l'Islam.

P. A. Giacobetti, des Pères Blancs Ghardaïa.

Accidents de la naissance chez les Babemba. — Autant la naissance heureuse des enfants amène de joie au foyer familial et de stabilité dans le mariage, autant l'insuccès des naissances apporte de désaccord dans le ménage et souvent motive la séparation des conjoints. Je veux traiter aujourd'hui trois des principaux accidents de la naissance des enfants. (Je me place toujours au point de vue païen.)

1° Enfant mort à la naissance. C'est un grand malheur pour une femme *Mubemba* de mettre au monde un enfant qui meurt dès l'enfantement. D'abord elle mérite la mésestime de toutes ses compagnes qui se moqueront d'elle dans leurs chants publics. Son mari lui même qui se doit de conserver sa réputation auprès de ses beaux-parents ne manquera pas d'accuser sa femme d'avoir tué son enfant en disant qu'elle a un esprit maléfice *(chiwa).* Il faudra donc évoquer les mânes des ancêtres et savoir lequel des ancêtres est venu se venger en tuant dès la naissance l'enfant.

Pour marquer son malheur d'une manière plus grande, la mère brise en pièces certains objets du ménage. Peu après, les sage-femmes qui présidaient à la cérémonie de l'accouchement, ensevelissent le petit défunt sous la hutte.

2° L'avorton. Si la mère met au monde un enfant né avant terme *(kapopo),* elle même doit l'ensevelir au pied d'un arbre appelé *mubanga.* Les sage-femmes refusent de se prêter à un tel travail. Un petit vase en terre cuite recouvre le petit tertre.

A la bifurcation des routes, avant de rentrer au village, la mère allume un feu, y dépose un têt de pot cassé dans lequel elle verse un peu d'eau. Dès que l'eau bout, elle y met des racines et remèdes païens que lui a donnés le magicien du village: C'est le *mufuba*. Au moyen de cette eau probatique elle se fait des ablutions sur tout le corps pour se purifier de la souillure de l'avortement. Sans cette précaution, elle demeurerait impure, et les autres femmes enceintes qui l'approcheraient pour lui parler ou pour manger avec elle seraient contaminées comme elle, et auraient aussi comme elle des enfants abortifs.

Chez nos Babembas, la mort, les maladies, et par conséquent les accidents à la naissance comme celui de l'avortement ne s'expliquent pas par des causes naturelles. La cause qui entre en jeu pour l'avortement est l'adultère. La femme est accusée d'avoir commis l'adultère durant la première période de gestation. La femme pour se libérer des menaces et des coups de la part de son mari doit tout avouer. Si réellement elle a fait adultère, elle nomme le coupable *(musoka)* avec qui elle a péché. Le coupable devra alors, par sentence judiciaire du roi, faire de justes réparations en nature. Si au contraire, la femme est accusée à tort d'avoir commis l'adultère, forcée d'avouer, elle se met à faire toutes les imprécations imaginables sur les mânes des ancêtres qu'elle est innocente d'une telle infamie. Pour trancher l'affaire on s'en remet au magicien du village qui au moyen d'évocation des esprits dira que c'est l'esprit maléfice de tel ancêtre qui a causé l'avortement.

3° La femme meurt en couches. C'est plus grave. Chez nos Noirs Babembas, il y a eu inévitablement un adultère de commis soit de la part de la femme durant les premières périodes de gestation, soit de la part du mari durant la grossesse de son épouse. Il faut trancher l'affaire, et ce n'est pas facile. D'abord la femme est la première interpelée. Même aux moments les plus cruels de son agonie elle est forcée et menacée de nommer celui avec qui elle aurait eu des relations coupables. Souvent, si elle est innocente, ses imprécations la sauveront; d'autres fois elle accusera à tort un homme dont elle voudra se venger. Si elle est coupable réellement elle dévoilera celui avec qui elle a eu des relations clandestines. Si au contraire elle est reconnue innocente, c'est le mari qui est accusé d'avoir commis l'adultère avec d'autres femmes pendant la période de grossesse de sa femme; et c'est ce qui a lieu le plus souvent.

Dès que la femme meurt avec l'enfant dans son sein, le mari lui-même (à moins qu'il n'y ait d'autre coupable reconnu comme tel), doit faire l'opération de retirer l'enfant mort dans le sein de la mère. La mère ne peut être ensevelie avec son enfant dans la même fosse. Le mari prend donc une perche pointue du toit même de sa hutte et l'enfonce in sinu uxoris ejus ut abstrahat corpus infantis. Il fait ensuite un trou dans le mur de sa hutte par où il fera passer les cadavres pour aller les ensevelir.

Les deux cadavres sont enterrés, hors du village, aux bifurcations des routes. Une femme mariée qui passe auprès, pour se concilier l'esprit de la défunte dira: *Uli musuma, waiipeye we mwine ku mwaume.*

P. Ed. Labreque, des Pères Blancs, Chilubula Mission, Kasama, P. O.

Der Ursprung der koreanischen Schrift[1]. — In einem Vortrag, der jetzt der Öffentlichkeit dargeboten wird, behandelte P. Eckardt vor der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokyo, Oktober 1926, den Ursprung der koreanischen Schrift. Gewiß ein dankbares Thema, mag man nun die seitherigen Ergebnisse der Kenntnis der Frage zuverlässig und kritisch darzustellen beabsichtigen oder gar neues Licht auf noch so manchen dunklen Punkt darin zu werfen imstande sein: beides tut not. Der Verfasser hat sich lange Jahre in Korea aufgehalten und, wie seine sonstigen Publikationen (Koreanische Konversationsgrammatik 1923, Geschichte der koreanischen Kunst 1929, Koreanische Märchen 1929) zeigen, sich mit koreanischer Sprache, Literatur usw. eingehend befaßt, so daß man etwas Gutes erwarten konnte. Leider muß ich aber sagen,

[1] Andreas Eckardt, O. S. B.: „Der Ursprung der koreanischen Schrift." Mitt. d. Deutschen Gesellschaft f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. XVII, Teil *C*, Tokyo 1929, 20 SS.

daß ich enttäuscht wurde, denn meines Erachtens sind weder die seitherigen Erkenntnisse über den Ursprung der koreanischen Schrift richtig dargestellt und genügend erörtert, noch ist ein wesentliches Moment zu weiterer Aufklärung vorgebracht worden.

Nach einigen einleitenden Worten über Land und Leute, über die vermutliche Herkunft der Koreaner, bietet der Verfasser die bekannten Daten über Einführung und Gebrauch der chinesischen Schrift in Korea und über die Schaffung der koreanischen Silbenschrift *Nitok*[2] durch *Söltchong*[3] um 690 n. Chr. Dann unterstreicht er besonders das Verdienst der „Erfindung der Buchdruckerkunst" durch König *Thä-tjong* (1401 bis 1419), um allerdings gleich auf der folgenden Seite seine Behauptung indirekt wieder zu korrigieren, indem er sagt, daß „die Koreaner zu damaliger Zeit den Wert der Buchdruckerkunst mit beweglichen Lettern bereits ahnten und die Erfindung als koreanische hochschätzten"; doch genügt leider diese Korrektur nicht. Schließlich kommt er auf die Erfindung der „koreanischen Silbenschrift *Unmun,* die König *Se-tjong* im Jahre 1446 dem Volke vorlegen konnte", der „einzigen Buchstabenschrift in Ostasien". — Tatsächlich nennt Eckardt fast in einem Atemzug (S. 9) die *Ŭnmun* Buchstaben- und Silbenschrift, um sie dann wieder ohne irgendwelche nähere Erklärung der japanischen Silbenschrift entgegenzusetzen! Er rechnet auch nur China, Japan und Korea zu Ostasien; man kann ja den Begriff Ostasien unter irgendeiner Rücksicht auf diese drei Länder einschränken, doch darf man gerade in diesem Zusammenhange nicht vergessen, daß auch Länder wie die Mandschurei, Siam, Čampa (heutiges Annam) u. a., die auch ein Alphabet hatten, in Ostasien liegen. — Nach kurzer Darlegung der jetzigen Formen dieser Schrift, 11 Vokale und 14 Konsonanten, sucht Eckardt die Frage zu beantworten, woher denn eigentlich ihre Vorbilder genommen sind.

Die meisten Sprachforscher[4], so sagt Eckardt, sind der Ansicht, daß die koreanische Schrift dem „Sanskrit- *(Devanāgarī-)* Alphabet" entlehnt sei. Er führt einige Konsonantenzeichen der *Nāgarī*-Schrift an und meint, daß sich da eine gewisse Ähnlichkeit zeige, doch „von den Vokalen findet sich nicht ein einziger, den man auch nur mit ein wenig Phantasie zum Vergleich heranziehen könnte". Zudem wäre damals der Buddhismus in Korea mit aller Macht verfolgt worden, „so daß es schon aus diesem Grund unwahrscheinlich ist, daß das Sanskrit oder das Tibetanische der koreanischen Schrift zugrunde gelegt wurde". Ein Vergleich der koreanischen mit der chinesischen Schrift zeigt nach Eckardt nur, daß diese auch einige einfache Schriftzeichen besitze, sonst nichts. Andere — Eckardt gibt keine Namen an — glaubten nun, daß die koreanische Schrift auf ein „europäisches oder kleinasiatisches Vorbild schließen ließe". Er erwähnt,

---

[2] Gewöhnlich nennt man diese Schrift nach sino-japanischer Aussprache *Nido* oder *Rito,* entsprechend dem zweiten Schriftzeichen *tau* „Weg", mit dem es geschrieben wird; Eckardt (und auch Courant) schreibt dafür das Zeichen *tu* „lesen", altchinesisch *tuk,* und so erklärt sich der Endkonsonant *k* im Sino-Koreanischen.

[3] Ich schreibe die Namen in der Umschrift, die Eckardt in dieser Broschüre und auch in seiner Grammatik verwendet und die auch sonst wenigstens teilweise in der Transkription koreanischer Wörter gebraucht wird. Doch ich bedaure, daß er in der Grammatik, der ersten in deutscher Sprache, nicht eine wissenschaftlich richtigere gewählt hat. Die Zugrundelegung der *Romaji* war aus verschiedenen Gründen naheliegend. Aber Eckardt sah selbst die Unzulänglichkeit dieser Umschrift, denn er mußte für die einzelnen Affrikaten *dž, tš, tšh* die für die *Romaji* nicht konsequenten Zeichen *dj, tj, tch* wählen; ebenso brauchte er für einzelne Vokale diakritische Zeichen und nahm dazu das Kürzezeichen, resp. den umgekehrten Zirkumflex, also *ŏ, ŭ, ă*; diese palatalen Vokale — nach dem „Anthropos"-Alphabet —, denn das dürften sie wohl nach Eckardt's Beschreibung in seinen Ausspracheregeln sein, hätten besser mit *ï, ë* oder dgl. umschrieben werden können, zumal da das Länge- und Kürzezeichen in der historischen und dialektalen Phonetik des Koreanischen durchaus nötig sein wird.

[4] Der Verfasser führt hier F. Kielhorn, Grammatik der Sanskritsprache, an. Nun, Kielhorn's Grammatik in allen Ehren, den Sanskritstudenten ist sie in guter Erinnerung; doch ich weiß nicht, ob Kielhorn's Ansicht als die der Sprachforscher allgemein gelten kann, wenn es sich um den Ursprung der koreanischen Schrift handelt. Zudem möchte ich glauben — die Grammatik habe ich leider gerade nicht zur Hand —, daß auch Kielhorn die Abhängigkeit nur des Systems des koreanischen Alphabetes vom indischen behauptet, nicht auch seiner Form.

daß bereits im 7. Jahrhundert n. Chr. der Arianismus in China Eingang gefunden und daß arianische Priester sicher die syrische Schrift benutzt hätten. — Eckardt verwechselt hier Nestorianismus mit Arianismus; seither ist nichts darüber bekannt, daß Arianer ihres Erzvaters Lehre bis nach China getragen hätten. — Er spricht dann von Mohammedanern, Juden und Franziskanern, die nach China gekommen sind, um zu zeigen, daß europäische Sprachen und Schriften, besonders auch das Lateinische, wenigstens in China und der Mongolei bekannt gewesen wären. Doch es gäbe keinen größeren Gegensatz als zwischen koreanischer und europäischer Schrift, und wenn zufällig zwischen hebräischem *m* und lateinischem *i* und den entsprechenden koreanischen Buchstaben eine Ähnlichkeit gefunden werden könnte, so beweise das keine Schriftverwandtschaft, sondern nur, daß man „durch einfache Operation eine Ideenassoziation hervorrufen könne". — Ich weiß nicht, ob diese Ideenassoziation überhaupt einmal früher hergestellt wurde.

„Haben wir nun mit wenig Erfolg die koreanische Schrift mit anderen verglichen, so kommen wir vielleicht eher zum Ziel, wenn wir eine Anleihe bei der Religionsphilosophie und der Musik vermuten", so leitet Eckardt nun seine eigenen Ideen über den Ursprung ein. Er führt zunächst die beiden Trigramme — drei ungebrochene und drei gebrochene Linien — an, die bekanntlich seit dem ehrwürdigen *I-king* den Chinesen als Unterlage zu allerlei Spekulationen gedient haben, und findet dort „einen ähnlichen Aufbau" wie bei dem Alphabet *Se-tjong*'s; nur für die Vokale wäre damit noch keine Lösung gefunden. Aber da hilft Svastika weiter, das Allheilzeichen, denn „eine große Anzahl von koreanischen Buchstaben k a n n aus den Linien dieser Radform konstruiert werden"! Dann bringt Eckardt eine Reihe der koreanischen Notenmerkzeichen, die allerdings mit manchen koreanischen Buchstaben gar sehr übereinstimmen, doch untersucht der Verfasser nicht, was früher war, die Notenmerkzeichen oder die Buchstaben, und vor allem welche Beziehung zwischen der Symbolisierung der Noten- und Schriftzeichen bestand. Dann bespricht Eckardt das fünfgliedrige Schema, das seit dem *hung-fan* „Großer Plan" des *Šŭ-king* die Chinesen und natürlich auch ihre getreuen Schüler, die Koreaner, so sehr lieben und in dem sie alles Mögliche und Unmögliche aus dem Makro- und Mikrokosmos, und so auch die fünf Hauptgruppen der Sprachlaute unterbringen. Leider unterläßt es Eckardt zu sagen, was denn die Gliederung der Laute mit der Schaffung des koreanischen Alphabetes zu tun hat; und das ist sehr schade, denn wäre er diesem Gedanken nachgegangen, so hätte er unbedingt darauf stoßen müssen, wo die Koreaner für ihr Alphabet gelernt haben. Er sagt sogar: „Bemerkenswert für den koreanischen Lautaufbau ist hier die weitere Gliederung der Laute", nämlich in reine, getrübte, kurze und halbe; und dann weiter: „Die alte Glosse bemerkt hiezu: weil *r* und *l* zwischen *k* und *t* liegt, gleichsam die Verbindung von beiden darstellt, so wird auch das koreanische Schriftzeichen dementsprechend aus *k* und *t* zusammengesetzt." Eckardt vermutet nun, daß die Vierteilung vielleicht im Anschluß an die vier Töne des Chinesischen geschehen ist; nein, damit hat sie nichts zu tun, wohl aber etwas mit einer ähnlichen Einteilung der Laute, die in den Laut- und Reimtabellen des *Khang-hi tsï-tien* zu finden ist; eine analoge sino-japanische Einteilung der *Katakana*-Konsonanten hätte Eckardt schon nachdenklich machen müssen. Und die alte Glosse, mag sie recht haben oder nicht, hätte ihm sagen können, daß die Koreaner wohl ernst über die Beziehung zwischen Laut und Symbol nachgedacht haben. „Obwohl uns nun", so sagt Eckardt, „das Gesagte mit dem Ursprung der koreanischen Schrift vertraut machen könnte, so dürfte doch noch eine rein gedankliche Erwägung in Betracht kommen." Die einfachsten Ausdrucksmittel einer neuen Schrift wären Punkt, Strich, Quadrat, Kreuz, Stern und Kreis; das sind aber die Elemente, „aus denen sich die koreanische Schrift gebildet hat"; man k a n n allerdings die koreanischen Buchstaben in diese Elemente auflösen. „Wir könnten mit dem bereits Gesagten uns begnügen," so beschließt Eckardt seine Ideenassoziationen, „aber dann hätten wir — fast möchte ich sagen das Einfachste und Naheliegendste vergessen. Es ist die Annahme, daß die Schrift aus der Form der koreanischen Fenster und Türen genommen ist." Und nun schildert er recht anschaulich, wie die koreanische Majestät, als die Arbeiten der Gelehrten so lange kein Resultat zeitigten, die Sache der Schaffung einer koreanischen Schrift

selbst in die Hand genommen hat. Der König hätte in einem Raume gesessen, wo dieselbe Tür- und Fenstergitterung, wie sie noch heute überall zu finden ist, vorhanden gewesen wäre[5]. Als man nun an einem toten Punkte angekommen war, da wären des Königs Augen an den senk- und wagrechten Stäben der Fenster hängengeblieben, „und es kam ihm wie mit einemmal die Erleuchtung... Mit Leichtigkeit kann man alle Vokale und Konsonanten der koreanischen Sprache in diese Stabkreuzungen hineinschreiben bzw. herauslesen".

Dieser ganze Erklärungsversuch ist meines Erachtens nicht stichhältig, weil er unbedenklich den Schritt von der Möglichkeit in die Wirklichkeit tut. *A posse ad esse non valet conclusio!* Ich würde sehr wünschen, denn die Sache wäre es wert, wenn der Verfasser das ganze Problem noch einmal von vorne angreifen und uns historisch verbürgte Tatsachen mitteilen würde, da in geschichtlichen Fragen die Gedanken immer nur den Tatsachen folgen dürfen. Dabei wären folgende drei Fragen besonders zu erörtern und zu beantworten.

Erstens: Welches ist die Tradition der Koreaner über die Schaffung ihrer Schrift? Das Datum des Werdens des koreanischen Alphabetes ist verhältnismäßig spät, und die Koreaner haben nach chinesischem Vorbild recht viel geschrieben, so daß da wohl etwas Zuverlässiges zu finden sein sollte. Die betreffenden Texte müßten aber vollständig und genau übersetzt und richtig interpretiert werden. Seither wußte man[6], daß es einstimmige Tradition der Koreaner ist, daß ihre Schrift nach dem Vorbild der (indischen) *fan*-Schrift und den (chinesischen) *ku-tšuan* geschaffen wurde. Bekannt ist auch, daß der koreanische Gelehrte *Sung Sam-mun* dreizehnmal zu dem chinesischen Hanlingelehrten *Huang,* der auf der Halbinsel Liau-tung in Verbannung weilte, gewandert ist, um mit ihm über das neuzuschaffende Alphabet zu beraten. Eckardt spricht selbst noch von den anderen Vorarbeiten. Welches ist nun der Text, der zweifellos besagt, daß der König all diese Arbeiten beiseite geschoben hat und von vorne begann? Ein paar Ausdrücke in Berichten und Edikten, die konventionelle Lobsprüche sein können, genügen nicht, um eine allgemeine Tradition unberücksichtigt zu lassen. Oder bezieht sich diese auf sonstige Schriften in Korea und auf welche? Jeder Bruchteil einer Überlieferung, selbst wenn sie nur in alten Glossen erhalten ist, ist unendlich viel wertvoller für die Erkenntnis historischer Tatsachen als aus der Luft gegriffene Annahmen.

Zweitens: Welche Laute wollte man darstellen und wie hat man sie analysiert und gegliedert? Eckardt geht über diese Frage hinweg, und doch ist das gerade bei der Schaffung oder Annahme eines Alphabetes das eigentliche Problem; die Wahl der Lettern ist von weit geringerer Bedeutung, zumal wenn man wie die Koreaner genügend Syllabare zur Auswahl hatte. Man hätte zu unterscheiden, ob ein Zeichen den Sinn oder den Laut eines Wortes symbolisierte, aber auch, welchen Laut des chinesischen Wortes, der sich im Laufe der Zeit gewandelt hatte, und welchen Laut des koreanischen Wortes, der sich nach Dialekten differenzierte, es darstellen sollte. Und da lag die große Schwierigkeit, die in den Jahrhunderten immer wieder neu wurde. Ob das Sanskrit-Alphabet auf das *Nitok*-Syllabar Einfluß ausgeübt hat oder nicht, mag dahingestellt bleiben, sagt Eckardt. Nein, das darf nicht dahingestellt bleiben, denn hier ist der erste Schritt, den die Koreaner zur Lautanalyse machten, und sie sind darin nicht minder als die Chinesen Schüler der Inder gewesen, ob direkt oder indirekt, ist unwesentlich. Die chinesischen Lexika der verschiedenen Jahrhunderte suchten auch dem Lautwandel des Chinesischen gerecht zu werden, und die Koreaner haben daraus gelernt, denn für sie galt es zunächst, die chinesischen Wörter richtig zu bezeichnen. So haben sie auch gleich nach dem Erscheinen des *Hung-u tšëng-yün* (1375) ihr *Hungmu*-Syllabar geschaffen. Eckardt erwähnt dieses nur kurz und sagt, daß mit ihm in den koreanischen Schriften

[5] Schade, daß Eckardt das Buch von P. L. Gaillard, Croix et Swastika en Chine, Var. Sinol. Nr. 3, wohl nicht gekannt hat, sonst hätten sich gewiß noch schönere Ideenassoziationen zwischen Swastika, Fenstergitterung und koreanischen Buchstaben ergeben!

[6] Vgl. Hulbert, The History of Korea, I, S. 307 f.; Notes on the Corean Alphabet, in: The Korean Repository, I, S. 231—233 u. a.

das Chaos vollständig wurde. Nein, im Gegenteil! Gerade dieses Syllabar brachte Klärung, ist, und darin hat J. Scott [7] wohl recht, ein wichtiges Glied in der Geschichte der Erfindung des koreanischen Alphabetes und bietet den Schlüssel zur Gruppierung und Aussprache der verschiedenen Buchstaben. Dadurch wurde man befähigt, im 15. Jahrhundert auf Befehl und Antrieb des Königs *Se-tjong* — damit dürfte auch der Anteil der koreanischen Majestät genügend anerkannt sein — das *Pantchel*-Alphabet (chines. = *fan-tshie)* mit der Analyse nach Anfangs- und Endkonsonanten und Vokalen, nach den *tsï* und *mu* usw. zu schaffen, um die chinesischen Wörter genau notieren zu können. Dieses *Pantchel,* dessen Namen Eckardt gar nicht erwähnt, wurde bereits 1443 promulgiert [8]. Das koreanische Alphabet von 1446 ist im Grunde nur eine Neuausgabe, wohl mit besonderer Berücksichtigung der koreanischen Sprache. M. Courant bezeichnet mit *Ünmun* das Schreiben, resp. den Druck der koreanischen Sprache in *Pantchel,* was mir nach den chinesischen Zeichen dafür auch verständlicher erscheint. Das *Pantchel* hatte nun noch drei weitere Konsonantenzeichen, die später geschwunden sind, die aber für die Lautanalyse und die Abhängigkeit vom Chinesischen charakteristisch sind. Eckardt erwähnt auch diese gar nicht. Noch fehlerhafter erscheint es mir, daß er in dieser Broschüre und auch in seiner Koreanischen Konversations-Grammatik gar nicht von koreanischen Diphthongen spricht. Er sagt, daß die koreanischen Umlaute *ä, ö, ü* mit den entsprechenden Vokalen + *i* gebildet würden. Aber umgekehrt muß es heißen: die Diphthonge der koreanischen Schrift — und sie werden früher auch wohl vorhanden gewesen sein, wie das Altchinesische und vielleicht noch manche der heutigen Dialekte zeigen — werden als Umlaute, wenigstens im Dialekt von Seoul, gesprochen. Auch der Buchstabe, der sonst als *e* angesetzt wird (so Scott, Courant u. a.), soll nach Eckardt *ŏ* oder *ŭ* sein, während *e* Umlaut wäre; diese Bezeichnung von Umlaut ist sprachlich irreführend und Eckardt's Annahme unbegründet. Der Mangel in der Darstellung des koreanischen Alphabetes wie auch mancher Laut- und Sprachregeln seiner Grammatik beruht unter anderem darauf, daß er die historische Phonetik des Koreanischen (wie auch des Chinesischen) vollkommen außer acht läßt; ohne diese ist da aber nun einmal nichts zu machen [9].

Drittens: Welche Schriften und Schriftformen waren vor der Schaffung des *Pantchel* in Korea bekannt und welche Beziehungen der Ähnlichkeit lassen auf Abhängigkeit schließen oder nicht? Jedenfalls waren da chinesische und indische. Was bedeutet aber für die Koreaner *ku-tšuan? fan* kann Sanskrit heißen, aber auch Pali und allgemein indisch; indisch war aber nicht nur die *Nāgarī*-Schrift. Weiter: welches waren die Kursivformen der fremden Schriften in Korea zu damaliger Zeit? Welche Veränderungen, besonders auch durch die technischen Schreibmittel, hervorgerufen werden können, kann man an den Schriften Hinterindiens und Zentralasiens studieren. In den buddhistischen Klöstern Koreas werden wohl noch manche alte Werke zu finden sein, die Aufklärung bieten können. Zur Stellung des Buddhismus in Korea vgl. was Hulbert (l. c., I, S. 308) sagt: „It is believed by some that Buddhism was entirely crushed in the first years of the dynasty, but this is a great blunder. Buddhism has began to wane, but long after the end of king *Se-tjong*'s reign it was still the predominant religion of Korea." Wichtig ist auch die Beziehung zur *Üan*-Dynastie und welche Einflüsse von dort kamen. In den Einzelheiten der äußeren Form der koreanischen Schrift sieht man den Einfluß der chinesischen; auch die Zusammenfassung der Buchstaben zu einem Silbenquadrat weist auf das Chinesische (vgl. jedoch auch Ähnliches bei einer Form der uigurischen Schrift).

---

[7] In: Stray Notes on Corean History and Literature, N. Ch. Br. R. A. S., XXVIII, S. 214—232.

[8] Vgl. Aston, The *Onmun* when invented?, in: Transact. of the As. Soc. of Japan, XXIII, S. 1—4; M. Courant, Ecriture Coréenne, in: Ch. Fossey, Notices sur les Caractères Etrangers, Paris 1927; ders., Bibliographie Coréenne, Paris 1894—1901; ders., Note sur les différents systèmes d'écritures employés en Corée, in: Transact. of the As. Soc. of Japan, XXIII, S. 5.

[9] Zur historischen Phonetik des Koreanischen wie Chinesischen vgl. Kalgren, Phonologie Chinoise, Leiden 1915—1926, und die dort angegebene Literatur.

Ob nun die Vorbilder der einzelnen koreanischen Buchstaben von dem *Nāgarī*-Kursiv (Scott), oder dem Paliquadrat (R. Stübe, Der Ursprung des Alphabetes und seine Entwicklung) genommen sind; oder ob sie durch Zerlegung chinesischer Zeichen gewonnen wurden [10], oder schließlich sonstwoher genommen sind, das wird man meines Erachtens nur entscheiden können, wenn man die bezüglichen Schriftformen oder klare Angaben der koreanischen Tradition vorbringen kann. Zudem weiß man, daß die Katakanazeichen von chinesischen genommen sind, und doch kann im einzelnen nicht mit Sicherheit angegeben werden, von welchen sie stammen.

Die Beantwortung all der einschlägigen Fragen ist gewiß nicht einfach. Aber manche Publikationen können schon helfen, die Eckardt nicht zu kennen scheint oder nicht zur Hand hatte. Neben den hier bereits erwähnten kommen noch folgende in Frage: G. von der Gabelentz, Zur Beurteilung des koreanischen Schrift- und Lautwesens (Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss., 1892, S. 587—600); zur Schriftfrage allgemein: R. Stübe, die bereits zitierte Schrift u. a.; zur Frage der Entwicklung des Buchdruckes und des Anteiles Koreas: Th. F. Carter, The Invention of Printing and its Spread westward, New-York 1925; hier sind auch die weiteren Werke angegeben. Eckardt bringt in sonderbarem Zusammenhang Dravida und Sanskrit und Korea! Vielleicht fiel ihm unglücklicherweise Hulbert's A Comparative Grammar of the Korean Language and the Dravidian Dialects in die Hände. Hulbert weiß nichts von vergleichender Sprachwissenschaft, wohl aber etwas von koreanischer Geschichte; für die linguistischen Fragen muß man nach besseren Handbüchern greifen. Die Bände von The Korean Repository und von dessen Fortsetzung The Korean Review, die in Korea gedruckt wurden, enthalten viel brauchbares Material.

Es ist wirklich zu wünschen, daß uns jemand mit gründlicher und kritischer Benutzung all der vorhandenen Unterlagen eine vollständige und zuverlässige Darstellung der koreanischen Schriftfrage böte. Daß P. Eckardt die Lösung dieser Aufgabe noch nicht geglückt ist, glaubte ich zeigen zu können und zeigen zu müssen. Hoffentlich findet er, der im übrigen als vorzüglicher Kenner Koreas bestens bekannt ist, Zeit und Gelegenheit, das Thema noch einmal aufzunehmen, um uns dann, auf günstigeren Voraussetzungen fußend, einer mehr befriedigenden Lösung entgegenzuführen.

P. F. X. Biallas, S. V. D., Shanghai.

Italienischer Geographischer Kongreß in Neapel, 22. bis 29. April 1930. — Vom 22. bis 26. April d. J. fanden in Neapel die Vorträge des 11. italienischen Geographen-Kongresses statt, eingeteilt in allgemeine Sitzungen (meist Tätigkeitsberichte größerer geographischer Institutionen) und Fachsitzungen (Kartographie und physische Geographie; Anthropogeographie; historische Geographie; Wirtschaftsgeographie; Kolonialgeographie und didaktische Geographie). Mit dem Kongreß waren Ausstellungen über Geschichte der Kartographie, Photographie und andere geographische Produktion Italiens verbunden, und im Anschluß wurden Führungen in die Umgebung veranstaltet, für die in den „Atti del XI Congresso Geografico Italiano" auch vom völkerkundlichen Standpunkt aus interessante Führer von Dainelli und Malladra verfaßt worden sind (Hausformen; Volk und Boden). — Im allgemeinen berührten die Vorträge seltener rein anthropologische Fragen, da auch in den Fachsitzungen für Anthropogeographie größtenteils Beziehungen der Bevölkerungsstatistik zur Natur und Wirtschaft bestimmter Gebiete erläutert wurden (Albani, Algranati, Almagià, Biasutti, Castaldi, Corso, Franciosa, Giusti, de Grazia, Gribaudi, Merlini, Mori, Rosso, Toniolo, Viesi). Besonders erwähnt seien:

a) Über Italien: Castaldi: Dachformen bei Maddaloni und Dugenta. De Grazia: Landwohnungen im Tal des Sinni.

b) Über italienische Kolonien: De Agostini: Namensübertragung in Karten der Cyrenaika, und Béguinot: Namensübertragung aus libysch-berberischen Sprachen, zwei Vorträge, die zusammen mit dem von Béguinot-Corso: Sammlung von

[10] Vgl. was Courant sagt: „la série des labiales dérive du carré; les gutturales et les dentales sont représentées par le carré privé d'un ou deux côté."

ethnographischen Material in den italienischen Kolonien besonders Gelegenheit zur Aussprache über Eingebornendialekte und die kulturelle Bedeutung der arabischen Einwanderung in Libyen boten. Béguinot wies auf die Versuche hin, auf Grund von Namensforschungen (Bari!) Beziehungen zwischen Berbern und Etruskern und Iberern aufzudecken (Brinton, v. d. Gabelentz, Schuchardt, de Charencey, Trombetti). Corso: Ländliche Wohnformen in Libyen. Ricci: Ethnographische Beobachtungen in Nordwest-Tripolitanien (mit Vorlage neuer Profilaufnahmen durch die Troglodytenwohnungen des Djebel Garian und einer Karte der Rassenverteilung in der Stadt Tripoli).

c) Über Unterrichtsfragen: Almagià: Die Anthropogeographie an den italienischen Mittelschulen. Biasutti: Die Ethnographie im Geographieunterricht der Mittelschulen.

Die Vorträge werden in den „Atti" des Kongresses veröffentlicht.

Dr. Richard Pfalz.

Volkszählung und kartographische Festlegung der Kasten und Stämme in Indien. — Die indische Regierung hat sich entschlossen, im Zusammenhang mit der nächsten Volkszählung vom 1. Jänner 1931 das Material zu einem Kartenband der Verbreitung der Kasten und Stämme von Indien zu sammeln. Dieser Schritt geschieht auf Veranlassung des Breslauer Anthropologen und Indienforschers Baron von Eickstedt. Er bedeutet die kartographische Aufnahme von vielen hundert Millionen von „Indern" der verschiedensten Rassen und Stämme. Bisher war die genaue räumliche Verteilung der Kasten innerhalb der vielen heterogenen Nationen nur oberflächlich, die der Primitivbevölkerung oft so gut wie gar nicht bekannt. Es ist bemerkenswert, daß die indische Regierung trotz der herrschenden politischen Schwierigkeiten ein Kulturwerk von derartigem Umfang in Angriff nimmt.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Zu den Zentralproblemen der Völkerkunde, sagt Prof. Dr. Fritz Krause, gehört die Frage nach dem „Warum" und „Wie" des Kulturwandels. Leider sei dieses Problem bisher noch von keinem Völkerkundler ernsthaft angegriffen worden. Darum versucht er selbst in seinem, in Wien gehaltenen Vortrag Kulturwandel und Volkstum mit Hilfe seiner sogenannten „Strukturlehre" orientierendes Licht in diesen Fragenkomplex zu bringen. Doch bemerkt er ausdrücklich, daß nicht etwa das Arbeitsfeld der „Strukturlehre" auf die Erforschung des Kulturwandels beschränkt sei. Der Vortrag hat bei gewollt theoretischer Einstellung durchaus programmatischen Charakter. Das Problem des Kulturwandels wird von allen Seiten beleuchtet. Ziel der Forschung, Wege und Forderungen zur Lösung der verwickelten Einzelfragen werden gezeigt. Praktische Untersuchungen an konkreten Kulturerscheinungen werden den Wert und die Brauchbarkeit des hier gebotenen, theoretischen Grund- und Aufrisses noch beweisen müssen. (Mitt. d. Anthr. Gesellsch. in Wien, LIX [1929], 247—265.)

R. Pettazzoni schließt aus linguistischen Gründen, aus den Bemerkungen römischer Schriftsteller, aus der Volkstradition und aus den Inschriften, daß *Tinia,* die oberste Gottheit der Etrusker, ein blitzeschleudernder Himmelsgott gewesen sein müsse. (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, IV [1928], 207—234.)

Zur großen Anzahl von Vergleichen der Kulturen in der Alten und Neuen Welt hat P. Rivet einen neuen gefügt. Er vergleicht die Sprachen Ozeaniens einschließlich das Ainu mit denen von Sumer und Südostasien und findet zahlreiche frappante Ähnlichkeiten.

Europe et Généralités.

Un des problèmes centraux de l'ethnologie c'est d'après le professeur Dr. Fritz Krause la question du «Pourquoi» et du «Comment» des modifications culturelles. Il est regrettable, dit-il, que ce problème n'ait pas encore été entamé sérieusement jusqu'ici par aucun ethnologue. C'est pourquoi M. Krause essaie lui-même dans une conférence faite à Vienne sur «l'évolution de la civilisation et le caractère ethnologique du peuple de se servir de ce qu'il appelle sa «théorie de la structure» pour répandre de la lumière sur l'ensemble de ces questions. Toutefois l'auteur fait expressément la remarque que l'usage de cette théorie n'est pas restreint à l'examen des modifications culturelles. Bien qu'essentiellement et délibérément théorique, la conférence en question a un caractère tout-à-fait programmatique. Le problème de l'évolution culturelle s'y trouve éclairé de tous les côtés. On y expose le but des recherches, les moyens et conditions pour arriver à la solution des questions de détail si embrouillées. Des recherches pratiques faites sur des phénomènes culturels concrets auront à prouver la valeur et l'utilité du précis théorique qui nous est présenté. (Mitt. d. Anthr. Gesellsch. in Wien, LIX [1929], 247—265.)

M. R. Pettazzoni examine les arguments linguistiques, les observations faites par les auteurs romains, la tradition populaire et les inscriptions pour en conclure que *Tinia,* la divinité suprême des Etrusques, a dû avoir été un dieu céleste fulminant. (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, IV [1928], 207—234.)

M. P. Rivet a augmenté d'une nouvelle comparaison le nombre de celles qui ont déjà été faites entre les civilisations de l'ancien et celles du nouveau Monde. Il compare les langues de l'Océanie, y compris l'Ainou, avec celles de Sumer et du Sud-Est

Den Ausstrahlungspunkt verlegt er nach Südasien oder nach Insulinde. Im Westen sind die Einflüsse bis ins Mittelmeergebiet und nach Afrika erkennbar, sie scheinen vorwiegend den Seeweg genommen zu haben, im Gegensatz zur Ausbreitung z. B. des Indoeuropäischen. Schon der allgemeine Gang in der Entfaltung beider Gruppen scheint auf diesen Unterschied hinzuweisen. „Die einen (Sprachen) zeigen sich konservatv, während andere ihr Vokabular stürmisch ändern oder erneuern. Wahrscheinlich kann man eines Tages die Ursachen deutlich nachweisen, die offenbar auf sozialem Gebiet liegen." (Collection ling. publ. par la Soc. ling. de Paris, XXIV [1929].)

Gegen voreilige psycho-analytische Hypothesen macht E. E. Evans-Pritchard in seiner lesenswerten Studie über die Verwandtschaft in den primitiven Gesellschaften darauf aufmerksam, „daß man bei der Untersuchung, wie sich der Sohn gegenüber der Mutter benimmt, nicht nur das Verhältnis Sohn-Mutter berücksichtigen muß, sondern auch das Verhältnis Sohn-Vater und Vater-Mutter. So selbstverständlich das auch zu sein scheint, es ist doch oft, und gerade von psycho-analytisch eingestellten Ethnologen, übersehen worden. Das Benehmen des Kindes seiner Umwelt gegenüber wird innerhalb des Familienkreises geformt und durch späteren Kontakt verstärkt". (Man, XXIX [1929], 148.)

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Gruppen und Stämmen bei den primitivsten Völkern, einst vorzugsweise von der evolutionistisch - naturwissenschaftlichen Völkerkunde gestellt und in einer für die Primitiven abträglichen Weise beantwortet, wird heute vielfach von seiten kritisch und historisch geschulter Ethnologen neugestellt und zuungunsten der alten Theorie vom „unaufhörlichen Kampf der Urzeit" entschieden. Auch ein neuer Aufsatz von L. T. Hobhouse (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, V [1929], 2) dient dieser Aufgabe. Nach Hobhouse kann man die diesbezüglichen Verhältnisse bei den verschiedenen Primitivgruppen (Andamanesen, Semang, Sakai, Kubu,

de l'Asie et arrive à découvrir de nombreuses analogies très frappantes. Le centre de rayonnement, l'auteur le place au Sud de l'Asie ou dans l'Insulinde. Vers l'Ouest, les influences se font sentir jusque dans le bassin de la Méditerranée et en Afrique et semblent avoir emprunté surtout la voie maritime, contrairement à ce qui s'est produit p. ex. pour l'Indoeuropéen. Rien que les grandes lignes dans l'évolution des deux groupes semblent indiquer cette différence. «Les unes se montrent conservatrices, tandisque d'autres modifient ou renouvellent leur vocabulaire avec rapidité. Il est probable qu'on pourra quelque jour mettre en évidence les causes, évidemment sociales.» (Collection ling. publ. par la Soc. ling. de Paris, XXIV [1929].)

A l'encontre d'hypothèses psycho-analytiques hasardées, M. E. E. Evans-Pritchard fait la remarque dans son intéressante étude sur la parenté dans les sociétés primitives qu'en examinant la conduite du fils vis-à-vis de sa mère, on ne doit pas seulement envisager les relations de fils à mère, mais encore celles de fils à père et de père à mère. Tout évidente que semble être cette manière de voir, elle a néanmoins souvent été laissée de côté et précisément par des ethnologues psycho-analytiques. La conduite de l'enfant vis-à-vis de son entourage se forme à l'intérieur de la famille et s'accentue par les relations ultérieures. (Man, XXIX [1929], 148.)

La question des rapports entre les groupes et tribus chez les plus primitifs a jadis surtout été posée par l'ethnologie naturaliste et évolutionniste et traité d'une manière préjudiciable aux primitifs. De nos jours cette question est soulevée à nouveau et souvent par des ethnologues formés à la critique et à l'histoire, et elle est résolue en défaveur de l'ancienne théorie de la «lutte incessante aux temps primitifs». Une étude récente de M. L. T. Hobhouse (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, V [1929], 2) poursuit le même but. L'auteur admet qu'au sujet des rapports en question chez les différents groupes de primitifs (Andamans, Semangs, Sakais, Kubus, Weddas, Aetas, Tasmaniens, Boschimans,

Wedda, Aeta, Tasmanier, Buschmänner, Feuerländer, Botokuden) in folgende Übersicht gliedern: 1. Kampf zwischen den Gruppen bei fünf Völkern; 2. Familienrache auf Vereinbarung bei zwei Völkern; 3. Fehlen gemeinsamer Kämpfe innerhalb des Stammes bei fünf Völkern (Batwa, Semang, Sakai, Kubu, Wedda). Kampf und Blutvergießen sind aber auch bei den kriegslustigeren Stämmen so selten, daß die Mehrzahl unter ihnen im Vergleich zu den „fortgeschritteneren" Völkern als friedlich bezeichnet werden muß. Hobhouse vermutet noch, daß der friedliche Charakter der heutigen Aeta vor allem ein Produkt der historischen Entwicklung sei. Entschieden kann das jedenfalls noch nicht werden.

M. Zamiatnine berichtet in der „Revue anthropologique" (VII—IX [1929]) über die Mousterienstation von Ilskaia (Provinz Kuban, Nordkaukasus). Die sehr reiche Industrie zeigt neben Splittern und Abschlägen über 300 Stück sogenannter Nuklei aus Lydit und Hornstein. Der Verfasser schließt mit einem Vergleich des Ilskaia-Mousteriens mit den Funden aus der benachbarten Höhle Kük-Koba und den von P. Efimenko gehobenen Stationen.

H. V. Vallois hat durch ausgedehnte anatomische Studien sehr bemerkenswerte Resultate über den monophyletischen Ursprung des Menschen erhalten. „Das vergleichende Studium der differentiellen Kennzeichen der Menschenrassen und der Anthropoïden läßt keine deutliche Angleichung zwischen bestimmten Rassen und bestimmten Anthropoïden erkennen; sie zeigt anderseits, daß eine große Zahl von typischen Kennzeichen der vier Anthropoïdenarten bei allen Menschenrassen fehlen, und umgekehrt, daß die großen unterscheidenden Kennzeichen der verschiedenen Menschenrassen allen Anthropoïden ohne Ausnahme fehlen. Endlich zeigt sie uns, daß die heutigen Repräsentanten der Art *homo* eine Gruppe bilden, deren strukturelle Gleichartigkeit wenigstens ebenso stark ist, als die irgendeiner Anthropoïdenart. Fügen wir zu dieser Beweisgruppe die unleugbare Tatsache hinzu, daß alle heutigen Menschen, trotz ihrer rassenhaften Unterschiede, sich

Fuégiens, Botokudes) on peut établir l'aperçu que voici: 1° Lutte entre les groupes chez cinq peuplades; 2° vengeance entre familles après accord chez deux peuplades; 3° absence de luttes mutuelles au sein de la tribu chez cinq peuplades (Batwas, Semangs, Sakais, Kubus, Weddas). Mais même chez les tribus plus belliqueuses, la lutte et l'effusion de sang sont si rares que la plupart d'entre elles doivent être considérées comme pacifiques si on les compare à d'autres peuples «plus avancés». M. Hobhouse suppose en outre que le caractère pacifique des Aetas de nos jours est surtout dû à l'évolution historique, chose qu'en tout cas on ne peut pas encore établir avec certitude.

M. Zamiatnine nous parle dans la «Revue anthropologique» (VII—IX [1929]) de la station moustérienne d'Ilskaia (Province de Kuban, Caucase septentrionel). L'industrie très riche de cet endroit fait voir entre des éclats et des fragments détachés au delà de 300 exemplaires de ce qu'on appelle des nuclei de lydit et de silex corné. En terminant l'auteur compare le moustérien d'Ilskaia avec les trouvailles faites dans la caverne voisine de Kuk-Koba et avec les stations étudiées par P. Efimenko.

A la suite d'études anatomiques étendues M. H. V. Vallois a obtenu des résultats remarquables sur l'origine monophylétique de l'homme. «L'étude comparative des caractères différentiels des races humaines et des anthropoïdes ne permet pas de constater aucun rapprochement net entre certaines races et certaines anthropoïdes. D'autre part elle nous montre qu'un grand nombre de caractères typiques des quatre genres d'anthropoïdes font défaut chez toutes les races humaines quelles qu'elles soient, et inversement, que les grands caractères distinctifs des diverses races humaines font défaut chez tous les anthropoïdes sans exception. Enfin cette étude nous prouve que les représentants actuels, du genre *homo* constituent un groupe dont l'homogénéité structurale est au moins aussi forte que celle d'un genre quelconque d'anthropoïdes. Si à cet ensemble d'arguments on ajoute ce fait indiscutable que, malgré leurs différences de races, tous les hommes

viel mehr untereinander gleichen als irgendeinem Anthropoïden, anderseits das embryologische Moment, daß die dem Menschen eigenen Kennzeichen schon lange vor der Geburt ausgeprägt sind, dann erkennt man, daß in Wirklichkeit gar kein ernster Beweis zugunsten der polyphyletischen Theorien existiert." (L'Anthropologie, XXXIX [1929] 77—102.)

Asien.

Arəmati-, als arische Erdgottheit, heißt der Titel einer Studie von O. G. von Wesendonk. Der Verfasser sagt: „Es ist die bei Zarathuštra in den Gāthā als eine abstrakte Potenz behandelte *Arəmati-* doch wohl als eine ursprüngliche Erdgottheit zu betrachten, deren Charakter freilich bei den Indoiraniern bereits von dem der Frömmigkeit und der Andacht überwuchert war. Erinnerungen an *Arəmati-* als alte Erdgöttin haben sich in Indien wenigstens in Spuren erhalten, während bei den Iraniern eine stärkere Überlieferung in diesem Sinne lebendig gewesen zu sein scheint. Für die zarathuštrische Methode ist es von Wichtigkeit zu sehen, wie der ostiranische Religionsstifter ererbtes Gut verwendet, soweit es in sein das Geistige betonendes System paßt." (Archiv f. Religionswissenschaft, XXVII [1929], 61—76.)

J. H. Hutton teilt mit, daß das Nationalspiel der Fiji-Insulaner, *veitingga* genannt, auch in Assam bekannt und in Gebrauch ist. In Assam heißt es *s'ar-khela.* (Man, XXIX [1929], 112.)

Der Schamanismus hat in Sibirien sehr verschiedene Formen angenommen. In der primitiven Bumerangkultur, wo das höchste Wesen beginnt, sich mit dem Ahnen des Stammes zu mischen, will der Schamane die Hilfe des Ahnen durch Zauberformeln gewinnen; da gibt es weder Initiation, noch Kostüm, noch Opfer, noch Masken... Mit dem Eindringen der mutterrechtlichen Kultur kompliziert sich der Schamanismus. Die Urmutter ersetzt den Ahnen und das höchste Wesen. Die Erdgeister unter-

actuels se ressemblent beaucoup plus entre eux qu'ils ne ressemblent à un anthropoïde quelconque, et, d'autre part, cet argument embryologique que les caractères propres de l'homme sont déjà marqués bien avant la naissance, on voit qu'en réalité il n'existe absolument aucune preuve sérieuse en faveur des théories polyphylétiques.» (L'Anthropologie, XXXIX [1929], 77—102.)

Asie.

Arəmati-, divinité terrestre arienne, voilà le titre d'une étude de M. O. G. von Wesendonk. L'auteur s'exprime comme suit. «Cette *Arəmati-*, traitée par Zarathuštra dans les Gāthās comme puissance abstraite, semble toutefois devoir être considérée à l'origine comme divinité terrestre, dont la physionomie était recouverte, il est vrai, dès l'époque des Indo-iraniens par les traits de la piété et de la dévotion. Aux Indes il s'est conservé au moins des traces d'*Arəmati-* comme ancienne divinité terrestre, tandis que les Iraniens semblent avoir gardé une tradition plus prononcée en ce sens. Quant à la méthode zarathuštrienne, il n'est pas sans importance de voir comment le fondateur de la religion de l'Iran oriental s'entend à utiliser des éléments transmis des aïeux, pour autant que cela s'accorde avec son système où l'immatérialité se trouve accentuée.» (Archiv f. Religionswissenschaft, XXVII [1929], 61—76.)

M. J. H. Hutton nous apprend que le jeu national des insulaires de Fiji, appelé *veitingga,* est également connu et en usage dans l'Assam et y est appelé *s'ar-khela.* (Man, XXIX [1929], 112.)

Le chamanisme en Sibérie a des formes très différentes. Dans la civilisation primitive du boumerang, où l'Etre suprême commence à se confondre avec l'ancêtre de la tribu, le chaman veut gagner l'appui de l'ancêtre par des formules d'enchantements; il n'y a ni initiation, ni costume particulier, ni sacrifice, ni masques... Avec l'avènement de la civilisation matriarcale, le chamanisme se complique. C'est la première mère qui remplace l'ancêtre et l'Etre suprême. Les esprits de la terre mènent une action sour-

nehmen versteckte Angriffe gegen die Gottheit und erstreben die Herrschaft über die Menschen... Der Gegensatz zwischen der vaterrechtlichen Bumerangkultur und der neueren mutterrechtlichen zeigt sich in Sibirien durch den Gegensatz zwischen dem weißen und schwarzen Schamanismus und zwischen dem Familienschamanismus gegenüber dem professionellen... Eine neue mutterrechtliche Kulturrichtung, jene mit Geheimgesellschaften, hat in Sibirien den klassischen Schamanismus begründet, worin die Vorsteher der geheimen Gesellschaften die obersten Schamanen sind... Der klassische Schamanismus steht fremd gegenüber der alten nordischen Kultur (Samojeden und Eskimo), sowie der primitiven Bumerangkultur (Koriaken) und der Nomadenkultur... er gehört zu einer jüngeren Kulturschicht. (L. Ehrlich, Bogoslovni Vestnik 1929, 220—254.)

noise contre la divinité et aspirent à dominer les hommes... L'hostilité entre la civilisation primitive du boumerang de type patriarcal et celle plus récente de type matriarcal s'accuse en Sibérie par l'opposition entre le chamanisme blanc et noir et entre le chamanisme familial et professionnel... Une phase nouvelle de la civilisation matriarcale, caractérisée par les sociétés secrètes, a créé en Sibérie le type classique du chamanisme, dont les chefs sont ceux des sociétés secrètes, le chamanisme classique est tout-à-fait étranger à la civilisation ancienne des régions septentrionales (Samoyèdes et Esquimaux), étranger aussi à la civilisation primitive du boumerang (chez les Coryaks), étranger encore à la civilisation des nomades... il appartient à une civilisation plus récente. (L. Ehrlich, Bogoslovni Vestnik 1929, 220—254.)

W. Barthold hielt einen Vortrag über den heutigen Stand und die nächsten Aufgaben der geschichtlichen Erforschung der Türkvölker. Eines der interessantesten Probleme auf diesem Gebiet ist die Stellung des Tschuwaschischen zum Türkischen und Mongolischen, dann die Beziehungen der Kirgisen zu den Slawen, letztere besonders aus anthropologischen Gesichtspunkten. Es müssen auch die chinesischen und mohammedanischen Quellen sorgfältiger bearbeitet werden. Ein weiteres Problem bildet die starke Hinneigung der Türkvölker zum Mohammedanismus, wobei ihnen die positiven Vorschriften wichtiger sind als Überlegungen über die geschichtlichen und intellektuellen Fundamente. Auch die Ursachen der territorialen Fortschritte der türkischen Kultur bedürfen der Aufklärung, wozu besonders Mahmud Kasgari anregt durch sein Werk über Zentralasien aus dem 11. Jahrhundert. (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges., 83 [1929], 121—142.)

M. W. Barthold a donné une conférence sur l'état actuel et les problèmes les plus pressants de l'étude historique des peuples turcs. Un des problèmes les plus intéressants à ce point de vue, ce sont les rapports du tchouvache avec le turc et le mongol, puis les relations entre les Kirghiz et les Slaves, celles-ci surtout du point de vue anthropologique. Il faudrait en outre une étude plus sérieuse des sources chinoises et mahométanes. Un autre problème, c'est le penchant très prononcé des peuples turcs vers le mahométisme, penchant caractérisé par le fait que les préceptes positifs leur semblent plus importants que la réflexion sur les fondements historiques et intellectuels. Il y a de même les causes des progrès territoriaux de la civilisation turque qui réclament des éclaircissements, et c'est notamment M. Mahmud Kasgari qui y attire l'attention par son ouvrage sur l'Asie Centrale du 11e siècle. (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges., 83 [1929], 121—142.)

Grabungen in Kish führten zur Aufdeckung vieler Kulturschichten, von denen hier nur die protosumerischen summarisch beschrieben sind. Sie gehören etwa den Jahren 3300 bis 3200 v. Chr. an. Der Schutt aus den vorhergehenden Jahrhunderten liegt heute unter dem Niveau des Grundwassers. Man muß dar-

Des fouilles à Kish ont fait découvrir de nombreuses couches culturelles, parmi lesquelles l'article cité ci-après ne décrit sommairement que les couches protosumériennes. Elles appartiennent à peu près à l'époque de 3300 à 3200 av. J.-Chr. Les décombres des siècles précédents se trouvent aujourd'hui sous le niveau de la

aus schließen, daß sich der ganze Boden wenigstens vier Meter gesenkt hat. Die Prüfung dieser ältesten Schichten wird demnächst in Angriff genommen. — Die gefundenen Geräte, unter denen die mikrolithischen weit vorwiegen, gehören der Steinzeit an. Zwei Objekte aus Kupfer sind allerdings gefunden worden, sie zeigen aber, daß dieses Metall damals noch sehr selten war und nur dem Schmucke diente. Die ausgegrabenen Objekte unterscheiden sich deutlich von allen anderen bisher in Mesopotamien gefundenen. Die Schichten zeigen auch noch, daß in Kish mehrere Überschwemmungen stattgefunden haben, darunter eine von bedeutenderem Ausmaße. (L. Watelin, L'Anthropologie, XXXIX [1929], 65—76.)

Das Nichtarische im alten Persertum scheint aus älteren iranischen Volksschichten zu stammen, die heute nur mehr im Kaukasus erhalten sind. Bisher hat man die Einflüsse dieser Gruppe auf ihre Nachbarn und auf eingedrungene Herrenschichten nur mit linguistischen Mitteln geprüft. Zuverlässigeres Material liefert aber die Völkerkunde. Zunächst fällt da die Art des persischen Fürstengrabes als etwas ganz Fremdes auf, dann die an sich unarischen Feueraltäre. Letztere scheinen allerdings vorwiegend aus der Landesbeschaffenheit erklärt werden zu müssen, „aus dem Naturfeuer brennender Naphthaquellen, einer dann schon von den kaukasischen Vorbewohnern religiös verwerteten Erscheinung". — „Die Unterschicht des iranischen Volkstums lieferte dem geistig und politisch herrschenden Ariertum Rohstoffe zur Verarbeitung, und diese geschah in einer Richtung des Denkens, die sich in vielem sehr ähnlich bei den Hellenen und den Deutschen wiederfindet. Dafür zeugt abermals Ardvisura Anahita, die in der Auffassung des Weibtums eine überraschende Annäherung an Athene und die Walküre verrät: das Weib als Beraterin und Helferin des Mannes in völliger Überwindung des triebhaft Sexuellen." (M. Semper, Ephem. Orient, Nr. 37 [1929], 1—14.)

nappe d'eau souterraine. Il faut en conclure que le terrain tout-entier a baissé d'au moins quatre mètres. L'examen de ces couches les plus anciennes va être commencé prochainement. Les instruments découverts jusqu'ici, parmi lesquels les microlithiques prédominent de beaucoup, appartiennent à l'époque de pierre. Il est vrai qu'on y a trouvé deux objets en cuivre, mais ils prouvent que ce métal était très rare à cette époque et n'était employé que pour les ornements. Les objets trouvés dans les fouilles se distinguent nettement de tous ceux qu'on a trouvés jusqu'ici en Mésopotamie. Les couches prouvent en outre qu'il y a eu à Kish plusieurs inondations, dont une de proportions plus importantes. (L. Watelin, L'Anthropologie, XXXIX [1929], 65—76.)

Les éléments non-ariens dans l'antique civilisation des Perses semblent provenir de couches iraniennes plus anciennes, qui ne se sont plus conservées de nos jours qu'au Caucase. Jusqu'à présent on s'est contenté de recourir à la linguistique pour examiner l'influence exercée par ce groupe sur ses voisins et sur des couches de populations de maîtres qui avaient pénétré dans le pays. L'ethnologie fournit des documents plus positifs. C'est d'abord la forme de la tombe des princes perses qui apparaît comme quelque chose de tout-à-fait étranger, ce sont ensuite les autels du feu, comme tels non-ariens. Ceux-ci semblent, il est vrai, devoir être expliqués surtout par la nature du pays, «par le feu naturel de sources enflammées de naphte, phénomène exploité religieusement déjà par les populations antérieures du Caucase». — «La couche inférieure de l'ensemble culturel iranien a fourni des matériaux à façonner à la civilisation arienne prédominante au point de vue intellectuel et politique. Ce travail s'est fait suivant une manière de penser qui se retrouve très semblable dans beaucoup de choses chez les Hellènes et les Germains. C'est ce que prouve encore une fois Ardvisura Anahita, qui permet de saisir un étonnant rapprochement avec Athênê et la Walkyrie en ce qui concerne l'idée de la femme comme conseillère et aide de l'homme en triomphant complètement des penchants sexuels.» (M. Semper, Ephem. Orient, No. 37 [1929], 1—14.)

In einem Aufsatz über Assam Megaliths bringt J. H. Hutton neben einer Zusammenfassung des schon bekannten, auch einiges noch unveröffentlichtes Material zu diesem für die Lösung der Megalithenfrage so bedeutsamen Thema. Da Assam heute eines der wenigen Gebiete mit einer noch lebenden Megalithenkultur ist, kann man von hier auch wichtige Aufschlüsse über die Vorstellungswelt der Megalithenerbauer anderer Zeiten und Länder gewinnen. Es ist dies von um so größerer Tragweite, als der innere Zusammenhang der Megalithenkulturen der ganzen Welt immer deutlicher zutage tritt. In Assam ist es der Wunsch, eine Verbindung mit den Toten zu schaffen, die zur Errichtung von Megalithen führt; durch diese soll der Seele des Verstorbenen gefahrloses Eingehen ins Jenseits, den Lebenden aber Reichtum und Fruchtbarkeit ihrer Felder gesichert werden. Der Glaube an die das Wachstum steigernde Kraft der Menschenseele ist ja in Südostasien allgemein und äußert sich auch in manchen Formen der Kopfjagd. (Antiquity, III, 2 [1929], 324—388, 16 Tafeln.)

Dans une étude sur Assam Megaliths, M. J. H. Hutton présente outre un résumé des données connues jusqu'ici, quelques documents encore inédits concernant ce sujet si important pour la solution de la question des mégalithes. Comme l'Assam est actuellement l'une des quelques contrées peu nombreuses à civilisation de mégalithes encore vivante, on peut y trouver des renseignements importants sur la pensée des constructeurs de mégalithes à d'autres époques et dans d'autres pays. Ceci est d'une importance d'autant plus grande que la connexion essentielle des civilisations de mégalithes du monde entier apparaît toujours plus clairement. En Assam, c'est le désir d'établir des relations avec le défunt qui fait construire les mégalithes; ceux-ci ont donc pour but d'assurer à l'âme du défunt le passage sans danger dans l'autre monde, et de procurer aux survivants la richesse et la fécondité de leurs terres. La croyance à la qualité de l'âme la rendant capable d'activer la croissance est générale dans tout le Sud-Est de l'Asie, comme on sait, et se manifeste également par certaines formes de la chasse à la tête. (Antiquity, III, 2 [1929], 324—388, 16 planches.)

Afrika.

Über die Bahanga, ihre Stammesgeschichte, Sitten und Gebräuche berichtet uns N. Stam. Opfer spielen bei ihnen eine bedeutende Rolle. Eigene Opferpriester gibt es nicht. Der Besitzer eines Krals ist selbst Opferpriester dieses Krals. Auch seine erste Frau bringt bestimmte Opfer dar. Gott wird *Nasayi*, der Allein-Angebetete, genannt. Nach dem Glauben der Bahanga ist dieser Gott ein Geist, der niemals einen Körper besaß. Er ist der Schöpfer des Himmels und der Erde, von Sonne, Mond und Sternen, und allem was auf Erden ist. Er gibt jedem Menschen und Tiere das Leben. Er hat alles zum Nutzen des Menschen geschaffen. Er ist gut und verursacht kein Übel. Wenn man den Eingebornen fragt, wo er sich Gott denke, wird er antworten, daß er das nicht genau wisse, aber sicher irgendwo oben. Man denkt zwar nie an eine Allgegenwart Gottes, aber man sagt immer, daß Gott allen Dingen das Leben

Afrique.

Les Bahangas, l'histoire de leur tribu, leurs mœurs et coutumes nous sont décrites par M. N. Stam. Chez eux les sacrifices ont une grande importance, mais ils ne connaissent pas de sacrificateurs spéciaux. Le propriétaire d'un kral est lui-même sacrificateur de ce kral. De même sa première femme est chargée de certains sacrifices. Dieu est appelé *Nasayi*, le seul-adoré. D'après la croyance des Bahangas ce dieu est un esprit qui n'a jamais eu de corps. Il est le créateur du ciel et de la terre, du soleil, de la lune et des étoiles et de tout ce qui se trouve sur la terre. Il donne la vie à tout homme et à tout animal. Il a tout créé au profit de l'homme. Il est bon et ne cause aucun mal. Si l'on demande à un indigène où il place ce dieu, il répondra qu'il ne le sait pas exactement, mais en tout cas quelque part en haut. On ne parle jamais, il est vrai, d'une omniprésence de Dieu, mais on dit toujours que Dieu donne la vie à toutes choses. Chaque

gibt. Jedes Kind wird durch seinen Willen im Mutterschoß empfangen. Jedes junge Kälblein wird durch seine Mitwirkung geboren. Mehr als dieser Gott werden aber die Ahnen von den Bahanga verehrt, da Gott ja gut ist und ihnen keine Krankheit bringen wird, während dies die verstorbenen Ahnen tun können, wenn sie sich vernachlässigt sehen. Polygamie ist sehr verbreitet. Mit der Anzahl der Frauen steigen Stellung und Ansehen eines Mannes. Totemistische Spuren sind erkennbar, doch ist die Heirat innerhalb desselben Totemclans erlaubt. Sie glauben nicht von ihrem Totem abzustammen. Im Gegenteil, sie leugnen ausdrücklich eine solche Abstammung. Beschneidung ist jetzt allgemein verbreitet. Doch muß sie erst sehr spät eingeführt worden sein, da die Bahanga selber die Beschneidung nicht auszuführen verstehen; sie holen sich zu diesem Zwecke einen Mann aus dem Nachbarstamm. (Publ. of the Catholic Anthropological Conference, Vol. I, No. 4 [1929], 143—179.)

Im äquatorialen Afrika, besonders im Westen, ist schon öfters die Sitte gefunden worden, die Eingeweide des Leichnams eines Zauberers oder eines vermeintlich Behexten zu untersuchen, um den Sitz der Zauberkraft oder die Stelle der Behexung aufzudecken. Hat man eine Abnormität gefunden, so wird sie entfernt, sonst bleibt die aktive Zauberkraft im Leichnam und kann Unheil stiften. Während des Lebens „kann der Träger diese Kraft in sozial unschädlicher oder schädlicher Weise benutzen, in letzterem Falle wird er mit allen Eigenarten des Hexers den Mitmenschen nachzustellen suchen. Sowohl seine Opfer, wie auch er selbst — falls er dem Ordal oder seiner eigenen übermächtigen Kraft erliegt — werden nach dem Tode obduziert und die Zauberkraft mit positivem oder negativem Erfolg gesucht". H. Baumann glaubt diese Sitte der Obduktion beruhe auf „präanimistischen" Anschauungen der damit belasteten Neger. (Ztschr. f. Ethn., 60 [1928], 73—85.)

M. Pieper hat in einem Vortrag auf dem Bonner Orientalistentag 1928 ein Bild des Reichtums der ägyptischen Märchenwelt entwickelt. Er vergleicht auch die ägyptischen Motive mit denen an-

enfant est conçu par sa volonté dans le sein de sa mère, chaque jeune veau naît grâce à lui. Mais ce que les Bahangas vénèrent plus que ce Dieu, ce sont les ancêtres. C'est que Dieu dans sa bonté ne pourra leur infliger de maladie, ce que peuvent faire les ancêtres défunts si on les néglige. La polygamie est très répandue, et la position comme l'autorité d'un homme grandissent en raison du nombre de ses femmes. Des traces de totémisme apparaissent chez eux, mais le mariage à l'intérieure du clan de même totem est permis. Les indigènes ne croient pas descendre de leur totem; au contraire ils nient absolument une telle descendance. La circoncision est universellement répandue maintenant. Elle doit toutefois avoir été importée très tard, puisque les Bahangas ne savent pas la pratiquer eux-mêmes et la font faire par un homme de la tribu voisine. (Publ. of the Catholic Anthropological Conference, Vol. I, No. 4 [1929], 143—179.)

Dans l'Afrique équatoriale, surtout à l'Ouest, on a souvent déjà rencontré la coutume d'examiner les intestins du cadavre d'un sorcier ou d'un prétendu ensorcelé pour y découvrir le siège du pouvoir magique ou l'endroit de l'ensorcellement. Quand on a trouvé quelque chose d'anormal on le fait disparaître, sans quoi la force magique resterait dans le cadavre et pourrait devenir funeste. De son vivant, «le dépositaire de ce pouvoir peut s'en servir d'une manière inoffensive ou nuisible pour la société; dans ce dernier cas il cherchera à poursuivre son prochain avec toutes les ressources du magicien. Ses victimes aussi bien que lui-même — en cas qu'il succombe à l'ordalie ou à sa propre force trop puissante — sont soumises à l'autopie pour rechercher avec ou sans succès le pouvoir magique». M. H. Baumann pense que cette coutume de l'autopie repose sur des idées «préanimistes» des nègres qui la pratiquent. (Ztschr. f. Ethn., 60 [1928], 73—85.)

Dans un rapport présenté à la session des Orientalistes à Bonn en 1928, M. M. Pieper a donné un exposé de la richesse des contes égyptiens. Il compare également les motifs égyptiens

derer Länder, besonders aus dem Altertum. Zu den verbreitetsten gehört das Reisemärchen, das vom verwunschenen Prinzen, vom Aschenbrödel, vom ungetreuen Weibe, vom verborgenen Herzen, das Machandelmärchen und die Tierfabeln. In Ägypten hat sich das Märchen zu einer eigenen Literaturgattung ausgebildet, wie in Indien und Arabien. — Auffällig ist der geringe Zusammenhang des Stoffes mit den kosmischen Erzählungen. Nur zwei weisen deutlich auf diese hin, das Sonnenauge in der Fremde und das Machandelmotiv, möglicherweise noch der Drachenkönig. (Ztschr. der D. Morgenl. Ges., 83 [1929], 143—170.)

Amerika.

Eine Monographie über die polychromen Guanako-Mäntel in Patagonien hat S. K. Lothrop veröffentlicht. Eingehend behandelt er die Jagdmethode der Tehueltschen auf der Guanako-Jagd, die Herstellung, Färbung und Zeichnung der Guanako-Mäntel, vergleicht sie dann mit keramischen Zeichnungen und archäologischen Funden und kommt zu dem Resultat: „Unsere Übersicht über die Tehueltschen-Mäntel hat gezeigt, daß dieses Kleidungsstück einmal im ganzen Südamerika allgemein gebräuchlich war." (Contributions from the Mus. of the Amer. Indian Heye Foundation, Vol. VII, No. 6 [New York 1929], 30.)

Das von Prof. Otto Stoll seinerzeit aufgenommene Vokabular der Sprache von Aguacatan II. blieb verschollen, bis das Manuskript im Nachlasse Stoll's durch Dr. Fr. Termer aufgefunden wurde. Der Verfasser hatte dieses eigenartige Vokabular, das er von seiner Dienerin in Aguacatan aufgenommen hatte und das wesentliche Verschiedenheiten zu den gebräuchlichen Mayadialekten aufweist, nicht zu veröffentlichen gewagt, da er die Aufzeichnungen später nicht mehr kontrollieren konnte. Dr. Termer versuchte auf seiner letztjährigen Guatemala-Expedition an Ort und Stelle eine Nachkontrolle, kommt aber zu dem Ergebnis, daß die Frage nach der Echtheit und Herkunft des Aguacatan II. an Ort und Stelle nicht mehr gelöst werden kann. Dar-

avec ceux d'autres pays, notamment de l'antiquité. Parmi les plus répandus il faut citer les contes de voyages, celui du prince enchanté, du cendrillon, de l'épouse infidèle, du cœur caché, du genévrier et les fables d'animaux. En Egypte le conte est devenu un genre littéraire à part, tout comme aux Indes et en Arabie. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est le peu de connexion qui existe entre les sujets de ces contes et les narrations cosmiques. Celles-ci ne sont effleurées que par deux de ces contes, celui de l'œil du soleil et le motif du genévrier, peut-être encore par celui du roi des dragons. (Ztschr. der D. Morgenl. Ges., 83 [1929], 143—170.)

Amérique.

Une monographie sur les manteaux polychromés de guanaco en Patagonie vient d'être publiée par M. S. K. Lothrop. L'auteur s'occupe en détail des procédés employés par les Tehueltches pour la chasse aux guanacos et de la préparation, teinture et décoration des manteaux de guanaco; il les compare avec les dessins dans la céramique et les trouvailles archéologiques et en arrive à la conclusion suivante: «Notre aperçu sur les manteaux des Tehueltches a prouvé qu'à une certaine époque ce vêtement était d'un usage général dans toute l'Amérique du Sud.» (Contributions from the Mus. of the Amer. Indian Heye Foundation, Vol. VII, No. 6 [New York 1929], 30.)

Le vocabulaire de l'idiome d'Aguacatan II. relevé de son temps par le professeur Otto Stoll est resté introuvable jusqu'à ce que le manuscrit en ait été découvert par M. le Dr. Fr. Termer après le décès d'Otto Stoll dans ses papiers. Ce vocabulaire étrange, dont les matériaux lui avaient été fournis par sa servante dans l'Aguacatan et qui accusait des différences essentielles avec les dialectes mayas usuels, le savant n'avait pas osé le publier parce qu'il lui avait été impossible plus tard de contrôler ses notices. M. le Dr. Termer a essayé de profiter de son expédition au Guatémala l'année dernière pour faire un contrôle supplémentaire sur les lieux même; mais le résultat c'est que la question de l'authenticité et de l'origine de l'Aguacatan II. ne saurait plus

um wurde das Vokabular STOLL's jetzt unverändert publiziert, damit sprachliche Vergleiche möglich seien und vielleicht die Lösung des Problems auf diesem Wege gefunden werde. (Mitt. d. Geogr.-Ethnogr. Gesellsch. Zürich, Ergänzungsheft Nr. 1 [1928], 3—22.)

A. MÉTRAUX veröffentlicht den Teil eines bisher nicht edierten Manuskriptes des alten Kosmographen ANDRÉ THEVET, der über die Waitaka (Ostbrasilien) handelt. THEVET besuchte 1550 und 1554 diese Völker. Sein Manuskript befindet sich in der Bibliothèque Nationale in Paris. MÉTRAUX läßt dem Abdruck des entsprechenden Teiles aus dem Manuskript eine historisch-kritische Einleitung über geographische Lage, Geschichte und Sprache der Waitaka voraufgehen. In der Frage nach der Identifizierung der alten Waitaka sagt MÉTRAUX: „Mit Rücksicht auf gewisse ethnographische Einzelheiten bin ich versucht, die Waitaka als eine isolierte Gruppe, die zu einer archaischen Kulturschichte gehört, anzusehen." (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 107—126.)

Über die Bienenzucht in Amerika schreibt E. NORDENSKIÖLD: Eine bedeutende Bienenzucht bestand zur Zeit der Entdeckungen in Mexiko, Yucatan, Columbien und Venezuela, also im Gebiete der Hochkulturen. Im Reiche der Inka soll die Bienenzucht unbekannt gewesen sein. Die Bienenzucht ist in Amerika selbständig entstanden, kann jedenfalls nicht ein malayo-polynesisches Kulturgut sein, da Bienenzucht in Ozeanien unbekannt ist. Von Zentralamerika aus hat sich die Bienenzucht bis zu manchen Stämmen Südamerikas übertragen. Mit der Ankunft der Weißen verlor die Bienenzucht an Wert und Bedeutung für die Indianer. (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 169—182.)

CONSTANTINE G. RICKARDS macht noch einmal auf die von allen Ruinen in der Nähe Mexikos am wenigsten besuchte Tlaloc-Ruine aufmerksam. Sie liegt auf dem nach dem Regengott Tlaloc benannten Berge bei Mexiko-Stadt in einer Höhe von 1890 *m* über dem See von Tezcoco. Die Ruine ist heute ein großes Trümmerfeld und nur wenig Mauerreste

être résolue sur place. C'est pourquoi le vocabulaire de STOLL a été publié tel quel, afin de rendre possibles des comparaisons linguistiques et peut-être même la solution du problème par cette voie. (Mitt. d. Geogr.-Ethnogr. Gesellsch. Zurich, Cahier supplément No. 1 [1928], 3—22.)

M. A. MÉTRAUX publie d'un manuscrit du vieux cosmographe ANDRÉ THEVET inédit jusqu'à présent la partie qui traite des Waitakas. (Est du Brésil.) THEVET est allé voir ces peuples en 1550 et en 1554. Son manuscrit se trouve à la Bibliothèque nationale à Paris. M. MÉTRAUX fait précéder la reproduction de la partie en question de ce manuscrit d'une introduction historico-critique sur la situation géographique, l'histoire et la langue des Waitakas. Dans la question de l'identification des vieux Waitakas, l'auteur s'exprime de la façon suivante: «Pour mon compte en raison de certaines particularités ethnographiques, je serais tenté, de les considérer comme un groupe isolé et appartenant à une couche de civilisation archaïque.» (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 107—126.)

L'apiculture en Amérique est étudiée par M. E. NORDENSKIÖLD: Il existait à l'époque des découvertes une apiculture importante dans le Mexique, le Yucatan, la Colombie et le Vénézuéla, c'est-à-dire dans les régions des cultures élevées. Dans le royaume des Incas, l'apiculture semble avoir été ignorée. Elle a commencé spontanément en Amérique et ne peut en tout cas pas être un élément culturel malaio-polynésien, puisqu'elle n'est pas connue en Océanie. De l'Amérique centrale, l'apiculture s'est transmise à certaines tribus de l'Amérique du Sud. A l'arrivée des blancs, elle a perdu de sa valeur et de son importance pour les Indiens. (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 169—182.)

M. CONSTANTINE G. RICKARDS attire encore une fois l'attention sur les ruines de Tlaloc, les moins visitées de toutes les ruines aux environs de Mexico. Elles se trouvent sur la montagne portant le nom du dieu de la pluie Tlaloc près de la ville de Mexico à une altitude de 1890 *m* au dessus du lac de Tezcoco. Ces ruines ne forment plus aujourd'hui qu'un vaste amas

haben sich erhalten können. Ehemals muß aber hier das Heiligtum des Regengottes eine große Bedeutung gehabt haben, worauf schon die imposante Höhe hinweisen dürfte. Vielleicht wäre an dieser Stelle eine archäologische Ausgrabung nicht ohne wichtige Erfolge. Der Verfasser fügt seinem kurzen Berichte eine kleine Kartenskizze der Tlaloc-Ruine und mehrere Bilder nach photographischen Aufnahmen bei. (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 197—199.)

Ein bedeutungsvolles Pipil-Nahuat-Kulturlager scheint das erst kürzlich in San Salvador gegründete Departamento de Historia auf der Höhe von Sihuatán (Paisnal) entdeckt zu haben, wenn wir den Angaben in „El Dia“ (San Salvador, 27. September 1929) Glauben schenken dürfen. Es wird berichtet, daß man dort eine Pyramide ausgrub, die 8 *m* lang, 11 *m* breit und 16 *m* hoch war. Die Architektur, die auf einer besonderen Kulturhöhe steht, unterscheidet sich vollständig von der der Mayapyramiden. Auch wurden elf Treppensteine von 2·20 *m* Länge gefunden, ebenso viele Bruchstücke von Götteridolen, die aus Lehm gemacht sind. Die Ausgrabungen werden fortgesetzt.

A. H. Gayton bringt das Ergebnis seiner Untersuchung über die Töpferei der Yokuten und westlichen Mono in folgendem Schlußsatz: „Der Zusammenhang der Verbreitung der Töpferei, angefangen von den äußersten Yokuten über die westlichen und östlichen Mono-Stämme, läßt keinen Zweifel mehr darüber, daß die kalifornische Kunst abgeleitet war oder doch ursprünglich wenigstens in Verbindung stand mit dem großen südwestlichen Gebiet der Töpferei.“ (University of California Publications in Am. Archaeology and Ethnology, Vol. XXIV [1929], 239—255.)

Ozeanien.

Althawaiische Kultobjekte und Kultgegenstände, die im Völkerkundemuseum in Berlin relativ zahlreich vorhanden sind, beschreibt und erläutert ausführlich Aug. Eichhorn. Der gut illustrierte Aufsatz verdient darum besondere Beachtung, weil von althawaii-

de décombres, et quelques pans de murs seulement ont pu rester débout. Autrefois le sanctuaire du dieu de la plie doit avoir eu une grande importance, à n'en juger que de la position élévée si imposante. Peut-être que des fouilles archéologiques en cet endroit ne seraient pas sans résultats importants. L'auteur ajoute à son rapport une petite esquisse des ruines de Tlaloc et plusieurs clichés d'après des vues photographiques. (Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris, Nouv. Série XXI [1929], 197—199.)

Une couche importante de civilisation Pipil-Nahuat semble avoir été découverte sur les hauteurs de Sihuatán (Paisnal) par le Departamento de Historia créé récemment à San Salvador, si nous pouvons ajouter foi aux communications d'«El Dia» (San Salvador, 27 septembre 1929). On nous y apprend le déterrement d'une pyramide de 8 *m* de longueur sur 11 *m* d'épaisseur et 16 *m* de hauteur. Son architecture, d'une élévation culturelle très prononcée, se distingue complètement de celle des pyramides maya. On a découvert en outre onze marches d'escaliers en pierre d'une longueur de 2·20 *m* ainsi que des fragments d'idoles en argile. On continue les fouilles.

M. A. H. Gayton résume les résultats de ses recherches sur la céramique des Yocoutes et des Monos de l'Ouest dans la phrase finale que voici. «La connexion de l'aire de dispersion de la céramique depuis les Yocoutes les plus éloignés à travers les tribus des Monos occidentaux et orientaux ne permet plus de douter que l'art californien était un art dérivé ou que du moins il se trouvait en relations avec la grande région de la céramique du Sud-Ouest.» (University of California Publications in Am. Archaeology and Ethnology, Vol. XXIV [1929], 239—255.)

Océanie.

Des objets de culte paléo-hawaïen, réunis au Musée ethnologique de Berlin en nombre relativement élevé, ont été décrits et expliqués en détail par M. Aug. Eichhorn. L'article bien illustré mérite une attention particulière, parce qu'on ne connaît que peu d'objets de culte

schen Kultobjekten nur wenig bekannt ist und weil solche Objekte äußerst selten in unseren Museen sind. (Baessler-Archiv, XIII [1929], 1—30.)

Aus Mythenteilen und Resten von Zeremonien Australiens und Melanesiens weist F. Speiser nach, daß Schlange, Phallus und Feuer einen Lebens- und Kraftkomplex bilden. In Melanesien, weniger in Australien, besteht ein ausgesprochener Schlangenkult. Die Schlange aber hat einen phallischen Charakter und wird dem Feuer, Gewitter, Erdbeben und sogar der Sonne gleichgesetzt. Diese Eigenschaften aber sind von den Genitalien, hauptsächlich vom Phallus, auf die Schlange übertragen worden, denn die Genitalien sind der Sitz und Ursprung des Feuers. Das Feuer aber ist Lebenskraft. Die Lebenskraft des Menschen muß deshalb wiederum durch Feuerzeremonien gestärkt werden, hauptsächlich bei der Initiationsfeier. Nach alten Überlieferungen wurden die Jünglinge sogar früher mit Feuer beschnitten. (Verhandlg. d. Naturforsch.-Gesellsch. in Basel, XXXVIII [1927], 219—251.)

paléo-hawaïen, et que ces objets sont très rares dans nos musées. (Baessler-Archiv, XIII [1929], 1—30.)

Se basant sur des extraits de mythes et des restes de cérémonies australiennes et mélanésiennes, M. F. Speiser démontre que le serpent, le phallus et le feu forment un ensemble vital et dynamique. Dans la Mélanésie, moins en Australie, il existe un culte bien accentué du serpent. Or, le serpent a un caractère phallique et est assimilé au feu, à l'orage, au tremblement de terre et même au soleil. Leurs qualités ont été transportées des parties génitales, notamment du phallus, au serpent, car les parties génitales sont le siège et la source du feu. Et le feu est la force vitale. Il faut donc fortifier de nouveau la force vitale de l'homme par des cérémonies ou le feu joue un rôle, surtout à l'occasion de l'initiation. D'après de vieilles traditions, les jeunes gens étaient autrefois même circoncis au moyen du feu. (Verhandlg. d. Naturforsch.-Gesellsch. in Basel, XXXVIII [1927], 219—251.)

Bibliographie.

Schmidt W. *Der Ursprung der Gottesidee.* Eine historisch-kritische und positive Studie. II. Teil: Die Religionen der Urvölker. II. Band: Die Religionen der Urvölker Amerikas. Münster in Westfalen. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, 1929. Geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50. XLIV + 1065 pp.

This second volume of Father Schmidt's gigantic study once more inspires the reader with amazement at his intellectual grasp and capacity for work. It is not easy to afford a clear picture of the volume without writing an essay far exceeding the normal extent of a review; hence the following paragraphs should be treated rather as unpretentious comments designed to whet anthropological appetites.

A glance at the table of contents might astonish readers unfamiliar with Father Schmidt's general theory of civilization. At first blush it is not obvious why the Central Californians, certain Northwestern tribes, the Algonkian stock, and the Tierra del Fuegians should be singled out for joint treatment. But those conversant with the author's scheme will at once divine from that title that he has tried to segregate the primeval stratum of culture as represented in the New World.

Specific justification for the choice is offered on p. 18 sq., 329, 393 sq. 917 sq. While some omissions are warranted by gaps in the literature, it is not clear why no reference is made to the Shoshonean Basin tribes. They represent an unequivocally low stage, their mythology is tolerably well known, and it would have been interesting to compare their conceptions with those of Californian neighbors and congeners. The dualism of *Wolf* and *Coyote,* e. g., with the definite stressing of *Wolf's* benevolence and of *Coyote's* marplot character, is as pronounced among the Shoshone of Idaho as anywhere further west.

To the inclusion of the Algonkian stock as a unit I cannot readily become reconciled. Father Schmidt himself has serious misgivings on the subject, but argues for an ultimate cultural unity (p. 394 f.). Personally, I consider the modifications experienced by the main branches of this family — which our author recognizes — so far-reaching that a reconstruction of the proto-Algonkian complex seems hopeless. Quite willing to grant that it lacked totemism and clan exogamy, I cannot admit that the absence of these features bears a uniform meaning. In the marginal northeastern region it may well correspond to true primevalism, while among the Arapaho the institutions may have fallen into disuse. As for the Blackfoot (p. 661), the absence of clans is not by any means certain, and after much vacillation in the past I now incline to Uhlenbeck's rather than to Wissler's interpretation, i. e., I should credit them with patrilineal exogamous lineages or clans. Apart from this point, it seems to me that Father Schmidt rather underestimates the complexity consistent with a clanless and even a nonhorticultural condition. As for the patrilineal Central Algonkians, it is gratifying to find him recognize the close affinity with certain Siouan cultures; but whether certain features such as totemism, came from the Algonkians to the Siouans or vice versa, strikes me as an open question. The social fabric of the Siouans is exceedingly variable. Though Schmidt seems to deny them maternal descent (p. 19), the Crow, Hidatsa, and Mandan are matrilineal; the Omaha and their cognates are patrilineal. Totemism is pronounced in the south, lacking in the north. Moieties appear prominently in several tribes and are wholly lacking elsewhere. In view of such divergence within both families under discussion, I cannot see by what criterion either should be credited with an earlier adoption of totemic patrilineal exogamy.

Skeptical as to the possibility of reconstructing the proto-Algonkian or proto-Siouan culture, I am naturally still more circumspect as to a proto-American religion. Undoubtedly the earliest immigrants into the New World were not devoid of beliefs, and it is wholly possible that these included something equivalent to monotheism. But how can we be certain that the notions of a Supreme Being held by the Yamana are historically continuous with those of North Californian tribes (p. 1033)? I can conceive a quite different historical scheme: precisely if a monotheistic view is deep-rooted in human psychology, it may indeed lapse for a while in given circumstances but is also capable of regeneration an indefinite number of times. A "monophyletic" theory would be demonstrated only if the similarities were of a highly specific order. Father Schmidt (p. 1009, 1031) evidently finds many of them adequate in this respect, but with the best of intentions I am unable to follow him here. Let me illustrate by two examples. I agree that the Yamana association of head-scratchers and obligatory drinkink-tubes with initiation is a most striking analogy to North American phenomena and was, I believe, the first to stress the potential importance of this occurence when Fathers Gusinde and Koppers presented their results to the Gothenburg Congress. But by comparison such traits as the occurrence of prayer, the rarity of sacrifice, the derivation of doctoring powers from the Supreme Being, seem to me to possess no evidential value as to historical unity. In other words, a head-scratcher that must be used during the initiation festival is a sharply defined ethnographic reality; "rarity of sacrifice" is to me a vague classificatory rubric.

If I am obliged to differ from Father Schmidt on this point, I hasten to add that it is one to which I attach less significance than he. In my judgment his great contribution, wholly unaffected by this criticism, lies in the large number of specific problems he indicates. Whether his solution can be uniformly accepted *in toto* or not, seems to me a relatively less important matter. Thus, our author (p. 788, 803) draws a basic distinction between the notion of a primeval ocean (U r m e e r) and that of a primitive flood (S i n t f l u t). The animals that dive into the ocean for earth are invariably water animals, we are told; while in the alternative case they are mammals rescued from the flood on a raft. It would require considerable study to determine the validity of this correlation; but its very formulation is highly suggestive . Similarly, Schmidt's interpretation of the Arapaho-Cheyenne Sun Dance as a solemn representation of the creation of the world (p. 814) merits close examination. Incidentally, the author's inquiries into the inner meaning of this festival often corroborate Spier's studies of the external ritual. Like Spier, for instance, he considers the Arapaho-Cheyenne variant as the oldest form of the Sun Dance, and also agrees in regarding this term as a misnomer, since the ceremony by no means always bears a solar character (p. 813). Incidentally it would be a meritorious labor to plot the range of truly solar religions in the New World.

With special gusto Father Schmidt has devoted himself to the Central Californians, translating or summarizing their myths ot length and sometimes even checking the statements of his authorities by reference to the texts in the original languages. He rightly complains (p. 104 *et passim*) of the disparity between our relatively adequate knowledge of aboriginal myth and practice and our deficient insight into the inner religious consciousness of the Indians. Unfortunately in many tribes the yawning lacunae are not likely to be filled at this late day. Some of the points by Schmidt may have been foreshadowed by his predecessors, but viewing the same data from a definite angle he thrusts certain features into the foreground, e. g. the freedom of certain Creator figures from solar or lunar associations, the precise attitude of the natives towards the Creator, and so forth. Naturally this very emphasis again suggests new distributional problems.

Some readers may feel that the author unduly ignores important phases of religion. This reduces itself to a matter of definition. To me the general title of the work, "Der Ursprung der Gottesidee" seems more accurate than the subtitles of the second volume. For Schmidt is primarily concerned with only one aspect of religion, the concept of the Supreme Being, so that e. g. visionary experiences, which so largely dominate aboriginal life, play a negligible part.

To sum up my impressions, I should say that Father SCHMIDT, on the basis of exceptionally intensive and extensive studies, has given us a wealth of suggestive ideas that ought to stimulate detailed inquiries. As for his central thesis I see no inherent improbability in the view that the archaic New World culture included monotheistic beliefs, even though I am not convinced that every manifestation of such beliefs today is a survival of that proto-American trait. With reference to some other historical hypotheses I should be sincerely grateful if the learned author would forget the requirements of his general scheme of culture and reconstruct American history according to the more obvious indications of New World data. But when all qualifications are made, the book remains a monument of erudition and suggestive thinking.

As an appendix I add references to a few lapses in matters of detail:

P. XVI. There is no citation of WILLIAM JONES's important two-volume work "Ojibwa Texts" (Publications, Amer. Ethnol. Soc., Vol. VII, pt. 172, 1917, 1919).

P. XXIV, 173, 174. Ishi's discoverer is not named WATERHOUSE, but WATERMAN.

P. 205. The Paiute are not a Plains people, but belong to the Basin area.

P. 206. "Practically" absent does not mean "praktisch" but "so gut wie abwesend".

P. 261 (also XIX). MERRIAM's book is entitled "The Dawn (not down) of the World".

P. 783. The conflict of a water-serpent and thunder beings is not limited to the Menomini, Winnebago, and Lenape, but has a very considerable distribution.

P. 824. "Crow" is evidently a misprint for "Cree", since three Central Algonkian tribes are mentioned (Plains Cree, Plains Ojibwa and Crow).

P. 1022, lines 16 and 15 from bottom. One of the two "letzteren" is evidently meant for "ersteren".

ROBERT H. LOWIE, University of California, Berkeley.

Steinen Karl von den. *Die Markesaner und ihre Kunst.* Studien über die Entwicklung primitiver Südseeornamentik. Nach eigenen Reiseergebnissen und dem Material der Museen. Band 2: Plastik. Mit einer Einleitung über die materielle Kultur und einem Anhang ethnographischer Ergänzungen. Mit 237 Abb. DIETRICH REIMER. Berlin 1928. Band 3: Die Sammlungen. DIETRICH REIMER. Berlin 1928.

Mit diesem zweiten, stattlichen Band und dem umfangreichen Tafelatlas schließt die lang vorbereitete und von der Fachwelt schon seit Jahren erwartete Monographie über die Ethnographie der Markesas-Insulaner aus der Feder KARL VON DEN STEINEN ab, Verfassers des „klassischen" Werkes: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens (Berlin 1894). Damit ist es KARL V. D. STEINEN noch kurz vor seinem Tode geglückt, dieses große Werk, zu dem er nach einem, im Auftrag des Museums für Völkerkunde unternommenen Besuch der Markesas-Inseln aus der Zeit um 1897—1898 die Materialien jahrzehntelang zusammentrug, abzuschließen und der Völkerkunde zu schenken.

Im zweiten Band ist als Einleitung auf 72 Seiten die materielle Kultur der Markesaner (Tracht, Schmuck, Wohnhaus und seine innere Einrichtung, Seefahrt und Fischerei, Waffen- und Würdezeichen, Musikinstrumente, Sport und Spiele, Knotenschnüre, Bestattungsweisen und Schädel, Totenhütte und Marae) kurz behandelt. V. D. STEINEN hat dazu Unterlagen aus Museen aller Länder und Kontinente gesammelt. Für einen Teil der Ethnographika bietet er am Schlusse des zweiten Bandes tabellarische Zusammenstellungen der Museen und Privatsammlungen, wo sich die betreffenden Gegenstände befinden. Bei seinen Nachforschungen sind ihm ethnographisch wie historisch sehr beachtliche Materialien aus deutschem Besitz entgangen. Jedoch trifft ihn deshalb keine Schuld. Denn diese Bestände führten bis vor kurzem ein nur wenigen bekanntes Dasein. Es handelt sich um Südseesammlungen aus der Ethnographischen Sammlung der

Universität Göttingen, die auf die zweite Reise von James Cook zurückgehen und die sowohl von Cook selbst, wie von dessen wissenschaftlichem Begleiter Joh. Reinhold Forster auf den Markesas-Inseln gesammelt sind. Ist bei einem Teil der in manchen Museen auf Cook's Expeditionen zurückgeführten Sammlungsgegenständen diese Herkunft alles andere als einwandfrei [1], so steht sie bei den Göttinger Stücken aktenmäßig bestimmt fest. In dieser Besprechung sei es gestattet, an Hand der Göttinger Ethnographischen Sammlung die wichtigsten Ergänzungen, wenn auch nur kurz, zu geben.

1. Einen aus Menschenhaar hergestellten Schmuck *(poe)*, den man am Arm oder am Bein trug. Ergänzung zu Bd. 2, S. 9, und Bd. 3, Taf. *α*, *C*.

2. Eine Stirnbinde *(uhikana)* aus einer großen, runden Perlmutterscheibe, die mit aus Schildpatt geschnittenem Rundornament ausgelegt ist und die über der Perlmutterscheibe einen Stutz aus Hahnenfedern trägt. Ergänzung zu Bd. 2, S. 17 ff., und Bd. 3, Taf. *α*, *F*.

3. Zwei Ringkragen *(tahi poniu)*, bestehend aus radial um einen halbmondförmigen Holzkragen zusammengesetzten Holzplatten, die mit roten Abruserbsen völlig dicht besetzt sind. Ergänzung zu Bd. 2, S. 26, und Bd. 3, Taf. *α*, *H*.

Ferner besitzt Göttingen von den Markesas-Inseln lange Ruderkeulen, Speere, Bogen, Angelhaken, Fächer mit ungeschnitztem sowie beschnitztem Griff und geflochtene Stirnbinden. Da diese Materialien in anderem Zusammenhang veröffentlicht werden sollen, sind sie hier nur kurz aufgezählt.

Der Hauptteil des zweiten Bandes behandelt die Tikikunst, also die Kunst, die die Menschenfigur, den Tiki, zum Motiv oder im Ornament zum Ausgangspunkt hat. Als Grundelemente der markesanischen Kunst deckt v. d. Steinen das Flechtmuster und die Menschenfigur auf, wobei die letztere eine wesentlichere Verwendung findet. Der Tiki erscheint als Figur, die aus Stein, Holz, Knochen oder Pottwalzahn gearbeitet wird An diese Menschenfigur erinnert aber auch der ornamentale Schmuck an allerlei Geräten, so an beschnitzten Schildpattschmuck der Stirnbänder, an Griffen der Fächer, an Stelzen, Rudern und Keulen, an Schalen und Deckeln. Der Tiki ist die Darstellung eines Vorfahren, eines gottähnlichen Wesens oder eines Dämonen. Der Ausgangspunkt der Gesichtsdarstellung dieser Tikiplastik ist nach Karl v. d. Steinen die Kopftrophäe. Die Bewohner der Markesas-Inseln waren Schädeljäger. An die Kopftrophäe klingen an die großen, durch Umrandung herausgearbeiteten Augen und die breitgezogene Mundpartie. Bei diesen Kunst- und Stiluntersuchungen werden die Abwandlungen in den letzten 130 Jahren, soweit sie dem Europäer beobachtbar sind, herausgearbeitet. Wertvoll ist das allenthalben eingeschobene sprachliche Material und das Hineinstellen dieser Stiluntersuchungen in den kulturellen Gesamtzusammenhang der Markesas-Inseln, aber auch teilweise in den Polynesiens.

Im dritten Band, einem Tafelatlas, sind Sammlungs- und Bildmaterialien in reichem Ausmaß zusammengestellt, am Schluß ferner einige Kinderzeichnungen, für die in der Völkerkunde starkes Interesse zu der Zeit vorhanden war, wo Karl v. d. Steinen auf den Markesas-Inseln weilte.

Trotzdem K. v. d. Steinen für umfangreiche und ergiebige Sammeltätigkeit um, wie er selbst sagt, etwa ein halbes Jahrhundert zu spät kam, ist doch, vor allem dank eines umfassenden Literatur- und Museumstudiums, eine sehr wertvolle und prächtig ausgestattete völkerkundliche Monographie zustande gekommen, für die man dem wegen seiner Xinguforschungen angesehenen, nun verstorbenen Ethnographen zu großem Dank verpflichtet ist.

Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß, während K. v. d. Steinen mit der Schlußredaktion und Drucklegung beschäftigt war, eine Reihe von größeren ethnographischen Werken über die Markesas-Insulaner erschienen, die v. d. Steinen in seiner namentlich nach der Seite der Kunst orientierten Markesasmonographie nicht zugänglich

[1] Siehe dazu die Bemerkungen, die K. von den Steinen auf Grund seiner Erfahrungen in Bd. 1, S. 24, seines Werkes gibt.

waren oder die ihm unbekannt blieben, die aber hier zur Orientierung, vor allem aber auch zur Ergänzung des Literaturverzeichnisses in Bd. 1, S. 1 ff., genannt seien[2].

Craighill Handy, The native culture in the Marquesas. Honolulu 1923.

Ralph Linton, The material culture of the Marquesas Islands. Honolulu 1923.

Louis R. Sullivan, Marquesan Somatology, with comparative notes on Samoa and Tonga. Honolulu 1923.

Craighill Handy and Jane Lothrop Winne, Music in the Marquesas. Honolulu 1925.

Willowdon Chatterson Handy, String figures from the Marquesas and Society islands. Honolulu 1925.

Ralph Linton, Archaeology of the Marquesas Islands. Honolulu 1925.

Ferner sei noch eine jüngst erschienene Monographie über die Markesas-Inseln angeführt, da sie sehr stark völkerkundlich orientiert ist und da ihr jahrelang gesammelte Erhebungen eines Arztes zugrunde liegen:

Louis Rollin, Les Iles Marquises. Géographie, Ethnographie, Histoire, Colonisation et Mise en Valeur. Paris 1929. H. Plischke.

Kanokogi K. *Der Geist Japans.* Herausgegeben vom Japaninstitut in Berlin. XII + 184 SS. Leipzig 1930. Verlag „Asia Major". Preis: Brosch. Mk. 8.—; geb. Mk. 10.—.

Ein amerikanischer Journalist, der über Japan schrieb, hat einmal gesagt, daß man wenigstens sechs Monate im Lande sein müsse, um über Japan schreiben zu können, aber nicht mehr, sonst gehe die Distanz verloren, die ein objektives Urteil ermögliche. Was er schrieb, war denn auch darnach. Er hatte die Distanz gewahrt, aber, ich möchte sagen, nur in horizontaler Richtung. Bei Kanokogi, dem hochgebildeten Japaner, ist auch die Distanz gewahrt, aber in vertikaler Richtung, und das ist etwas anderes. Die Details bis ins einzelne kennend, erhebt er sich, um gleichsam aus der Vogelperspektive das Ganze zu überschauen. Von dieser erhöhten Stellung aus wird es ihm möglich, das Wesentliche, den „Geist Japans" herauszuheben und dem Leser vor Augen zu führen. Er ist wie ein Lehrer, der zeigt und erklärt. Kanokogi's Werkchen ist zweifellos das aufschlußreichste Buch, das zurzeit über Japan existiert. „Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln", sagt der Dichter. Kanokogi zeigt uns den Kern, aus dem heraus wir dann das japanische Wollen und Handeln, den Geist Japans, leicht verstehen. Wir gratulieren dem Herausgeber und dem Verlag zu diesem guten Griff und natürlich auch dem Verfasser, dessen tadellose Kenntnis des seiner Muttersprache so ungleichen Idioms wir bewundern. Möchten doch alle Europäer in Japan das Japanische so beherrschen, wie Kanokogi das Deutsche, dann wäre gegenseitiges Verstehen so leicht! P. Theodor Bröring, S. V. D.

Troels-Lund. *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten.* Autorisierte und vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von Leo Bloch. 5. Aufl. V + 276 SS. B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1929. Preis: geb. Mk. 8.—.

Wie manche andere Naturphilosophen, so sucht auch der Verfasser dieses Buches die überaus komplizierten sozialen und religiösen Erscheinungen aus möglichst wenigen und einfachen Vorstellungen der ältesten Menschheit abzuleiten, unbekümmert darum, ob Geschichte und Völkerkunde seine Aufstellungen bestätigen. Bei den niedrigstehenden Naturvölkern soll sich noch die einfache Wurzel der Religion deutlich zeigen. „Ihr erster Begriff von etwas Weitreichendem, das stärker ist als der Mensch, ihre erste Religion

---

[2] Beachte die Bemerkungen zu diesem Literaturverzeichnis bei Georg Friederici, Die Marquesaner und ihre Kunst. In: Göttingische gelehrte Anzeigen, Jahrg. 1929, S. 268—274.

äußert sich in der Angst vor dem Dunkel. Um diesen Kern sammeln sich andere Formen der Furcht." Auch bei vorgeschritteneren Völkern äußert sich ihre Wirkung. „Das Wechselspiel zwischen Licht und Dunkel, Tag und Nacht ist der früheste Impuls und das letzte Ziel seines Denkvermögens... Die fortschreitende Auffassung des Unterschiedes von Tag und Nacht, Licht und Dunkel ist der innerste Nerv aller menschlichen Kulturentwicklung."

Nach einer heutigen Mode wird der Einfluß der heimatlichen Landschaft auf das geistige Leben fast als bestimmender Faktor betrachtet. „Gen Süd, auf den unfruchtbaren, steilen Kalkfelsen, wo Jerusalem erbaut war und wo kein Pflanzenwuchs zur Ruhe in seinem Schatten lud, da trocknete der Gedanke zum Gebot ein... Die Sonnenstrahlen strahlten wieder als Selbstsucht und Haß." „Ganz anders gen Nord in Galliäa. Hier konnte sich nichts an Milde und Liebreiz mit der Natur vergleichen... Unter solchen Verhältnissen wurde Gott als barmherzig und gut aufgefaßt." Das wird auf Christus angewendet. „Leicht verständlich ist es, wie seine Eindrücke, als sie sich von Natur und Menschen auf die heiligen Schriften seines Vaterlandes erstreckten, dem von den Verhältnissen gewiesenen Wege folgten."

Ungemessenen Respekt hat der Verfasser vor dem Endlosen des Universums; diese Erkenntnis „riß uns zu Boden". Wenn das schon das erste und einfachste unter den Welträtseln fertigbringt, wie mögen da die anderen wirken! Aber davon schweigt der Verfasser. Von j e n e m Gedanken an ist eine neue Periode in der Entwicklung des Menschengeistes zu rechnen.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Lachmann Robert. *Musik des Orients.* Jedermanns Bücherei, Abt. Musik, red. Joh. Wolf. Breslau 1929. Ferd. Hirt. 106 pp., 14 Notenbeispiele, 12 pl.

Der Verfasser behandelt einen reichen Stoff in sechs sachlich gegliederten Abschnitten. Seinen Zwecken entspricht diese Einteilung mehr als die geographische. Ist das Bändchen auch der Sammlung, in der es erschien, entsprechend für einen weiteren Leserkreis geschrieben, so fehlt ihm durchaus nicht die Gründlichkeit. Es ist das erste Werk deutscher Sprache, das uns in einem über die Musik der Orientalen unterrichtet.

Die neueren Forschungen von Hornbostel sind ausgiebig verwendet. Im Literaturverzeichnis fällt auf, daß, wie üblich, von P. van Oost nur die „Chansons populaires chinoises" angeführt werden, weil sie Phonogramme enthalten. Dabei sind seine anderen Veröffentlichungen nicht weniger zuverlässig, die letzte[3] durch ihr vergleichendes Material sogar wertvoller.

Fast jedes Jahr liest man in dem einen oder anderen Werk, sei es ein ethnologisches oder — ein Witzblatt, die Geschichte von jenem Orientalen, dem bei einer Orchesterdarbietung in Europa das Stimmen der Instrumente so gut gefallen habe. Einmal ist es ein Japaner, dann ein Kirghise, hier ein Javaner. (Siehe p. 59 f. und 87.)

P. Theodor Rühl, S. V. D.

Woolley Leonhard. *Vor 5000 Jahren.* Die Ausgrabungen von Ur und die Geschichte der Sumerer. Mit 17 Kunstdrucktafeln, 10 Textabb. und einem Geleitwort von Univ.-Prof. Eckhard Unger. 118 SS. Franckh'scher Verlag, Stuttgart 1928. Geh. Mk. 6.50, geb. Mk. 8.20. Das Original ist unter dem Titel „The Sumerians" in Oxford erschienen. Clarendon Press.

Die Ausgrabungen in Ur haben unsere Kenntnisse über die Sumerer und auch über das dort von ihnen verdrängte Volk ganz bedeutend erweitert. Es zeigte sich z. B., daß die Hochkultur in Mesopotamien ein etwas höheres Alter besitzt als die in Ägypten. Ob sie älter ist als die in Innerasien bleibt unentschieden. Daß auch die Mayakultur ein

---

[3] P. van Oost, La musique chez les Mongols des Urdus, „Anthropos", X—XI, 1915—1916.

ähnlich hohes Alter besitzen könnte, wie der Verfasser annimmt, läßt sich heute nicht mehr begründen. Die wenigen Anhaltspunkte über die zentralamerikanische Kultur erlauben uns bis jetzt nicht, mit der Schätzung weiterzugehen als höchstens 1000 v. Chr.

Die sumerische Kultur in der Umgebung von Ur war vor fast 5000 Jahren erstaunlich vielseitig. Die Gesetze waren schon geordnet, in den Tempelschulen wurden Astronomie, Kartenzeichnen, Rechnen, Schreiben, Grammatik und Medizin gelehrt. Mehr als das hat die Höhe der Kunst überrascht, von deren Produkten der Verfasser manche im Bilde vorführt. Die eindrucksvollen Tempeltürme scheinen hier zum erstenmal errichtet worden zu sein, zur Erinnerung an die Bergheiligtümer in der Urheimat des Volkes. Auch in den Symbolen spielt der Berg eine große Rolle, ähnlich wie in Susa, Elam und Kreta. Auf dem Gipfel des Blockberges (S. 115) steht ein Baum und zu seinen Seiten steht je ein Steinbock. In Kreta und Elam hatte man Raubtiere gewählt, aber auch da fehlt der Baum nicht.

Der prächtige und anziehende Stoff des Buches hätte eindrucksvoller gestaltet werden können. Die Übersetzung zeigt manche Härten. Das wird aber den aufmerksamen Leser des ganzen Buches kaum stören, denn es wird ihm darin sehr viel Wissenswertes geboten. Er wird auch an der schwachen Begründung einzelner Vermutungen keinen Anstoß nehmen.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Hoffmann-Krayer E. *Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1923 und 1924.* XXVIII + 493 SS. Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig 1929.

Der Verband Deutscher Vereine für Volkskunde erleichtert durch dieses ungewöhnliche Hilfsmittel die Arbeit des Ethnologen in hohem Grade. Sechs Bände sind bisher erschienen, sie umfassen die Literatur von 1917 bis 1924. Der vorliegende letzte Band ist wieder umfangreicher als die vorausgehenden, da die Arbeiten auf dem Gebiete der Volkskunde noch fortwährend zunehmen. Die weitgehende Gliederung des Stoffes in 23 Abschnitte und die zwei ausführlichen Register machen dem Forscher die Orientierung auf dem so ausgedehnten Gebiete leicht. Am stärksten in der Literatur sind vertreten die Volkspoesie, Erzählung, Sage und Märchen.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Banse Ewald. *Buch der Länder, Landschaft und Seele der Erde.* II. Band: Das Buch Fremdland. Mit sieben Kartenskizzen im Text und einer Kartenbeilage. 506 SS. August Scherl. Berlin 1930.

Dieser Band zeigt die Eigenart des Verfassers viel stärker als der vorhergehende. Die Behandlung des Stoffes ist geistreich und meist wertvoll, aber die besten Gedanken leiden unter ihrer Einseitigkeit und übertriebenen Zuspitzung. Hier ein typisches Beispiel: „Amerika war einmal Gold und Silber, Blockhäuser und Skalpe, Prärien und Büffelherden, Urwaldrauschen und Ungebundenheit, aber der Begriff hat sich seit einem halben Jahrhundert gewandelt in Fabriken und Dreschmaschinen, Wolkenkratzer und Großgeldmarkt, Einwanderelend und härtesten Daseinskampf, Kraftwagen und Willkür, Hochmut und Übertreibung. Die winzige Kolonie europamüder Auswanderer, in allem vom mütterlichen Abendlande abhängig, ist gewachsen zum Nebenbuhler, ja zum Überwinder, welcher kraft zufälliger, ungeheurer Bodenschätze und technischer Übersteigerung aus seiner seelischen Verarmtheit und Verkümmerung heraus der Mutter den Fuß in den Nacken zu setzen gewillt ist und es wagt, kahle Grobstofflichkeit und Verseichtigung in tausendfacher Vermittlung ihr als geistige und gemütsame Kost anzubieten.“ Dem Verfasser ist die Lektüre des prächtigen Buches von Michael Pupin „Vom Hirten zum Erfinder“ anzuraten, da kann er auch andere Seiten der Neuen Welt kennenlernen.

Die ethnologischen Vorstudien des Verfassers hätten gründlicher sein sollen. Statt den zahlreichen Kräften nachzugehen, die auf die Kultur eines Volkes einwirken, legt er

übergroßes Gewicht auf den Einfluß von Klima und Landschaft. Dabei zeigt uns die Ethnologie schon seit fast einem Menschenalter, wie der Konservatismus die Geschicke eines mehr oder weniger isolierten Naturvolkes stärker beeinflußt als alle anderen Faktoren zusammengenommen. Die vaterrechtlichen Jäger- und Hirtenvölker, die Mutterrechtler, am meisten die Völker mit Urkultur, haben in allen Erdteilen und fast in jedem Klima soviel Gemeinsames, daß zum Verständnis ihrer Entwicklung neben dem Konservatismus wenig Raum für andere Faktoren bleibt. In diesem engeren Raum dürften allerdings Klima und Landschaft großen Einfluß haben. Für China ist aber die Übertreibung mit Händen zu greifen. „Der Lebensstil eines so gebildeten Körpers entspricht ziemlich gut dem Stile der Landschaft... Der Charakter der Rasse als solcher herrscht und läßt der Ausbildung und Auswirkung persönlicher Eigenschaften wenig Raum. Einer richtet sich nach dem anderen, nein, einer ist von Beginn an wie der andere, wie alle die anderen, wie all diese 400 bis 500 Millionen." Wenn einmal die mehrtausendjährige Abschließung des Reiches überwunden sein wird, dürfte sich ein ganz anderes Bild von selbst entwickeln.

Der Inhalt des Buches ist gut gegliedert, klar und originell geordnet: Das Buch vom Abendlande Übersee, das Buch Russosibirien, das Buch von den drei alten, fremden Kulturkreisen, das Buch von den braunen und schwarzen Tropen, das Buch von den Eisländern, den Meeren und den einsamen Inseln.

Wer die Klugheit, die Tapferkeit und den Fleiß des Abendländers, besonders des mitteleuropäischen, eingehend und in anziehender Form kennenlernen will und für die übrige Welt etwas weniger Interesse besitzt, dem kann mit diesem Buche geholfen werden.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Linné S. *Darien in the Past.* The archaeology of eastern Panama and northwestern Colombia. Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, Femte Följden, Ser. A, Band 1, Nr. 3, VIII + 318 SS., 62 Abb., 1 Karte, 8°, geh. Göteborg 1929 bei Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

Es werden hier die Ergebnisse der archäologischen Forschungen veröffentlicht, welche die schwedische Expedition nach Panama und Columbien im Jahre 1927 unternahm unter Leitung von Erland Nordenskiöld. Die Untersuchungen setzten auf den Perleninseln ein, wandten sich dann dem Rio Sambù zu, weiterhin den Bogotà-Indianern und schließlich der Westküste des Golfes von Urabà.

Einleitend gibt der Verfasser einen Abriß der Entdeckungsgeschichte und der frühesten spanischen Zeit. — Zur Veranschaulichung der Ausführungen wurde an Stelle der Photographie die zeichnerische Darstellung gewählt, welche eine Verdeutlichung und Hervorkehrung des Wesentlichen erlaubt. — Auf eine Untersuchung der vorkolumbischen Kulturzustände bei den einheimischen Indianern Dariens, worunter die Region zwischen Mittel- und Südamerika verstanden wird, wurde bewußt verzichtet, weil sie in eingehender Weise von einer Studie Nordenskiöld's über die geistige Kultur der Cuna zu erwarten ist.

In dem jetzt von den Cuna bewohnten Gebiet (an der atlantischen Küste des Isthmus von Panama) wurden von diesen archäologische Reste einer früheren Bevölkerung entdeckt. Von den Eigentümlichkeiten dieser früheren Kultur muß das Urnenbegräbnis als Element südamerikanischer Herkunft gelten, während aber auch zentralamerikanischer Einfluß — man denke nur an die Bilderschrift — ersichtlich ist.

Auf den (nahe der pazifischen Küste gelegenen) Perleninseln, deren Bewohner zur Zeit der Conquista mit denen der gegenüberliegenden Küste in Handelsverkehr standen, lassen sich mit Wahrscheinlichkeit nur zwei Kulturen unterscheiden, welche z. B. durch kreisförmige bzw. rechteckige Siedlungsplätze gekennzeichnet sind. Von diesen beiden Kulturen weist diejenige mit rechtwinkligen Siedlungsformen einen höheren Kulturstand auf; sie dürfte die jüngere sein und als südlichster Ausläufer der mittelamerikanischen

Hochkulturen aufgefaßt werden müssen — wenn auch die hochentwickelte Töpferei auf den Perleninseln vielleicht späterhin durch Sklaven importiert sein könnte.

Mit einer kurzen Darstellung der Entdeckungsgeschichte leitet der Verfasser seine Untersuchungen über die pazifische Küste des Isthmus ein, wo die archäologischen Funde unzweifelhaft manche Beziehungen zu den Kulturen des Hochlandes von Columbien verraten. Angesichts der starken Beeinflussung, welche die Küstenkultur von Ecuador auf dem Seewege von Zentralamerika empfing, ist es bemerkenswert, daß keine Spur eines solchen Einflusses an der pazifischen Küste des Isthmus von Panama feststellbar ist, eine Tatsache, die Linné auf Grund der Wind- und Flutbedingungen im Verein mit der Unzugänglichkeit der Küste erklären zu können glaubt.

Was speziell die Begräbnisarten betrifft, so hat es sich als unmöglich erwiesen, irgendwelche historischen Rückschlüsse aus der heutigen Verbreitung der einzelnen Gebräuche zu ziehen. Das Urnenbegräbnis erweist sich mit Sicherheit als südamerikanisches Element, während die Leichenverbrennung aus Mittelamerika stammen dürfte.

Im allgemeinen interessiert die Bestätigung der Tatsache, daß der Isthmus von Panama das Bindeglied war, vermittels dessen sich eine Beeinflussung der mittelamerikanischen Hochkulturen durch die Kulturen des westlichen Südamerika vollzog; während aber in Zentralamerika diese Wanderung der pazifischen Küste folgte, scheint der Wanderungsweg — wohl ungefähr in der Gegend der heutigen Kanalzone — den Pfad gewechselt zu haben und zur atlantischen Küste übergetreten zu sein.

Das mit einer Fülle zeichnerischer Darstellungen und tabellarischer Übersichten ausgestattete Werk Linné's zeichnet sich bei der Behandlung des spröden Stoffes durch einen hohen Grad von Klarheit und Exaktheit aus; es weist ehrlich die Grenzen unserer Kenntnis nach, bereichert anderseits das archäologische Bild Dariens um eine große Anzahl exakt herausgearbeiteter Daten.

Univ.-Doz. Dr. Hermann Trimborn — Bonn.

Feghali, Mgr. Michel. *Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban.* (Bibliothèque de l'École des Langues Orientales Vivantes, tome IX.) Paris (Geuthner) 1928. 535 SS. Preis: Frcs. 125.—.

In Feghali's Buch wird meines Wissens zum erstenmal die Syntax eines modernen arabischen Dialektes einer eingehenden Spezialuntersuchung unterzogen. Daß eine derartige Untersuchung äußerst verdienstvoll ist, bedarf ebensowenig näherer Begründung wie die Tatsache, daß bei einer solchen Bearbeitung von Neuland bedeutende methodische Schwierigkeiten zu überwinden sind.

Feghali hat sich schon früher in zwei Schriften mit den arabischen Dialekten des Libanon befaßt, speziell mit dem seines Heimatortes Kfar 'Abîda: *Le parler arabe de Kfar 'Abida,* Paris 1919 (behandelt die Laut- und Formenlehre), und *Étude sur les emprunts syriaques dans les parlers arabes du Liban,* Paris 1918. Für sein hier zu besprechendes Buch über die Syntax hat Feghali ein besonders reichhaltiges Material aufs sorgfältigste zusammengetragen; seine eigene Sprachkenntnis hat er durch Anfragen bei Freunden in seiner Heimat kontrolliert und durch zwei Studienreisen (1921 und 1924) ergänzt, auf denen er weite Gebiete des Libanon besuchte. Gleichwohl scheidet er die in den verschiedenen Gegenden gesammelten Beispiele nicht voneinander, was bei dieser syntaktischen Arbeit gewiß auch von geringem Nutzen gewesen wäre.

Seine Darstellung der Syntax, die sich an manchen Stellen wohl kürzer und klarer hätte gestalten lassen, teilt Feghali in fünf Teile: Verbe, Accord, Étude de la proposition, Pronom, Mots invariables. Schon über die Berechtigung dieser Aufteilung und Reihenfolge des Stoffes ließe sich streiten. Zu ernstlichen Bedenken aber gibt die Art und Weise Anlaß, auf die sich der Verfasser des klassischen Arabisch bei der Darstellung und Erklärung der Spracherscheinungen bedient. Seine vergleichende Darstellungsweise erweckt oft den Anschein einer allzu eng gefaßten historischen Abhängigkeit des behandelten Dialektes von der klassischen Sprache. Die spontane Sprachschöpfung, die doch

gerade auf syntaktischem Gebiet einen so breiten Raum einnimmt und natürlich in dem gebotenen Material auch aufs stärkste in die Augen fällt, gerät in der theoretischen Darstellung des Verfassers viel zu sehr in den Hintergrund, wie überhaupt das psychologische Moment allzuwenig berücksichtigt ist, obwohl es gerade in der vorwiegend deskriptiven Methode des Verfassers vielerorts am Platze gewesen wäre. Feghali hätte gewiß die syntaktischen Erscheinungen des Dialektes, der ihm seit seiner Kindheit vertraut ist, weit mehr von innen heraus erfassen und darbieten können; die statt dessen von außen herangebrachten, manchmal rein französischen grammatischen Kategorien tun dem Stoff nicht selten Zwang an (vgl. z. B. die drei ersten Teile des Kapitels „Parfait": Passé défini et passé indéfini; Passé antérieur; Plus-que-parfait). Der Verfasser hat leider die einschlägigsten Vorarbeiten über die arabische Syntax (etwa Reckendorf's Bücher und den zweiten Band von Brockelmann's Grundriß) unbenutzt gelassen. Überhaupt nimmt sich die Liste der benutzten Literatur reichlich mager aus. Auch von Brockelmann's eingehender Rezension seiner zwei ersten Schriften (OLZ, 29, Sp. 194 ff.) hat der Verfasser offenbar nicht Kenntnis genommen; jedenfalls wiederholt er mit ganz unzulänglicher Begründung auf S. 451 und 236 seine irrige Ableitung der Frageadverbien *waịn* und *faịn*.

Aber diese Mängel treten hinter dem positiven Wert des Buches zurück. Seine Stärke liegt in der Fülle und Zuverlässigkeit des Materials. Von besonderem Wert sind die überaus zahlreichen Beispiele, mit denen jede syntaktische Erscheinung belegt wird und die auch ohne jeden verbindenden Text eine höchst willkommene Erweiterung unserer Kenntnis der arabischen Dialekte darstellen würden.

Wort- und Sachregister erhöhen die Benutzbarkeit des Buches. — Die Liste der Errata ließe sich vermehren.

Auf jeden Fall können wir von der Veröffentlichung von Texten und Sprichwörtern aus dem Norden, Zentrum und Süden des Libanon, die Feghali uns in Aussicht stellt, weitere sehr erwünschte Bereicherung der arabischen Dialektologie erwarten.

Kurt Levy — Halle a. S.

Moszyński Kazimierz. *Kultura ludowa Słowian* (Volkskultur der Slawen). Część I: Kultura materjalna. Kraków 1929. 710 SS. 544 Abb. und 21 Kärtchen.

Dieser stattliche Band des polnischen Gelehrten, Professors an der Jagiellonskischen Universität Kraków, nimmt die Stellung eines Grundwerkes ein nicht nur in der slawischen, sondern in der europäischen Ethnographie überhaupt. Es ist der erste Teil einer vollständigen geplanten Synthese der allgemeinen slawischen Ethnographie, der die synoptische Bearbeitung der materiellen Kultur enthält. Durch die weitgehenden Kenntnisse und eigene Studien des Verfassers im Terrain, in den betreffenden Museen und durch erschöpfende Ausnützung der in ihrer Ganzheit überaus reichen, obwohl ungemein zersplitterten und teilweise schwer zugänglichen Literatur ist darin eine Synthese geschaffen, aus der man sich über jedes Gebiet, jede Kategorie von Gegenständen der materiellen Kultur aller slawischen Völker vortrefflich und eingehend belehren kann. Der Leser findet darin alles irgendwie Wichtige bearbeitet: das Sammeln der Nahrung und die diesbezüglichen Gattungen, die gesammelt werden, die Jagd und den Fischfang mit ihren Methoden und Vorrichtungen, die Landwirtschaft, die Viehzucht, die Konservierung von Viktualien und Rohstoffen, die Bereitung der Nahrung, weiter die Produktion und Bearbeitung verschiedener Stoffe (Textilien, Keramik, Holzbearbeitung, Färberei, Metallurgie u. a.), die Waffen, die Trachten, das Bauwesen, das Mobiliar, die hygienischen Requisiten und zuletzt die Transport- und Kommunikationsmittel.

Die Vorstellung von dem Inhalt des großangelegten Werkes wäre unrichtig, wollte man es sich als rein deskriptiv, wenn auch auf vergleichender Basis, vorstellen. Es gibt neben deskriptivem Inhalt eine Menge von fertigen oder wenigstens angedeuteten Schlüssen, Resultaten von einzelnen lexikalischen, sachlichen, breiteren allgemeinethnologischen und

kulturhistorischen Nachforschungen und nicht zuletzt auch von ethnogeographischen (kulturgeographischen), von denen einiges auch durch entsprechende Kärtchen dargestellt wird. — Die kritischen Bemerkungen würden dagegen im Vergleich mit der ganzen Leistung dieses Bandes ganz begrenzt ausfallen, abgesehen von den Lücken, die in einem solchen Werke unvermeidlich sind, zumal in diesem Falle der Verfasser die schwere Aufgabe der Abfassung eines Erstlings dieser Gattung vor sich hatte und sich selber dieser allerdings nicht fühlbaren und nicht zahlreichen Lücken wohl bewußt ist. Vermutlich ist der zurzeit schwer überwindbare Mangel an gleichmäßig verteilten und überhaupt zahlreicheren ethnogeographischen Angaben über diese oder jene Erscheinung in der slawischen Volkskultur der Grund gewesen, daß das Werk nur ausgewählte ethnogeographische Kärtchen bietet, die abgedruckten aber, in hohem Grade instruktiv, verraten, wie eine wertvolle Vervollständigung das Werk darin erhält. — Es ist verständlich, daß der Abschnitt über die Trachten relativ kürzer auskommt, denn es gibt weder genug synthetische Arbeiten noch Detailstudien über diese überaus bunte und verwickelte Kulturkategorie bei den Slawen. Einiges ist nach dem Plane des Verfassers aus dem Gebiet der materiellen Kultur für das Gebiet der Volkskunst belassen worden, also in einem weiteren Bande vorgesehen, so z. B. die Musikinstrumente, und ebenso vermutlich einige andere (z. B. die Kerbhölzer u. a.) für besondere Abschnitte bestimmt.

Dem Bande sind außer anderem ein Sach- und ein Wortregister beigegeben, wogegen ein Literaturverzeichnis zweifellos beim Abschluß des Werkes folgen wird. Das Werk kann eigentlich auch vom Fachmann, der nicht der polnischen Sprache mächtig ist, oder wenigstens die Elemente einer von den slawischen Sprachen kennt, mit Nutzen verwendet werden, wobei ihm die sehr zahlreichen Abbildungen (Photographien und vortreffliche Zeichnungen, meistens vom Verfasser selbst fachmännisch ausgeführt) sowohl wie die 21 ethnogeographischen Kärtchen eine vorzügliche und für wissenschaftliche Ansprüche völlig verläßliche Fundgrube bieten.

Die polnische Akademie der Wissenschaften in Kraków hat sich kein minder großes Verdienst verschafft bei der Herausgabe dieses wirklich fundamentalen Werkes, das seinesgleichen nicht nur bei den slawischen Völkern, sondern vielmehr auch unter anderen Völkern bzw. Völkergruppen oder Kulturkomplexen Europas bisher vermissen läßt und auch das sonst so vortreffliche Werk von U. T. Sirelius „Suomen kansa nomaista kulturia“ in mancher Hinsicht nicht unerheblich übertrifft.

Univ.-Prof. Dr. Milovan Gavazzi — Zagreb, Jugoslawien.

Shapiro H. L. *Contributions to the craniology of Central Europe.* I. Crania from Greifenberg in Carinthia. Anthrop. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist. Vol. XXXI, Part I, 120 pp., 1929.

Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit der Untersuchung von 496 Kärntner Schädeln (männlichen und weiblichen), die aus einem Karner in der Nähe von Greifenberg stammen und von Luschan gesammelt wurden. Sie gehören dem 17., 18. und 19. Jahrhundert an. Wie bei allen Karnerschädeln fehlen die Unterkiefer.

Der Verfasser behält sich die Aufgabe, mehrere Typen herauszuschälen, für später vor und will hier nur die Gruppe als ganze in ihren Merkmalen beschreiben. Es wurden von 31 Maßen bzw. Indizes die Mittelwerte, Streuungen und Variationskoeffizienten samt Fehlern errechnet und von den Indizes auch Frequenzkurven gezeichnet. Männer und Frauen wurden getrennt behandelt; eine Scheidung in Altersgruppen wurde aber nicht vorgenommen, nicht einmal das Alter der einzelnen Schädel bestimmt. Die angewendete Technik ist die von Martin. Als Vergleichszahlen dienen die Mittelwerte einiger Gruppen aus Tirol und der Schweiz, ferner Bayern, Schaffhausener, Alemannen, Polen, Tschechen und einige Balkanvölker.

Die Schädel der Greifenberger Serie sind groß (aristenkephal), im Mittel subbrachykephal (82·51), relativ zur Länge hoch, relativ zur Breite niedrig. Der mittlere Ober-

gesichtsindex fällt in die Variationsbreite der Mesenie; der Kraniofazialindex ist nieder, d. h. das Gesicht ist im Verhältnis zum Schädel nicht breit. Die Nase ist mittelbreit (mesorrhin), ebenso die Orbita (mesokonch).

Außer den metrischen Untersuchungen bringt der Verfasser noch einige morphologische Beobachtungen. In der Norma verticalis kommen alle sechs Typen Sergi's bei den Greifenberger Schädeln vor. Koronal- und Sagittalnaht weisen Zackungen von verschiedengradiger Kompliziertheit auf. Schaltknochen sind sehr selten, nur in der Lambda- und Asteriongegend häufig. In mehr als 20 Prozent besteht vollständiger bzw. unvollständiger Metopismus.

Prognathie fehlt meist und ist nur bei Männern in 25 Prozent in geringem Grade vorhanden. Sehr gut ausgebildet sind bei den männlichen Schädeln die Supraorbitalbögen und die Glabella. Die Nasenwurzel ist hoch, bei Frauen höher als bei Männern, die Spina nasalis gut entwickelt. Der Torus supraorbitalis ist bei den Männern mittelstark, bei den Frauen schwach ausgebildet, das Inion bei den Männern schwach, bei den Frauen fehlend.

Nach den vorgebrachten Merkmalen reiht sich die Greifenberger Schädelserie unter die brachykephale Bevölkerung der europäischen Alpen. Von den Vergleichsgruppen ähnelt sie den Maßen nach am meisten den von R. Häcker bearbeiteten Württembergern und den von H. A. Ried untersuchten Schädeln aus den Vorbergen der bayerischen Alpen, den Indizes nach hingegen den Gruppen von Laas in Tirol (nach E. Frizzi), Bayern (nach J. Ranke) und Württemberg.

Das Zentrum der alpenländischen Brachykephalie wäre bei den Bewohnern des Disentis. Bei der am Rande der Alpen sitzenden Bevölkerung, zu der auch die Greifenberger gehören, ist die Brachykephalie etwas abgeschwächt. Südlich und südöstlich von Kärnten bei den Slowenen und Serbokroaten ist die Brachykephalie wieder etwas stärker ausgeprägt.

Wie schon eingangs erwähnt, will die Arbeit, die die erste einer größeren Serie ist, keine Typenanalyse geben, sondern nur eine einfache Materialbeschreibung vorstellen. Aber auch für eine reine Materialbeschreibung genügt es nicht, sich bloß mit den Mittelwerten zu befassen. Der Autor bringt zwar bei einigen Indizes die Aufteilung der Schädel in Gruppen; im allgemeinen zieht er aber seine Schlüsse doch nur aus den Mittelwerten, ohne sich über die verschiedenartige Zusammensetzung der Bevölkerung (z. B. bezüglich des Längenbreitenindex aus dolicho-hyperbrachykephalen oder bezüglich des Nasalindex aus lepto-hyperchamärrhinen) einige Rechenschaft zu geben. Im übrigen scheinen ja von den Schädeln keinerlei Daten bekannt zu sein, so daß wir nicht einmal wissen, ob es sich hier wirklich nur um Vertreter der eingeborenen Bevölkerung handelt. Als ein weiterer Mangel muß es empfunden werden, daß die morphologische Beobachtung etwas dürftig ist und daß die Arbeit gänzlich der Abbildungen entbehrt.

Univ.-Prof. Dr. Josef Weninger — Wien.

Bredt Johann. *Volkskörperforschung.* 55 SS. Ferdinand Hirt, Breslau 1930. Preis: geh. Mk. 1.50.

Verfasser, Pfarrer einer sächsischen Gemeinde, hat in jahrzehntelanger Arbeit auf familiengeschichtlichem Gebiet eine Monographie „Volkskörperforschung an siebenbürgisch-sächsischen Gemeinden" vorbereitet. Über Anregung der Stiftung für deutsche Volks- und Kulturbodenforschung hat er in vorliegender Broschüre in recht gelungener Weise Ziele, Wert und Methoden seiner Arbeit dargestellt. Volkskörperforschung ist Familienforschung in die Breite, mit anderen Worten das gleiche, was schon vor einem Jahrzehnt der Pfarrer Brandtner der Pfarre Weichselboden in Niederösterreich gesagt hatte. Sie baut sich auf den Kirchenbüchern auf. „Ihr Wesen besteht darin, daß durch entsprechende Zusammenstellung der Matrikeldaten die Familien, welche, soweit eben die Matriken zurückreichen, in der betreffenden Gemeinschaft gelebt haben, ‚aufgebaut' und dann nach ihrem genealogischen Zusammenhang zu Familienreihen aneinandergereiht

werden." Da derartige Forschungen in überseeischen Gebieten von allerhöchstem wissenschaftlichen Wert wären, sei das Büchlein besonders auch den Missionaren empfohlen. Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Burkhardt Hans. *Der rassenhygienische Gedanke und seine Grundlagen.* 227 SS. Verlag E. REINHARDT, München 1930. Preis: Mk. 7.80.

Das Buch ist als Zeitdokument von speziellem ethnologischen Interesse. Nicht etwa in dem Sinne, daß es uns neue Methoden oder Ideen für unsere Wissenschaft brächte, aber als Ethnologe schätze ich es ebenso ein, wie die Erzählungen eines Negerdoktors, der mir „sein Herz aufmacht" und mir sein Weltbild und seine Weltverbesserungspläne entwickelt. Verfasser unterscheidet ungefähr drei Typen, den naiven Spießer, den moralisierenden Idealisten und den diesseitsbejahenden „Realisten". Während seit unvordenklichen Zeiten die erdrückende Mehrzahl der Menschen unter so harten Lebensbedingungen arbeitet, daß die „Spießermentalität" gewissermaßen eine optimale Anpassung an das Dasein bedeutet, ist es innerhalb der Hochkulturen verhältnismäßig kleinen Gruppen möglich geworden, durch Abbürdung der Lasten des unmittelbaren Daseinskampfes auf fremde Schultern einen besonderen Lebensstil zu gestalten, der eine besondere Kultur, welche ich als „Salonkultur" bezeichnen möchte, charakterisiert. Diese Kultur kann für sich allein nicht bestehen, sie lebt gewissermaßen parasitisch auf der Volkskultur. Charakteristisch ist ihr ein Übermaß frei verfügbarer Energien, die von einem Teil der ihr zugehörigen Individuen zu nutzbringender Arbeit verwendet, von einem anderen aber verzettelt wird. Epikur und Goethe waren die erfolgreichsten Künder dieses Lebensstils. Bei vielen Individuen führte und führt auch das Bewußtsein, verfügbare Energien zu besitzen, zu einer Überschätzung derselben und damit zu einer Überwertung der eigenen Persönlichkeit, die sich im meist mehr theoretisch betonten als in Praxis umgesetzten „Willen zur Macht" äußert. Diese Einstellung hat, wie bekannt, in FR. NIETZSCHE ihren Kommentator und Propagator gefunden. Die „Grundlage des rassenhygienischen Gedankens" ist bei BURKHARDT ein durch epikuräisch-goetheanische Beimengungen wenig veränderter Nietzscheanismus — von ihm „Realismus" genannt. Die Ungleichwertigkeit der Erbmassen ist ihm die Grundlage für die Unterscheidung der Herrenmenschen von den Herdenmenschen. An Stelle des „passiven Rechtsstaates" muß der „aktive Auslesestaat" treten. „Der demokratische Gedanke bedeutet eine ernste Gefahr." Der Kampf aller gegen alle in der staatenlosen Urzeit war ein idealer Auslesefaktor. Es erübrigt sich auf die Weltverbesserungsvorschläge des Verfassers hier näher einzugehen. Nur folgende Gesichtspunkte seien zur Kritik hervorgehoben. Bei allen „primitiven" Völkern bestehen strenge moralische Bindungen, die in den Grundzügen überall die gleichen sind; nirgends besteht der „diesseitsbejahende Realismus" als Grundlage der Lebensanschauung. Diese Übereinstimmungen in der Volkskultur aller Rassen und Völker berechtigen zu dem Schlusse, daß eben „moralische" Bindungen existierten, seitdem Gruppen von Lebewesen, die wir als Menschen bezeichnen dürfen, zusammenleben. Die Anpassungsform der moralgebundenen Volkskultur sichert den Bestand der Menschenart seit mindestens 50.000 Jahren. Die „Salonkultur" vernichtet die von ihr befallenen Individuengruppen durchschnittlich in nicht mehr als etwa 100 Jahren. Wahre Rassenhygiene dient dem Volksganzen. Sie eliminiert die rasseschädigenden Faktoren und verlangt Maßnahmen, um jene Individuen, deren Erbanlagen durch endogene oder exogene Einflüsse derart geschädigt sind, daß die Rückkehr zum normalen Durchschnitt auch bei Wegfall der ungünstigen Bedingungen und Rückkreuzung nicht mehr zu gewärtigen ist, von der Fortpflanzung abzuhalten. Ihre Grundlagen müssen idealistisch und moralisch sein. Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Duggan-Cronin A. M. *The Bantu Tribes of South Africa.* Reproduction of Photographic Studies. Vol. II, section I, 23 pp., 26 Plates. The Suto-Chuana Tribes. Sub-Group: I The Bechuana. With introductory articles

by G. P. Lestrade. Kimberley (McGregor Museum) and Cambridge (Deighton, Bell & Co.) 1929.

Auch in diesem Bande bringt der Verfasser auf 26 Großquarttafeln ausgezeichnete ethnographische Aufnahmen aus Betschuanaland. Die Getreideverarbeitung, Szenerien in den Gehöften, der Hausbau, das Bemalen der Hauswände, das Bierbrauen, Wasserschöpfen, Korbflechten, die Töpferei, das Schmiedehandwerk, das Orakelwerfen. Besonderes Interesse verdient das Bild eines Bathlapinmädchens in der Initiationstracht. „The veil and dress worn at the *bayale* are made of strips of varying length of reed (*Cyperus textilis,* Thunle) dyed a rich yellow ochre. The coloured bands are made up of the pipes, black and red, of the Kaffir water-melons, and each trand of the kilt is finished off with a tag of skin dyed a rich tan colour. The bodice is composed of beads, white, pink, blue, and two shades of red. The aigrette is formed of the bristles of porcupine."

Eine Anzahl Charakterköpfe machen das Buch auch für den Rassenforscher wichtig.

Dieses Tafelwerk wird nicht nur für den ethnologischen Unterricht ein wertvoller Behelf sein, sondern die Tafeln eignen sich auch zur Aufstellung in ethnologischen Museen in bester Weise. Dem Buch ist die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Dr. Viktor Lebzelter — Wien.

Childe Gordon V. *The Danube in Prehistory.* XIX + 479 pp. With 15 Plates, 227 textillustrations and 10 maps, at the Clarendon Press, Oxford 1929. English Price: 42/- net.

Das neue Werk des bekannten Archäologen beinhaltet den Versuch, die donauländische Vorgeschichte, vom Paläolithikum bis zur mittleren Hallstattzeit, synthetisch darzustellen. Childe gliedert den Zeitraum vom Neolithikum bis zur Hallstattstufe *C* in sieben Perioden, die folgendermaßen zu datieren sind:

Periode I: Epipaläolithikum (3000?) bis 2600.	Periode IV: 1800 bis 1600.
Periode II: 2600 bis 2300.	Periode V: 1600 bis 1300.
Periode III: 2300 bis 1800.	Periode VI: 1300 bis 900.
	Periode VII: 900 bis 600 (?).

Der Endpunkt der Periode VII ist von Childe nicht ausdrücklich vermerkt, doch scheint das Jahr 600 seiner Ansicht zu entsprechen.

Aus den angeführten Jahreszahlen geht auch hervor, welche Kulturen den einzelnen Perioden zuzuschreiben sind. Periode I umfaßt Vinča I und „Danubian I *a*", d. h. die älteste Fazies der „donauländischen Kultur" (nach Menghin), und teilweise auch Danubian I *b*, während die Periode II hauptsächlich von Vinča II, Butmir und Lengyel — um nur die wichtigsten Kulturen zu nennen — eingenommen wird. Die Periode III sieht dann alle jene Kulturen, die wir gemeiniglich als spätneolithisch oder kupferzeitlich bezeichnen, also die durch den nordischen Einbruch entstandenen Mischkulturen, wie Mondseer oder Altheimer Kultur. Periode IV vertritt bei Childe die frühe Bronzezeit mit der Aunjetitzer, Straubinger und Adlerbergkultur und den verschiedenen ungarischen Formen, während Periode V mit der mittleren Bronzezeit, also mit der Hügelgräberkultur in ihren verschiedenen Ausprägungen, gleichzustellen ist. Im Zeitansatz der Periode VI scheint sich Childe an die schweizerische und westdeutsche Chronologie gehalten zu haben, da er in diese Periode, entgegen den Ansätzen Reinecke's, noch die Urnenfelderstufe hereinzieht. Seine Periode VII endigt mit der Bylaner, Platenicer und Salemer Stufe, also mit der mittleren Hallstattzeit.

Die am Schlusse des Buches angefügte synchronistische Tabelle gibt sozusagen den Sukkus der ganzen Ausführungen Childe's wieder, die — mag man dieses oder jenes Kapitel aufschlagen — immer anregend und mit einer gewissen subjektiven Einstellung geschrieben sind. Infolgedessen wird man verschiedenen Punkten nicht zustimmen können, doch dürfte es hier zu weit führen, allen diesen Problemen nachzugehen. Es sei daher den fachlich weniger geschulten Vorgeschichtsinteressenten Vorsicht bei der Lektüre dieses

Buches empfohlen. Der Prähistoriker aber wird CHILDE's jüngste Arbeit mit großer Freude in die Hand nehmen, bietet sie ihm doch genug des Neuen und Schönen!

Dr. RICHARD PITTIONI — Wien.

Müller-Freienfels Richard. *Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur.* Ein volkscharakterologischer Versuch. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. XII + 247 SS. 8°. Mit 6 Abb. München 1930. C. H. BECK'sche Verlagsbuchhandlung. Preis: geh. Mk. 7.50; Leinenband Mk. 10.50.

Der als feinsinniger Psychologe bekannte Verfasser versucht in diesem Buche „aus dem Ganzen des Volkslebens, auf Grund sachlicher Feststellungen den Charakter des deutschen Volkes zu bestimmen". „Der ‚Charakter' eines Volkes ist uns nichts Substantielles, weder eine ‚Volksseele' noch die Summe oder der Durchschnitt der ‚Einzelseelen'; der Volkscharakter ist uns ein funktionaler Begriff; er bezeichnet uns jenes Verhalten, das sich in den einzelnen erkennen läßt, soweit sie in Kontakt mit der Volksganzheit leben, was sich auch im Volksganzen erkennen läßt, insofern sich die einzelnen darin einfügen." Geistreich läßt der Verfasser durch Analyse und Synthese aus den konkreten Gegebenheiten den Charakter des deutschen Volkes aufleuchten. Der Leser staunt und ist nicht selten überrascht, wie ein Meister aus dem Material der banalen, kaum beachteten Alltäglichkeiten sich eine Werkstätte künstlerischen Schaffens machen kann. In sehr vielen Dingen hat der Autor zweifellos das Richtige gesehen, in anderen wird man ihm nur mit Reserve folgen. So scheint mir besonders das Kapitel über die Religion mißglückt zu sein. Es wird den Tatsachen nicht gerecht. Dagegen ist eine psychologische Glanzleistung die Erfassung und Schilderung der „Überkompensation". Schematisch dargestellt — mit bewußter Betonung der Vorzüge und Mängel eines jeden Schemas — zeigt der Charakter des deutschen Menschen: als prävalierende Funktion den unbestimmten Willen, als Temperament die gemütliche Langsamkeit, als Emotionalität die „Stimmung", in der Weltbewertung die Tragik, als Subjektivitätsform den gefühligen Individualismus, in der Objektsauffassung den Sinn fürs „Charakteristische", im Wirklichkeitsverhältnis die unkonkrete Phantastik, als Ideal die gemütvolle „Persönlichkeit", als Karikatur- und Auswuchsform die Plumpheit und Pedanterie, als Heiterkeitsform den Humor mit wehmütigem Unterton und als stärkste Wertanlage den spekulativen Tiefsinn (Metaphysik). Das Buch sei allen Volksführern und wissenschaftlichen Volkskundlern nicht zur Lektüre, sondern zum Studium empfohlen. In Fragen der Methodik kann auch der Völkerkundler viel daraus lernen.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

O'Connel James F. *Elf Jahre in Australien und auf der Insel Ponape.* Erlebnisse eines irischen Matrosen in den Jahren 1822 bis 1833. Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. PAUL HAMBRUCH. 242 SS. in Klein-Oktav. Mit einer Karte und 43 Abb. auf Tafeln. Berlin SW. 1929. Verlag AUGUST SCHERL, G. m. b. H. (Buchverlag). Preis: Ganzleinen Mk. 5.—.

Prof. HAMBRUCH hat sich mit der Neuherausgabe des vorliegenden Buches ein besonderes Verdienst erworben. Nur wenige wissenschaftliche Werke kannten überhaupt die Existenz dieser Lebensgeschichte eines irischen Matrosen. Keine europäische Bibliothek hatte den gesuchten Band. In der Library of Congress in Washington wurde dann vor wenigen Jahren das Handexemplar des Verfassers aufgestöbert. Für eine Neuherausgabe war niemand geeigneter als Prof. HAMBRUCH. Nicht nur, weil ihm an der „Waterkant" die Terminologie und markige Redeweise der Matrosen geläufig und darum stilecht übersetzbar sind — schon deshalb hat das Buch einen besonderen Reiz — sondern vor allem, weil der deutsche Herausgeber selbst 1910 als Forscher auf Ponape war und Volk und Inseln aus eigenen Studien kennt. Was O'CONNEL vor 100 Jahren in fünfjährigem,

unfreiwilligem Aufenthalt auf Ponape sah und erlebte, bildet einen gediegenen Unterbau für die neueren Forschungen. Manches Stück Volksgut der Insulaner ist heute schon verschwunden (z. B. die von O'Connel geschilderte Tatauierung und deren Bedeutung als „Trauring"), manches ist heute in den Relikten so verstümmelt, daß es nur mit Hilfe der älteren Quelle organisch rekonstruiert werden kann. Man kann an der Wahrheitsliebe und naturgetreuen Schilderung des Matrosen nicht zweifeln. So bleibt das Buch eine wichtige Quelle der Ethnologie, wie wir sie von anderen Südseeinseln nur noch ganz vereinzelt haben. Es ist sogar eine relativ umfangreiche Wortliste aus der Sprache der Ponape-Leute angefügt. Die beigegebenen Photographien stammen meistens von der Hamburch-Expedition. In mehreren kritischen Anmerkungen hat der deutsche Herausgeber den Text O'Connel's ergänzt und, wo nötig, berichtigt.

P. Georg Höltker, S. V. D.

Peake Harold and Fleure Herbert John. *The Way of the Sea.* Oxford, Claredon Press; London, Humphrey Milford, 1929. (The Corridors of Time. VI.) 168 SS., 72 Illustrationen und Karten.

Die Verfasser behandeln in dem 6. Bande der Sammlung „The Corridors of Time" den Einfluß des nahen Ostens auf Westeuropa. Diese Beeinflussung erfolgte über Ostspanien nach Frankreich, Norditalien, England, Schweiz und Süddeutschland und ist sowohl durch die Töpferei als auch durch den Getreideanbau gekennzeichnet.

Bemerkenswert erscheint mir der Erklärungsversuch der einfachen Dolmen als Nachahmung der Kragsteingräber durch primitivere Völker. Dadurch werden diese Dolmen zeitlich fixiert und es müßte angenommen werden, daß sie höchstens gleichzeitig mit den Kragsteingräbern vorkommen.

Die Verschiedenartigkeit der megalithischen Denkmäler wird nur als Auswirkung verschiedener Ausführungsformen angenommen, die teilweise in lokalen Schwierigkeiten bedingt erscheinen.

Die Kultur der Becherleute nahm von Zentraleuropa ihren Ausgang und auf ihrer Wanderung gegen Westen zeigen sich Degenerationserscheinungen.

Aus der zweiten Blütezeit des kretensischen Handels (um 1900 v. Chr.) sind uns Siegel erhalten, welche Anklänge an eine Bilderschrift zeigen.

Das Auftreten von zwei Perlentypen aus verschiedenem Materiale — Bernstein und Aquamarin — in Spanien, zeigt uns das Vorhandensein verschiedener Kulturen an, allerdings sind die Bernsteinperlen ebensowenig Landesprodukte wie die vorgefundenen Elfenbeingegenstände, so daß die Vermutung eines Tauschhandels mit dem bernsteinreichen Norden gerechtfertigt erscheint. — Die Annahme der Originalität der Becherkultur auf iberischen Boden führt die beiden Verfasser zu folgendem Schlusse: sollte tatsächlich diese Kultur ihren Ursprung auf spanischer Erde genommen haben, so müßte sie mit den megalithischen Denkmälern, die reichlich in diesem Gebiete auftreten, gemeinsam ihre Wanderung nach Zentraleuropa angetreten haben. In Spanien sind die Fundstellen beider Kulturelemente auf waldfreies Gebiet beschränkt, während die Fundstellen der Becherkultur im übrigen Europa meist in waldreichen Gebieten vorkommen. Es müßte daher angenommen werden, daß die gekoppelten Kulturelemente: Becher und Megalithen auf ihrer Wanderung gemeinsam in das Waldgebiet kamen und dort die Steindenkmäler durch Holzdenkmäler ersetzt wurden, die allerdings der Nachzeit nicht erhalten blieben.

Wertvoll ist der chronologische Abschluß, der allerdings auf historische Daten des nahen Ostens aufgebaut ist.

Zur Zeit des Wiederaufbaues von Hissarlik II (um 2400 v. Chr.) kamen die Bewohner der Zykladen auf ihren Zügen bis nach Süditalien, kenntlich an der rotbemalten Keramik, und stießen mit den Kretern zusammen, die bis Portugal vordrangen und dort das Kupfervorkommen ausbeuteten. Die iberische Stammbevölkerung übernahm von diesen die Kenntnis der Töpferei und des Getreidebaues und ahmte in den einfachen Dolmen die Kragsteingräber nach. Um 2200 v. Chr. gelangte die grobe Töpferei von der Saône aus

in die Schweiz, wo sie sich zur „westischen Keramik“ weiterentwickelte. Um dieselbe Zeit stießen aus Ostgalizien und der Ukraine die sogenannten Becherleute gegen Westen vor. Sie dürften in regem Verkehr mit Hissarlik II gestanden sein, wo um 2100 v. Chr. die Erfindung der Bronze stattgefunden haben soll. Hier allerdings ist folgendes zu bedenken: wenn die Verfasser annehmen, daß das Kupfer und Zinn aus dem Erzgebirge erst in Hissarlik seiner Bestimmung zugeführt worden ist und anderseits in Schlesien ungefähr gleichzeitig an eine Verarbeitung des Metalles geschritten wurde, so scheint es logischerweise sehr naheliegend zu sein, daß wohl die Bronze eine Erfindung der Bevölkerung Hissarliks sein dürfte, aber daß die Verarbeitung des Metalles nicht unbedingt autochthon auf diesem Boden entstanden sein muß. Der Zusammenhang der Becherleute mit Hissarlik II dürfte wohl nachgewiesen sein, denn wie die Verfasser betonen, scheiden diese aus dem Kulturbilde des fruchtbaren Donaugebietes ungefähr um die gleiche Zeit aus, um welche Hissarlik II zerstört worden ist. Die Zugehörigkeit der Zerstörer Hissarliks ist wohl in ein Dunkel gehüllt, von der Hand zu weisen wäre aber keineswegs eine Verwandtschaft derselben mit den um 1900 v. Chr. neuerdings in Ungarn einbrechenden Nomaden der südrussischen Steppen. Hissarlik liegt diesem Zentrum näher als Ungarn und anderseits sehen wir um 1660 v. Chr. die Hyksos in das Nildelta eindringen.

Die Bebilderung des Bandes ist eine recht gute, nur wäre zu wünschen, daß bei einer Neuauflage einige Wanderungskarten mit zeitlicher Datierung hinzukämen.

Dr. Robert Routil — Wien.

Bogatyrew Pierre. *Actes magiques*, Rites et Croyances en Russie subcarpathique. (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves. XI.) Paris 1929. Librairie Ancienne Honoré Champion. 162 pp.

Cet ouvrage est un exemple typique de la détresse de l'ethnologie évolutionniste en face de l'ensemble des données ethnologiques. L'auteur semble n'avoir jamais encore entendu parler de l'école historico-culturelle, car il s'en rapporte exclusivement à Frazer et Lévy-Brühl, bien que reconnaissant clairement que leurs explications de la pensée primitive sont insuffisantes. Il désespère de découvrir la «racine de la religion» et renonce à l'étude de l'âge ethnologique et de la signification réelle des coutumes populaires de la Russie subcarpathique qu'il a collectionnées. M. Bogatyrew adopte la «méthode statique» et se contente d'indiquer l'état actuel de ces coutumes et leur explication par la population de nos jours. Mais comme il ne possède aucun critère pour distinguer les éléments essentiels de ceux qui ne sont que fortuits et sans importance, il n'a pu empêcher malgré toute sa scrupulosité des sources d'erreur de s'introduire subrepticement. Bien que l'auteur ne se contente pas de collectionner les explications «rationnelles», et qu'il affirme au contraire que tout un ensemble de coutumes est déjà devenu inintelligible de nos jours, il abandonne toutefois les explications qui lui semblent «obscures», quoiqu'ici précisément les experts pourraient peut-être trouver la clef de l'intelligence des coutumes en question. Comme Frazer, M. Bogatyrew distingue parmi les rites magiques, ceux qui suivent la «loi des analogies» et ceux qui sont soumis à la «loi du contact». Or, cette distinction n'est intelligible que si nous envisageons le contraste entre la pensée du planteur à droit matriarcal et celle de l'homme totémistique, contraste qui a déjà frappé M. Hoernes. Celui-ci a signalé le fait que l'art primitif dénote deux racines tout-à-fait différentes et indépendantes l'une de l'autre. C'est d'un côté chez les peuples agriculteurs l'art géométrisant qui ne recherche que les différents rapports, néglige l'individu et va jusqu'à décomposer la forme humaine en figures géométriques. C'est d'un autre côté le dessin naturaliste d'animaux chez les peuples chasseurs (totémistiques), dessin qui n'envisage que l'individu et le représente sans aucun rapport avec son entourage. Or, on peut démontrer comment ce dualisme de la pensée traverse même les cultures élevées, pour aboutir sur les cîmes de la philosophie à l'antithèse entre Platon et Aristote. Pour l'homme à culture matriarcale le cosmos se présente comme un t i s s u s, ou l'individu ne remplit que le rôle de la maille qui ne subsiste pas par elle-même. Dans son ouvrage «Welten-

mantel und Himmelszelt» (Manteau Cosmique et voûte céleste), M. R. Eisler a prouvé cette manière de voir au moyen de documents nombreux et irréfutables tirés de la civilisation antique et des cultures de l'Asie antérieure qui — on le sait — ont toutes une forte trame matriarcale. Pour le totémiste au contraire, le monde se désagrège en atomes, la société devient un tas de sable, traversé, il est vrai, par la force impersonnelle qui remplace l'Etre suprême dans cette culture. Or, c'est dans les cultures mixtes, totémistiques — matriarcales, qu'apparaît l'interprétation magique de l'univers. Sous l'influence de la force primordiale totémistique, le tissus cosmique de l'homme à culture matriarcale se charge pour ainsi dire d'électricité, et la magie tout-entière se met à l'œuvre pour découvrir le conjoncteur au moyen duquel il serait possible d'obtenir des effets à distance dans ce tissus chargé de courant. Or, il n'y a pas de doute que des pratiques magiques basées sur la loi de l'analogie présupposent l'interprétation du monde comme tissus. L'idée qu'on atteint l'original par la destruction ou la lésion de son image s'explique uniquement par la liaison de toutes les parties, et à ce propos la ressemblance équivaut pour les hommes à tournure d'esprit platonicienne à une liaison particulièrement intime, comme le prouvent la querelle des iconoclastes byzantins ou le raskol. Par contre, les pratiques basées sur le contact sont issues de la pensée totémistique. La force opérant dans les atomes peut subir le massage par le contact. Or il résulte que la pensée soi-disant prélogique de M. Lévy-Brühl n'est autre chose que la pensée «tissante» des hommes à culture matriarcale qui devient pensée magique par le contact avec la croyance à la force totémistique. Cette pensée magique se forme — le tantrisme et le taoïsme magique sont là pour le prouver — précisément à l'ombre des systèmes religieux panthéïstes et existe également dans l'Occident sous forme de superstition à côté de la pensée normale «logique» souvent chez le même individu. M. Bogartyrew lui aussi signale le fait que dans la vie ordinaire les Russes carpathiques pensent d'une manière logique tout-à-fait normale, mais qu'à l'occasion des jours de fête de l'année et des événements importants de la vie (naissance, mariage, funérailles), ils s'adonnent à la pensée magique.

Bien que M. Bogatyrew signale, du moins chez les autres populations slaves, des coutumes parallèles à celles qu'il décrit, il décline pourtant toute comparaison, attendu que la comparaison des coutumes des peuples, telle qu'elle a été pratiquée jusqu'ici (c'est-à-dire à tendance évolutionniste), aurait été reconnue comme dépourvue de critique. Si par contre on prend comme point de départ la théorie des cercles culturels, on trouvera facilement une base de comparaison exacte, et alors seulement on pourra rendre fécond le groupement de M. Bogatyrew. Comme tous les paysans slaves, les Russes carpathiques sont radicalement planteurs à culture matriarcale. C'est ce qui ressort également de l'ouvrage en question. La plupart prépondérante des rites magiques, décrits par l'auteur, suit la «loi des analogies». Mais l'auteur joint encore pêle-mêle les coutumes des tziganes et des juifs aux coutumes authentiquement slaves, de sorte que la véritable image en est ternie. Il n'examine pas non plus l'origine de coutumes de fêtes dont le nom suffit à dénoncer la provenance étrangère (koleda de calendae, Rosalky de rosalia).

Voici maintenant les détails que l'on peut extraire des données comme d'origine matriarcale slave:

1° La peur du fer et du cheval. Même en été les défunts sont transportés au cimetière sur des traîneaux en bois sans aucune partie en fer et attelés non de chevaux, mais de bœufs. Cette coutume se rencontre à travers le monde slave tout-entier. La peur du fer remonte peut-être au delà du droit matriarcal, puisque le P. Schebesta l'a constatée également chez les Sémangs.

2° Le rôle important de la nuit dans l'accomplissement des rites magiques.

3° L'usage presqu'exclusif de plantes et de miel dans les rites. Les grands jours de fête, c'est presque toujours le pain ou un gâteau la pièce la plus importante; on y emploie fréquemment aussi les plantes légumineuses, l'ail et les œufs.

4° Quant aux feux sacrés allumés la veille de la Pentecôte, il est regrettable qu'on ne dise pas s'il s'agit ici du feu «vivant» en vénération chez tous les Slaves et produit par le frottement de morceaux de bois.

5° Un point très caractéristique, c'est que dans beaucoup de rites, les femmes portent des habits d'homme ou du moins une casquette.

6° Si des enfants maladifs sont guéris chez les Russes carpathiques par une adoption simulée, le fait se rattache à la pensée «tissante» caractérisée plus haut; par le changement de nom ce n'est pas seulement le démon de la maladie que l'on veut tromper, ainsi que l'explique le peuple, mais c'est surtout l'enfant lui-même dont on veut changer la nature, puisque d'après cette manière de voir le nom forme une partie essentielle de l'homme.

7° Ce sont surtout les coutumes de mariage qui contiennent des souvenirs vivants de l'ancien droit matriarcal. Malheureusement M. Bogatyrew ne les a esquissées que brièvement parce qu'elles lui fournissent trop peu d'éléments pour son étude «statique», comme il prétend. Dans le mariage carpatho-russe, le frère de la fiancée joue un rôle prépondérant. C'est lui qui fixe le prix d'achat qui est encore effectivement versé dans certaines contrées, tandis qu'ailleurs il n'est réclamé que pour la forme. Souvent on pratique encore l'enlèvement (simulé) de la fiancée. Mais ce qu'il y a de plus intéressant, ce sont les coutumes qui doivent décider de l'autorité ultérieure chez les mariés. La primauté du mari ne semble donc pas du tout établie dans les croyances populaires, bien que le christianisme ait depuis longtemps réussi à l'introduire malgré le vieux droit matriarcal.

8° En ce qui concerne les rites des funérailles, il y aurait à relever que l'on place des œufs dans le cercueil (non pas comme joujou d'après l'opinion de l'auteur, mais comme symbole de la résurrection), que le défunt est toujours enterré avec une coiffure tandis que ses parents et connaissances sortent sans coiffure pendant toute la durée du deuil, que les repas funèbres en usage dans tout l'Orient ont lieu près de la tombe surtout le 40e jour après le décès. Un autre détail, c'est la peur très prononcée des vampires. Pour les empêcher de paraître, les défunts suspects sont enterrés ou bien couchés sur le ventre ou bien mis en pièces.

9° Alors que M. Bogatyrew relève expressément qu'on ne remarque aucun élément érotique dans les fêtes annuelles, les jeux funèbres ont parfois un caractère obscène, que l'auteur, il est vrai, n'explique pas en détail.

10° Il fait remarquer d'une manière toute spéciale qu'il n'existe aucune trace de totémisme dans la Russie carpathique. Aux animaux on conteste l'âme. Toutefois quelques animaux descendraient de l'homme et en auraient reçu une âme, comme p. ex. l'ours et l'abeille, deux animaux typiques de la culture matriarcale.

Ce qui ajoute aux mérites de l'ouvrage en question, c'est la bibliographie folkloristique détaillée que l'auteur y donne et qui s'étend sur tous les peuples slaves et les Roumains.

Dr. Joseph Léon Seifert — Vienne.

Scheidt Walter. *Lebensgesetze der Kultur.* Biologische Betrachtungen zum „Problem der Generation" in der Geistesgeschichte. 115 SS. Frankfurter Verlagsanstalt, Berlin 1929.

Das Buch behandelt ein bisher nur wenig bearbeitetes Gebiet. Es sucht die Methoden der Biologie, speziell der Rassenbiologie, auf die Erforschung der noch schwer faßbaren Strömungen im Fortschritt und im Rückschritt der Kultur anzuwenden. „Der Begriff der Kultur geht heute in kontinuierlicher Folge über in den der Biologie und ist der Kollektivname, mit dem wir die höheren Funktionen des menschlichen Daseins in ihrer typischen Unterschiedenheit bezeichnen." Diesem Urteil Ortega's stimmt der Verfasser zu, es bezeichnet ganz kurz das Wesen des neuen Wissenszweiges. Die wichtigsten Abschnitte des Buches handeln über Kulturgeschichte, Führung und Mäzenatentum, Schöpfer und Mäzene, die Generationenlehre und die Methoden. Im letzteren Abschnitt hat der Verfasser „seine Ausführungen zur biologischen Methodik in der Geschichtsforschung so allgemein gehalten, daß nur Leitgedanken auftreten sollten, die für die Wahl

tauglicher Mittel zur Fragebeantwortung wichtig sind". Der vielfach schwere Stil der lehrreichen Darstellung deutet darauf hin, daß das Buch vorwiegend für Spezialisten geschrieben ist. P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Peake Harold. *The Origins of Agriculture.* Benn's Sixpenny Library, No. 6. 78 pp. London 1928. Ernest Benn, Ltd.

Der Verfasser legt bei seinen Untersuchungen über die Anfänge des Ackerbaues das Schwergewicht auf die archäologischen Arbeiten im Gebiete der Hochkulturen des vorderen Orients und gibt hier eine sehr brauchbare Übersicht der letzten Forschungsergebnisse, wobei er allerdings den beabsichtigten populären Rahmen des Büchleins stellenweise beträchtlich überschreitet. Die einleitenden Bemerkungen über die Wirtschaftsform auf der Urstufe sowie insbesondere den Beginn der Viehzucht sind im allgemeinen nicht unzutreffend. Nur die Behauptung, der Mensch habe sich lange Zeit ausschließlich von Fleisch genährt, die Frauen haben anfänglich auch an der Jagd teilgenommen, die übrigens nicht Sache der Individualfamilie sondern des ganzen Stammes gewesen sei, steht im Widerspruch zu aller ethnologischer Erfahrung; gerade das Gegenteil wird immer mehr bestätigt.

Was das Problem der Entstehung des Pflanzenbaues betrifft, vertritt der Verfasser die Ansicht, die ersten Nutzpflanzen seien die Körnerfrüchte gewesen, nicht aber, wie heute ziemlich allgemein angenommen wird, Knollen- und Wurzelgewächse. Diese Auffassung ist eine natürliche Folge der alleinigen Berücksichtigung prähistorischen Materials, in welchem sich wohl Getreidekörner, nicht aber Knollenfrüchte erhalten. Auf solches gestützt, nimmt Peake auch an, der Ackerbau sei im südwestlichen Asien und in Vorderasien entstanden, und zwar spätestens im fünften Jahrtausend v. Chr. Nun haben allerdings auch Christian und Menghin in Sumer eine hackbautreibende Schichte festgestellt, die sie mit der epipaläolithischen Faustkeilkultur in Zusammenhang bringen und etwa in das sechste Jahrtausend datieren. Keineswegs ist damit aber gesagt, daß dies auch der erste Pflanzenbau gewesen sei, der primitive Hackbau in der Südsee und in Afrika ist zweifellos älter. Für Afrika hat dies E. Werth in seiner Arbeit „Zur Natur- und Kulturgeschichte der Banane" (Festschrift Eduard Hahn 1917) einwandfrei nachgewiesen. Da die afrikanischen Wildformen der Banane als Stammgruppe der kultivierten Fruchtbanane nicht in Betracht kommen, sondern einzig die asiatisch-ozeanischen, so muß diese aus Asien nach Afrika gebracht worden sein. Nun gedeiht die Banane nur in einem feuchttropischen Klima, kann also — insbesondere da sie sich nicht durch Samen, sondern ausschließlich durch Wurzelschößlinge fortpflanzt — nur zu einer Zeit in Afrika eingeführt worden sein, als die Gebiete des nordöstlichen Afrikas und westlichen Asiens noch ein regenreiches Klima hatten, d. h. spätestens zu Ende der afrikanisch-asiatischen Pluvialperiode (= europäische Eiszeit). Dasselbe gilt, wie Stuhlmann meint, für den Taro, der auch in Indien seine Heimat hat. Sind nun Banane und Taro schon zu Ende des Diluviums mit der Hauptwelle der nigritischen Einwanderung nach Afrika gekommen, so ist damit der Beweis geliefert, daß ihr Anbau älter ist als der von Peake in den Kulturen des vorderen Orients nachgewiesene Getreidebau. Überhaupt scheint die Pflanzenzucht mittels Stecklingen früher geübt worden zu sein, als die Aussaat der Samen; noch heute werden im Hackbau auch die Körnerfrüchte meist nicht gesät, sondern in eigens gemachte Löcher gepflanzt, gleichsam wie die Ableger der Knollenpflanzen.

Kann man aber auch dem Verfasser nicht in allen Punkten beistimmen, so muß doch anerkannt werden, daß hier auf einem verhältnismäßig kleinen Raume eine gute Zusammenstellung des archäologischen und botanischen Materials zur Frage der ersten Inkulturnahme der Getreidefrüchte gegeben wird.

Christoph Fürer-Haimendorf — Wien.

Grousset R. *Histoire de l'Extrême-Orient.* 2 volumes, XV + 770 pp., un frontispice en couleur, 32 pl. en noir, 7 cartes. Paul Geuthner, Paris 1929.

Cette nouvelle histoire de l'Extrême-Orient continue dignement la série des dernières publications (Krause, Cordier). A mon avis, aucun lecteur de cet ouvrage ne sera déçu ni ennuyé. Le style en est coulant, les beaux caractères typographiques si clairs sont agréables à l'œil. Il convient de relever surtout les excellentes cartes, l'indication exacte des sources, l'utilisation des recherches les plus récentes. Une bibliographie abondante et une table des matières détaillée complètent cet ouvrage de valeur qui se recommande en outre par sa grande objectivité jointe à la clarté de l'expression. Il n'y a que quelques remarques de l'auteur que je voudrais révoquer en doute, c'est-à-dire celles qui se rapportent au culte du Ciel, resp. du dieu-Ciel. «Par la suite, il devint le régulateur de l'ordre universel, et donc le maître de toutes les puissances supérieures.» Il me semble que le «Ciel», resp. le «grand-père Ciel» a été cela dès le commencement tout aussi bien que le «dominateur en haut» *(schang-di)*, sans doute identique avec le «Ciel». Le «Ciel» était tout-puissant et omniscient dès le commencement. Quiconque étudie les vieux textes sans idée préconçue doit en arriver à cette conviction [4]. D'y admettre une évolution du primitif au supérieur, les textes ne l'autorisent pas. Nous observons au contraire plutôt une évolution dans le sens opposé, puisque, du moins chez les philosophes, les attributs divins du dieu du Ciel se sont effacés et ont complètement disparu.

P. Théodore Bröring, S. V. D.

Jerphanion G. de, S. J. *Mélanges d'Archéologie anatolienne.* Monuments préhelléniques, gréco-romains, byzantins et musulmans de Pont, de Cappadoce et de Galatie, 61 figures et 120 planches, tome XIII des Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth 1928.

Les précieuses observations et photographies publiées dans ce volume auraient dû servir de base à une étude archéologique; mais le manque de temps a forcé l'auteur à se contenter pour le moment de la publication des documents et des résultats provisoires. Il y parle des très anciens tombeaux dans les rochers, des grottes artificielles à marches taillées dans le roc, des ponts romains, de nombreux monuments byzantins et turcs et des ruines de l'église St. Clément à Angora. Parmi les anciennes tombes quelques unes présentent une marque surprenante qui rappelle des coutumes religieuses dans d'autres pays, à savoir une espèce de puits. Ce n'est peut-être qu'un symbole des grottes énormes taillées dans le roc au prix d'un travail prodigieux, dont plusieurs sont décrites par l'auteur surtout parmi celles qui viennent d'être découvertes récemment. Les cultes souterrains en Grèce, en Etrurie et finalement à Rome pourraient bien avoir été les dernières ramifications du culte oriental célébré dans les grottes. Il a commencé dès l'époque de pierre. L'auteur, il est vrai, voit dans ces grottes des parties des fortifications les plus anciennes, mais peu de savants partageront cette manière de voir. Le pont d'Amasia offre à l'archéologue des indications importantes sur les restes de l'ancienne ville romaine. C'est que d'après ce témoignage de ce pont elle a été ensevelie sous les décombres jusqu'à cinq ou six mètres de profondeur. Cela ne peut s'expliquer que par des affaissements du terrain comme tous les tremblements de terre en produisent. Dans la description d'Angora et de ses environs toutes les indications sont beaucoup plus détaillées et complètes qu'auparavant. Ce qu'il y a de plus précieux, c'est sans doute la collection d'inscriptions grecques.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Kolumbus Christoph. *Die Entdeckung Amerikas.* Nach zeitgenössischen Quellen bearbeitet von Prof. Dr. Hans Plischke. (Aus der Sammlung: Alte Reisen und Abenteuer. Band 5.) Dritte, durchgesehene Auflage. 158 SS. in Klein-Oktav. Mit 29 Abb. und 5 Karten. Leipzig 1930. Verlag: F. A. Brockhaus. Preis: Halbleinen Mk. 2.80; Ganzleinen Mk. 3.50.

---

[4] C'est p. ex. aussi l'opinion de M. von Rosthorn. Voir «Die Religionen der Erde», Leipzig et Vienne 1929, p. 96.

Dieses 1923 zuerst erschienene Büchlein erlebt nun schon die dritte Auflage. Das beweist, daß die kühnen und wechselvollen Heldentaten und Abenteuer des KOLUMBUS auch in deutschen Landen immer noch Bewunderer finden, aber auch, daß die geschickte Hand des Bearbeiters, Prof. PLISCHKE, gerade diesem Büchlein eine Form gab, in der die alten Berichte, klug gekürzt und sich gegenseitig ergänzend, den lebensvollen Inhalt erst recht zur Wirkung kommen lassen. Nach einem einleitenden Aufsatz von PLISCHKE über die historischen und geographischen Grundlagen der Fahrten des KOLUMBUS enthält das Büchlein folgende Originalberichte: LAS CASAS, Auszug aus dem Bericht des KOLUMBUS über die erste Reise; Dr. CHANCA, Brief an den Stadtrat von Sevilla (über die zweite Reise des KOLUMBUS); KOLUMBUS, Bericht über seine dritte Reise und Brief an die Amme des Prinzen JOHANN; KOLUMBUS, Brief an den König von Spanien (über die vierte Reise) und Bericht des DIEGO MENDEZ. P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Staden Hans. *Ein deutscher Landsknecht in der Neuen Welt.* Bearbeitet von Prof. Dr. R. LEHMANN-NITSCHE. (Aus der Sammlung: Alte Reisen und Abenteuer. Band 23.) 159 SS. in Klein-Oktav. Mit 22 Abb. und 2 Karten. Leipzig 1929. Verlag: F. A. BROCKHAUS. Preis: Halbleinen Mk. 2.80; Ganzleinen Mk. 3.50.

Dieses Büchlein ist eine deutsche Bearbeitung des berühmten „Menschenfresserbuches" des HANS STADEN von Homberg in Hessen aus dem Jahre 1557. Trotz der 35 Ausgaben, die von diesem Buche unseres mannhaften Landsmannes über seine neunmonatige Gefangenschaft unter den Tubín Inbá bereits existieren, wird diese Ausgabe ihren Platz behaupten, nicht nur wegen der gefälligen sprachlichen Form, sondern auch vor allem wegen der kritischen Anmerkungen, Ergänzungen und Berichtigungen, die der gelehrte Bearbeiter dem Originaltext beigefügt hat. Es sei besonders erwähnt, daß hier zum erstenmal kritische und ausführliche Bemerkungen über die sogenannte SANABRIA-Expedition (1550 bis 1551), zum Teil nach ungedruckten Quellen, von LEHMANN-NITSCHE beigebracht werden. P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Newberry Percy E. *Ägypten als Feld für anthropologische Forschung.* Deutsch herausgegeben von GÜNTHER ROEDER, Leipzig 1927. J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung. 38 SS. 8°.

Von der richtigen Voraussetzung ausgehend, daß Kleidung, Lebensweise und Beschäftigung der Völker weitgehend von der Eigenart des Landes abhängen, untersucht der Verfasser die natürlichen Bedingungen, die im unteren Niltal „unmittelbar vor und während der Entstehung seiner Kultur" herrschten. Das untere Niltal besaß damals keine nutzbringenden Pflanzen, auch keine Bäume, die Bauholz liefern konnten. Die an das untere Niltal angrenzende Wüste war fruchtbar, ihre Pflanzen- und Tierwelt glich der des Taka-Landes im oberen Nubien. Der Esel und das wilde Rind kamen für die Zähmung in Betracht. Die Ansicht, daß die höhere Kultur aus dem Norden nach dem Süden vorgedrungen ist und nicht umgekehrt, wurde durch die Forschungen in letzter Zeit bestätigt. Die Entstehung der ägyptischen Schrift verlegt NEWBERRY in das Nildelta-Gebiet und führt dafür eine Reihe stichhältiger Beweise an. Das hohe Alter der Nildelta-Kultur kann heute durch die Ausgrabungen Prof. JUNKER's als erwiesen angesehen werden. Libyscher Abstammung war das vorgeschichtliche Volk, das den größten Teil des unteren Niltales bewohnte. Schafe, Ziegen und Rinder wurden von ihnen gezüchtet. Der Hirtengott Anzeti war kein Ochsenhirt, sondern ein Schaf- und Ziegenhirt. Da das Hausschaf und die Ziege aus Westasien nach Ägypten kamen, so schließt der Verfasser daraus, daß auch der Hirtengott zusammen mit seinen Verehrern aus dem Osten gekommen sein mußte. Syrien käme dafür am ehesten in Betracht. Unter den Kultgegenständen des Hirtengottes Anzeti lassen sich zwei Baumarten herleiten, die syrischen Ursprunges sind. Es sind

dies der Wacholder und der *sd*-Baum, aus dessen Holze Stühle, Tische und Kästen angefertigt wurden. Bei dem *sd*-Baum dürfte es sich um eine Koniferenart handeln. Auch ihre Kulte weisen auf nordsyrischen Ursprung hin. Der Holzbaustil Ägyptens dürfte gleichfalls aus dem Baustil Nordsyriens hervorgegangen sein. Der Mangel an geeignetem Bauholz in Ägypten hat auch in der Frage der Schiffahrt besondere Bedeutung. Es ist zumindest zweifelhaft, ob die Schiffbaukunst für Seeschiffe in Ägypten heimisch war, das gleiche gilt aber auch für die Sitte, die Toten in Holzsärgen zu begraben. Ebenso ist auch kaum anzunehmen, daß der zeremonielle Gebrauch des Weihrauches in Ägypten entstand.

Eine Fülle von Problemen wird aufgeworfen, deren Lösung dazu beitragen wird, über die Entstehung und den Ursprung ägyptischer Hochkultur Licht zu verbreiten. Daß eine Reihe verschiedenartigster Kulturen daran mitgewirkt hat, die Entwicklung zur Hochkultur anzubahnen, und daß nicht alles nur auf ägyptischem Boden entstanden sein konnte, muß einem jeden Ethnologen klar sein. Es ist zu bedauern, daß von ethnologischer Seite noch so wenig Aufmerksamkeit diesen außerordentlich interessanten Problemen geschenkt wurde, und es ist noch mehr zu bedauern, daß so voreilige Arbeiten, wie die von Elliot Smith, der ganzen Sache tiefgreifend geschadet haben.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß der Titel des Büchleins dem Inhalt nicht entspricht. Es lag nicht in der Absicht des Verfassers, die physischen Eigenschaften des Volkes zu behandeln, sondern er beschäftigte sich nur mit kulturgeschichtlichen Denkmälern Ägyptens. Diese Verwechslung ist ein Schönheitsfehler in der sonst so anregenden und inhaltsreichen Arbeit. Dr. Walter Hirschberg — Wien.

Smith Grafton Elliot. *The Migrations of early Culture.* Second Impression. Manchester University Press 1929. VII + 154 SS. 8°.

Die Lehre von Elliot Smith und seiner Schule ist ein würdiges Seitenstück zum Panbabylonismus, der heute wohl noch in wissenschaftlichen Kreisen wenig Anklang finden wird. Auch Elliot Smith begeht den Fehler einer maßlosen Überschätzung eines bestimmten Kulturkomplexes. Noch kennen wir zu wenig die Komponenten, die zur Entwicklung der ägyptischen Hochkultur beigetragen haben. Noch wurde eine eingehendere Analyse der ägyptischen Hochkultur vom Standpunkte des Ethnologen nicht geschaffen. Ohne eine solche ist aber ein ernst zu nehmender Nachweis der Wanderung der ägyptischen Kultur über die Erde und ihres Einflusses auf die kulturelle Beschaffenheit der Naturvölker nicht zu leisten. Die Weltgeschichte beginnt nicht mit Ägypten! Ägyptens Kultur ist bereits das Ergebnis einer glücklichen Mischung verschiedener jahrtausendealter Kulturen. Ehe sie ihre Wanderung über die Erde angetreten hat, wanderten vor ihr schon viel ältere Kulturen mit ihren Menschen. Die kulturhistorische Ethnologie und mit ihr die Prähistorie haben genügend Beweise dafür erbracht. Es ist daher methodisch möglich, daß Kulturelemente, wie z. B. Mumifizierung, Sonnenverehrung, Beschneidung, Totemismus, Plattformbestattung und Kopfstütze, die einem bestimmten Kulturkreis angehören, der fraglos älter ist als die ägyptische Kultur und der mit zu ihrer Bildung beigetragen hat, wieder in Ägypten aufscheinen. Wir haben aber hier eine sekundäre Erscheinung vor uns. Nicht von Ägypten wanderten diese Kulturelemente, sondern sie gelangten nach Ägypten mit einer bestimmten Kultur oder einem Kulturkreis. Dadurch wird aber das Bild wesentlich verschoben. Es genügt auch nicht, von indirekter Kulturbeeinflussung zu sprechen. Damit ist uns in der historischen Erfassung der Tatsachen wenig geholfen. Es soll damit die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß einzelne Kulturelemente von Ägyptens Hochkultur ihre Wanderung über die Erde angetreten haben. Doch müßte der Beweis dafür erst in jedem einzelnen Falle erbracht werden. Eine schwierige Aufgabe, die aber zu den schönsten der kulturhistorischen Forschung gehört. Der Sinn der Entwicklung liegt in der Mischung, in der gegenseitigen Anregung und Befruchtung. Diesen Mischungsverhältnissen nachzugehen ist Aufgabe der kulturhistorischen Ethnologie.

Elliot Smith bewegt sich in Widersprüchen. Einerseits bejaht er die Wanderung der Kulturgüter, ja legt ihr den größten Wert bei, anderseits ist Smith bemüht, den Nachweis einer unberührten, aufsteigenden Entwicklung in Ägypten zu erbringen. Und alles Licht stammt dann aus Ägypten. Mit Ägypten beginnt die Weltgeschichte. Was vordem war, war nur ein Chaos, ein wildes, tierhaftes Stadium der Menschheit. Wir können Elliot Smith in diesen Gedankengängen nicht mehr folgen. Zu sehr sprechen alle Ergebnisse ethnologischer Forschung dagegen.

Ägypten besaß auch nicht die isolierte Lage, die für eine unbeeinflußte Entwicklung der Kultur gefordert werden müßte. Soweit wir sehen, steht Ägypten in Beziehungen zur Außenwelt, d. h. mit anderen Worten, fremde Kulturströme gelangten nach Ägypten. Dies gilt schon für die älteste, uns erfaßbare Zeit. Damit gab es auch eine ältere Kultur als die Ägyptens. Wir verzichten auf einen näheren Beweis des hier Gesagten. Er könnte leicht gegeben werden.

Seite 18 kommt Elliot Smith auf die Kulturkreislehre zu sprechen. Der betreffende Absatz ist ziemlich kurz und spricht dafür, daß Smith nie tiefer in die Kulturkreislehre eingedrungen ist und sich scheinbar auch nie darum bemühte. Dennoch spricht er von einer „Gefahr". Kenntnis ausländischer Literatur gehört nicht zu den Stärken des Verfassers. Elliot Smith hätte doch dann sehen und von Gräbner wissen müssen, daß man nur dann von einem Kulturkreis sprechen darf, wenn sämtliche Zweige des Kulturlebens, wie Wirtschaft, Soziologie, Religion, Kunst u. a. nach einer Richtung weisen. Wir wollen uns auch hier nicht länger aufhalten, denn das kann alles leicht nachgelesen werden.

Noch ein paar Worte zu dem dem Buche beigegebenen Verbreitungskärtchen. Glaubt man denn wirklich, auf diese Weise Ethnologie machen zu können? Die Feststellung einiger Tatsachen, die noch dazu falsch eingezeichnet werden müssen, genügt allein noch keineswegs. In Einzeluntersuchungen tritt oft klar zutage, wie irreleitend für die historische Erkenntnis eine so oberflächliche Feststellung der Verbreitung bestimmter Kulturgüter sein kann. Eine Weltgeschichte läßt sich eben nicht gut in 154 Seiten darstellen, noch weniger aber auf einem Kärtchen verständlich machen, so gut es auch gemeint sein mag.

Auf die einzelnen hier behandelten Probleme näher einzugehen, scheint uns im Rahmen einer Besprechung nicht recht möglich zu sein. Es erübrigt sich dies auch, da wir mit der Grundidee dieses Buches nicht einverstanden sein konnten.

Dr. Walter Hirschberg — Wien.

Camerling Elisabeth. *Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den großen Sunda-Inseln.* Inaugural-Dissertation, vorgelegt der philosophischen Fakultät der Universität Zürich. 326 SS. Nijgh & van Ditmar's Uitg.-Mij. Rotterdam 1928.

In der vorliegenden Arbeit stellt sich die Verfasserin die sehr verdienstvolle Aufgabe, die Ahnenverehrung in Hinterindien und einem Teile von Indonesien darzustellen und zu vergleichen. Eine Absicht, die sehr zu begrüßen ist, denn gerade für Hinterindien fehlen noch derartige Spezialuntersuchungen, ohne die der kulturelle Aufbau eines weiteren Gebietes niemals erfaßt werden kann. Um so mehr ist die große Flüchtigkeit und Ungenauigkeit zu bedauern, die sich in dem Buche auf jeder Seite recht unangenehm bemerkbar macht. Die äußere Form ist gewiß nicht das wichtigste, aber ein Buch in einer Sprache zu veröffentlichen, die man nur unvollkommen beherrscht, so daß einem immer wieder grammatikalische Fehler unterlaufen, dazu gehört mehr Mut, als in diesem Falle wünschenswert gewesen wäre. Es ist zu bedauern, daß es nicht einer deutschkundigen Hand zur Revision unterbreitet wurde. So schreibt z. B. die Verfasserin auf S. 141: „Die Zeremonien, die stattfinden beim Bringen der Knochen in das Familiengrab*e* sind die selben wie diejenigen, welche stattfinden beim Überbringen in das Clangrab*e*, ..."; auf S. 125 übersetzt sie statt: „Sie haben eine große Angst v o r ihren Ahnen" „f ü r ihre Ahnen" — und so geht es durch das ganze Buch weiter. Sonderbar ist auch die Schreibweise der Völkernamen, so spricht Camerling immer von den „Andamanen", meint damit aber

nicht die Inselgruppe, sondern deren Bewohner; statt „Khasi" schreibt sie „Khassi", selbst in dem Titel des Werkes von Gurdon. Völlig inkonsequent ist sie bei der Bildung des Plurals dieser Völkernamen, wahllos heißt es da „die Naga" und „die Nagas", „die Karen" und „die Karens". „Thibet" schreibt sie mit *h*, dagegen „Kmer" ohne *h*; lauter Fehler, die ganz unbegreiflich sind. Leider erstreckt sich diese Ungenauigkeit auch auf die Zitate, und wie sehr falsche Zitate das Arbeiten erschweren, ist ja bekannt.

Inhaltlich leidet das Buch vor allem an der geringen Literaturkenntnis der Verfasserin. In der ganzen Arbeit, die zu einem großen Teile über die Naga handelt, ist von J. H. Hutton nur ein Artikel über Monolithen verwendet, die Chin werden besprochen, ohne das Werk von Carey und Tuck, die Garo ohne Playfair zu zitieren. Infolgedessen ist ihr z. B. die für das Kapitel über die Seelenvorstellungen so bedeutende Erscheinung entgangen, die Mills von den Ao-Naga berichtet. Nach dem Glauben der Ao hat jeder Mensch ein *Tiya*, das im Himmel lebt und gleichsam sein zweites Ich ist. Außerdem hat er drei Seelen *(Tanela)* und sein *Tiya* hat ebenfalls drei Seelen. Die eigentümliche Verbindung zwischen dem Menschen und seinem *Tiya* besteht darin, daß eine seiner Seelen ein himmlischer *Mithan* und umgekehrt eine der Seelen des *Tiya* ein irdischer *Mithan* ist. Der Tod des himmlischen *Mithans* hat den Tod des Menschen zur Folge, der des irdischen den des *Tiya*. Dabei ist der Tod des *Tiya* merkwürdigerweise ohne Einfluß auf den Menschen.

Wenn die Verfasserin meint, das Schicksal der Menschen im Jenseits hänge bei den Naga nur von der Todesart ab, so ist dies nur insoweit zutreffend, als einige Todesarten das Eingehen in das Totenland erschweren oder unmöglich machen. Abgesehen davon richtet sich aber das Leben im Jenseits nach dem auf der Erde gelebten; die Sema glauben, die Guten gingen in ein Dorf im Osten und die Schlechten in ein ähnliches Dorf gegen Sonnenuntergang. Bei den Angami ist es, um in den Himmel zur Göttin *Ukepenopfü* zu gelangen, erforderlich, religiöse Weihefeste veranstaltet, gewisse Gennas gehalten und nachher kein unreines Fleisch gegessen zu haben. Im allgemeinen gestaltet Ehelosigkeit den Weg ins Totenreich schwieriger, während Erfolge auf erotischem Gebiet, ebenso wie in der Kopfjagd, dem Toten eine bevorzugte Stellung im Jenseits sichern. Dies sowie die große Bedeutung der Weihefeste mit der Errichtung von Megalithen scheint die Verfasserin gar nicht erfaßt zu haben.

Beim Ahnenkult unterscheidet E. Camerling zwischen einem aktiven und einem passiven. Die letztere Form glaubt sie nur bei den Andamanesen zu finden, bei denen die Ahnen zwar einen Einfluß auf die Lebenden ausüben, ohne aber verehrt zu werden. Den aktiven Ahnenkult unterteilt sie in einen zeitlich-beschränkten und einen permanenten. Bei ersterem genießen die Verstorbenen nur eine bestimmte Zeit nach ihrem Tode Verehrung und Opfer. Zu dieser Form rechnet sie die Ahnenverehrung der Man Lan Tien, eines Teiles der Moi-Stämme, der Kaphir Cham, Abor, Lalung, Garo, Langtam, Kuki, Daphla, Kachari und Selangor Sakai. Bei dem permanenten Ahnenkult dauert die Verehrung der Toten mindestens bis zum Tode ihrer Kinder, bei manchen Stämmen bis zu dem der Urenkel. Er gliedert sich wieder in zwei Typen, und zwar den indonesischen und den Tonkin-Annam-Typus. Der indonesische umfaßt: 1. die Kachin, Khasi, Batak, Niasser; 2. die Thay von Hoi Xuan, die Moi von Dalat, die Naga, Lushei, Hpon, Karen, Chin, Hkami, Kubu und Wa; 3. die A-kha und Ko; 4. die Palaung; 5. die Serawaier und 6. endlich rechnet die Verfasserin zu diesem Typus den Ahnenkult der Priester der Sakai und Yakun. Der Tonkin-Annam-Typus, dessen Eigenart in den chinesischen Einflüssen liegt, findet sich bei den Annamiten, Tonkin-Thay, Man, Meo, Pateng, Lolo und Mon. Der Ahnenkult beschränkt sich mit wenigen Ausnahmen auf die Ahnen des Vaters und die Frau wird meist in den Ahnenverband ihres Gatten aufgenommen. Mutterrechtliche Ahnenreihen weisen nur die Khasi, Bghai Karen und Chin auf; es ist auffallend, daß die Verfasserin in diesem Punkte nur wiederholt, was schon Heine-Geldern in der Untersuchung über „Mutterrecht und Kopfjagd" festgestellt hat, während gerade von einer Arbeit über den Ahnenkult zu erwarten gewesen wäre, daß sie einiges neues Licht in die Frage von Alter und Verbreitung des Mutterrechtes in Südostasien gebracht hätte. Daß sich in dem

weiten Gebiet von Indonesien mit seinen vielfältigen Mutterrechtsformen nirgends matrilineale Züge der Ahnenverehrung finden sollten, scheint — wenn auch von vornherein nicht unmöglich — so doch sehr unwahrscheinlich.

Dem Buche ist im beschreibenden Teil ein gewisser Wert als — allerdings sehr unvollständige — Materialsammlung nicht abzusprechen, wesentlich Neues bringt es in keiner Hinsicht.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Clercq de, Mgr. A. *Nouvelle Grammaire Luba.* 102 pp. DEWIT, Bruxelles 1929.

La nouvelle grammaire du dialecte Bantu Luba n'est pas une réédition de la Grammaire pratique de la langue Luba que Mgr. DE CLERCQ a publié en 1911. Elle est toute nouvelle. La première fois il s'agissait d'un manuel de classe, composé pour ceux qui veulent apprendre méthodiquement la langue commune des Baluba. Cette grammaire-ci est écrite pour ceux qui ne vont plus en classe, mais qui, se trouvant journellement en contact avec le Noir, désirent comprendre et apprécier son langage. On comprend dès lors que le plan et la manière de présenter soient toute autre. Le grand avantage de cette méthode, qui part de la langue de l'indigène et non pas d'une de nos langues Indo-Européennes, c'est que l'auteur n'est pas tenu par les cadres de nos grammaires: impossible de réduire une langue Bantu aux schèmes d'une de nos langues. Aussi l'auteur ne présente pas des listes de conjugaisons, il a soin de distinguer le point de vue européen et le point de vue luba, il sépare l'aspect dans le verbe Bantu et notre valeur de temps dans la conjugaison, leur notion de l'acte et notre mise en vedette de l'agent ou du patient. Une autre partie très instructive est celle des particularités du langage et du style. Etudiant le parler Luba tel qu'on le trouve dans le style oral des indigènes, il y recherche leur mentalité et leurs procédés d'expression, qu'il oppose alors à notre style écrit européen. Seule une longue expérience de linguiste psychologue permet cette analyse délicate. Aussi ce nouvel ouvrage complète-t-il heureusement le manuel précédent. L'introduction pourrait induire en erreur: on croirait qu'il ne s'agit que d'un livre pour coloniaux amateurs. Au contraire, il rendra surtout service aux linguistes africanisants, car il comble une lacune: bref et concis, il renferme beaucoup d'indications, hautement intéressantes, qu'on ne pourra vraiment estimer qu'après étude approfondie. Qu'il nous suffise d'indiquer le chapitre de la formation des noms, renfermant plusieurs détails très suggestifs pour le comparatiste. La publication de textes Luba avait fait connaître l'éminent linguiste, tout nous laissait prévoir un exposé vraiment conforme à la réalité du langage. Espérons que nous ayons bientôt un traité encore plus détaillé et plus méthodique des chapitres les plus importants, spécialement de la notion du verbe.

Dr. VAN BULCK, S. J.

Maes, Dr. J. *Les Appuis-tête du Congo Belge.* Annales du Musée du Congo Belge, Tervueren (Belgique). Ethnographie, série VI. Catalogues illustrés des collections ethnographiques du Musée. Tome I, fascicule 1. Avec 214 reproductions et carte ethnographique. FALK, Bruxelles 1929.

Déjà de 1902 à 1907 les Annales du Musée de Tervueren ont consacré plusieurs fascicules à la publication des collections ethnographiques du Musée: La Céramique, La Religion, Les Arts. Après cette longue interruption, le Dr. SCHOUTEDEN, Directeur du Musée, nous annonce une série nouvelle réservée aux Catalogues illustrés des collections ethnographiques. Elle nous donnera l'inventaire des objets ethnographiques que possède le Musée et en permettra l'étude grâce à une abondante figuration. Ce travail du Dr. MAES, Chef de la section ethnographique du Musée, ouvre la série en publiant l'inventaire des appuis-tête de la collection. Chaque reproduction est accompagnée de sa fiche de documentation, de description et de provenance. La richesse de la série permet un classement des exemplaires en deux groupes: d'un côté les appuis-tête boîte de l'Uelé, où c'est le couvercle d'une boîte à fard *(ngula)*

qui constitue l'appui-tête proprement-dit, et de l'autre côté les appuis-tête à plateau d'appui sur pied et montant. Parmi ces derniers on peut sous distinguer encore ceux qui ont le plateau plat et deux côtés concaves, c'est surtout le cas pour ceux de la région du Lualaba, et ceux qui ont le plateau d'appui cintré et les côtés droits: la courbure est particulièrement nette dans le groupe Ngombe, elle l'est moins dans ceux du Moyen-Congo et du Kasai-Sankuru. Il résulte donc de cet inventaire que dans toute la partie centrale du Congo Belge l'appui-tête est ignoré. Mais on le rencontre sur une bande Nord et une bande Sud, reliées entre elles par une bande très étroite, qui s'étend tout le long des rives du Congo entre Kwamouth, et Coquilhat-ville. Il est d'usage courant dans cette région Nord pour toutes les populations considérées comme se rattachant au groupe Soudanais, sauf chez les Mangbetu, et dans la region Sud pour les Bantu du Sud du Congo Belge. Pour les Ba-kuba, qui ont actuellement un appui-tête à type spécial, mais que lors des recherches de Wissmann, Hanoy et Torday on n'avait jamais renseigné, un problème se pose. Le Dr. Maes est d'avis que jadis les Ba-kuba ignoraient l'appui-tête, qu'ils en empruntèrent l'idée, la forme et l'usage aux populations du Sud. Ils auraient copié en partie la forme en usage chez ceux-ci pour la modifier ultérieurement au point d'en faire un type bien distinct et tout nouveau. Ce qui semble confirmer cette hypothèse, c'est l'existence d'un type de transition appui tête présentant à la fois certains caractères du type Lualaba (plateau d'appui) et certains du type Kasai-Sankuru (pied, montant). Ce serait donc plutôt un emprunt à la civilisation des Bakete, population conquise par les Ba-kuba, quand ils occupèrent la région du Kasai-Sankuru. Reste encore à résoudre le problème de la provenance de cet ustensile chez ces autres peuplades Soudanaises ou Bantu, et c'est surtout à ce point de vue que cette publication aura une haute valeur de documentation pour les ethnologues. Jusqu'en ces derniers temps la question fut contreversée. L'appui-tête est fort répandu en Rhodésie, tout autour de la région du Zambèse; dans le Sud ou le trouve jusque parmi les Zulu, Kafir et Betchuana; dans l'Ouest jusqu'à l'Angola et le Bas-Kwango, au Nord dans l'ancien Est-Africain Allemand, puis chez les peuplades Hamitiques et Nilotiques jusqu'aux Wa-gaya à la mer Victoria; on l'avait mentionné comme sporadique au Soudan: Azande, Nsakara, Bwaka, Baya, Wute, Mbum, Kung, Konkomba et jusqu'en Liberia. H. Baumann concluait que la plupart des peuplades Soudanaises récemment altérées le possédaient. C'est ce qui a amené des ethnologues à le comparer aux supports de tête des Egyptiens et à y voir une influence plutôt hamitique. Aussi le Dr. Maes remarque: le fait de son existence au Congo Belge rattache la civilisation de certaines tribus de notre Colonie à la culture des populations ancestrales qui occupèrent le Nord de l'Afrique et les rives du Nil à une époque très éloignée. Ankermann avait conclu que l'appui-tête était étranger au cycle africain occidental, Foy l'avait cité comme élément caractéristique du cycle totémiste, Graebner en appelle à l'influence hamitique, Frobenius L. le ramène à un fond malayo-nigritien, H. Baumann également place son origine hors de l'Afrique. L'appui-tête appartient-il au cycle totémiste et s'explique-t-il comme emprunt là où il apparait en milieu de cycle Africain Occidental? Ou bien devons nous conclure qu'il se manifeste comme élément autochthone dans le cycle matriarcal? Comme le Musée de Tervueren a limité sa documentation au territoire du Congo Belge, il n'y avait pas lieu dans cet ouvrage à une étude comparative pour toute l'Afrique ni à une solution du problème. Cette étude vient accumuler de nouveaux documents de haute importance: à d'autres maintenant de les replacer dans l'ensemble Africain et de faire les comparaisons. Alors seulement la question d'emprunt ou d'appartenance pourra être résolue. Ces études permettront également, en attendant l'apport de nouveaux spécimens pour le territoire du Congo Belge lui-même, d'expliquer les formes aberrantes que mentionne l'inventaire. Remarquons d'ailleurs que cette forme à plateau d'appui prolongé par un tenon rabattu, n'est pas isolée: on la retrouve chez les Zulu, Kafir, Ba-mangwato et autres. Le Dr. Maes indique également un autre critère que pourront utiliser les ethnologues dans leur étude comparative, c'est le critère linguistique. Ces noms divers de l'appui-tête correspondent-ils à des types divers: *diri, eringa* pour l'Uelé, *musamo* pour le Lualaba, *ekoma, ekomba, enoko* pour le Ngombe et le Moyen

Congo? Seul des enquêtes lexicologiques minutieuses pourront nous le dire. Ce premier fascicule de la nouvelle série nous livre donc une source très riche de documentation et a été accueilli avec grande joie par les ethnologues. Aussi on attend vivement les publications ultérieures, qui feront connaître les splendides collectiones ethnographiques du Musée Colonial de Tervueren. Dr. VAN BULCK, S. J., Wien.

Glasenapp Helmuth v. *Britisch-Indien und Ceylon* (Weltpolitische Bücherei, Bd. 14). Zentralverlag, G. m. b. H. Berlin 1929.

Das Buch bietet eine knappe Übersicht über Indien, wie es heute ist: über das Land, sein Volk, seine Geschichte, über Verwaltung, Wirtschaft, Bildungswesen und innere und äußere Politik. Besondere Beachtung finden alle die Erscheinungen, welche im Zusammenhang mit den modernen hinduistischen Reformbewegungen und der Entwicklung freiheitlicher und nationaler Ideen stehen.

Zahlreiche Kärtchen, die beigegeben sind, unterstützen den Text, nur kann es nicht ausbleiben, daß sie wegen des kleinen Maßstabes etwas schematisch wirken (auf der Sprachenkarte fehlen die Munda-Sprachen völlig). Auch geht es nach den neueren Forschungen, besonders von HEINE-GELDERN, nicht mehr an, die Munda als Urbevölkerung zu bezeichnen und auf sie die Dravida und Arier folgen zu lassen.

Auf einen sinnstörenden Druckfehler auf S. 21 sei aufmerksam gemacht: es muß natürlich heißen „216,735.000 Menschen oder 6856 auf 10.000 sind Hindus".

Wer sich über Indien, das augenblicklich ja im Blickpunkt der ganzen Welt steht, orientieren will, wird gerne zu diesem kleinen, aber inhaltsreichen Buche greifen.

H. NIGGEMEYER — Köln.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Adler Arthur: „Die Welt und Gott, Tod und Auferstehung." 11 SS., Oktav, geh., Berlin 1929.

Aichele Walther: „Grundsätzliches zur Kawi-Interpretation." S.-A. aus „Feestbundel Bat. Gen. v. K. en Wet", 1929, 21 SS., Oktav, geh., Weltevreden.

Aiyar Ramasvami L. V.: „Notes on Dravidian." S.-A. aus „Indian Historical Quarterly" Vol. V, Nr. 4, p. 796—810, Oktav, geh.

— — „Word-Parallels between dravidian and other Language-Families." S.-A. aus „Educational Review", January 1930, 16 SS., Oktav, geh., Madras.

— — „Studies in Dravidian Semantics." S.-A. aus „Journal of the Madras University" 30 SS., Oktav, geh.

Aranzadi y Unamuno, D. Telesforo, Dr.: „Acerca de un Yugo Iberico." In „Memorias de la Real Academia de Ciencias y artes de Barcelona", Vol. XXI, Nr. 18, p. 491—497, 1 Tafel, 3 Abb., Oktav, geh., Barcelona 1929.

Azaïs Bernardin P.: „Relation P. Bernardini Azaïs a S. Pons S. M. Tafari Mekonnen, Regi Aethiopiae, circa explorationem archaeologicam in provincia Wallaga huius Regni recens Peractam." In „Analecta ordinis Minorum Capuccinorum", Fasc. XI, 15. Nov. 1929, p. 284—290, Oktav, geh., Romae.

Bachatly M. Charles: „Notes sur quelques Amulettes égyptiennes." S.-A. aus „Bulletin de la Soc. Royale de Géographie d'Egypte", XVII, p. 49—60, 3 Abb., 4 Tafeln, Oktav, geh., Le Caire, 1929.

Banse Ewald: „Frauen des Morgenlandes." 15 SS., 64 Abb., Oktav, geb., Orell Füssli, Zürich, Preis Mk. 2.40.

Bartoli Matteo: „La Norma Neolinguistica dell' Area Maggiore." S.-A. aus „Rivista di Filologia e d' Istruzione classica", Anno VII, Fasc. 3, p. 333—345, Oktav, geh.

— — „Le sonore aspirate e le sonore assordite dell' arioyeuropeo e l' accordo loro col ritmo." S.-A. aus „Archivio glottologico italiano", XXII, p. 63—130, Oktav, geh.

Berg A. K. van: „Affenmensch und Menschenaffe." 33 SS., Oktav, geh., Herbert Reichstein, Pforzheim 1930.

Bernatzik Hugo Adolf: „Gari-Gari. Der Ruf der afrikanischen Wildnis." 144 SS., 160 Abb., 1 Karte, Oktav, brosch., L. W. Seidel & Sohn, Wien 1930, Preis S. 17.—.

Bierenz Georg, Dr.: „Zur Geschichte der Ethnologie 1859—1929." S.-A. aus „Völkerkunde", Jahrg. 1929, Heft 10—12, p. 235—240, Oktav, geh.

Bösch Fr., P.: „Les Banyamwezi. Peuple de l'Afrique orientale." „Anthropos", ethnologische Bibliothek, Bd. III, Heft 2, XI + 552 SS., 104 Abb., Oktav, geh., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1930.

Bossert H. Th., Dr.: „Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker." Bd. II, VII + 407 SS., 28 Tafeln, zahlreiche Abb.; Bd. III, VIII + 434 SS., 28 Tafeln, zahlr. Abb., Oktav, geb., Verlag Ernst Wasmuth, A.-G., Berlin 1929 und 1930, Preis je Mk. 42.—.

Bredt Johann: „Volkskörperforschung." 55 SS., Oktav, geh., Ferd. Hirt, Breslau 1930, Preis Mk. 1.50.

Bushnell David I.: „Mound and other ancient Earthworks of the United States." From the Smithsonian Report for 1928, p. 663—685, 12 Tafeln, 3 Abb., Oktav, geh., Washington 1929.

Casanowicz Immanuel Moses: „Collections of Religious Ceremonial in the United States National Museum." (Smithsonian Institution United States National Museum, Bull. 148.) VIII + 207 SS., 75 Tafeln, Oktav, brosch., Washington 1929.

Cauvet, Commandant: „Les Berbères en Amérique, Essai d'Ethnocinésie préhistorique, Nomenclature et examen des Tribus homonymes des deux rives de l'Atlantique. Part des Berbères dans le peuplement de l'Amérique." 455 SS., Oktav, brosch., J. Bringau, Alger 1930.

Chestakoff D.: „Deux moments dans l'histoire de notre science archéologique." Memoires de l'Univ. d'Etat de l'Extrême-Orient, Série XIV, 2, 42 SS., Oktav, geh., Vladivostok 1926.

— — „Des méthodes à suivre dans l'enseignement de la langue Anglaise." Memoires de l'Univ. d'Etat de l'Extrême-Orient. Série XIV, 1, 19 SS., Oktav, geh., Vladivostok 1926.

Clews Parsons Elsie: „The Social Organization of the Tewa of New Mexico." Memoirs of the Amer. Anthrop. Assoc., Nr. 36, 309 SS., 42 Tafeln, 7 Karten, 19 Abb., Oktav, geh., Menasha 1929.

Collins Henry B.: „Prehistoric Art of the Alaskan Eskimo." Smithsonian Miscell. Coll., Vol. 81, Nr. 14, 52 SS., 24 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1929.

Debenedetti Salvador: „Restauracion del Pucara." S.-A. aus „Archivos del Museo Etnografico", Nr. 2, p. 7—15, 4 Tafeln, Oktav, geh., Buenos Aires 1929.

De Clercq, Aug., Mgr.: „Nouvelle Grammaire Luba." 102 SS., Oktav, geh., Bruxelles 1929.

Dempwolff Otto: „Das austronesische Sprachgut in den polynesischen Sprachen." S.-A. aus „Feestbundel v. h. Bat. Gen. v. Kunsten en Wet", p. 62—86, Oktav, geh., Weltevreden.

Der Große Brockhaus. IV. Band: Chi—Dob. 15., völlig neubearbeitete Auflage, 824 SS., ill., Oktav, geb., F. A. Brockhaus, Leipzig 1929, Preis Mk. 26.—.

— — **V. Band:** Doc—Ez. Handbuch des Wissens in 20 Bänden. 15., völlig neu bearbeitete Auflage von Brockhaus' Konversations-Lexikon. 784 SS., ill., Oktav, geb., F. A. Brockhaus, Leipzig 1930, Preis Mk. 26.—.

Duggan-Cronin A. M.: „The Bantu Tribes of South Africa." Vol. II, Section 1, The Suto-Chuana Tribes, Sub-Group I: The Bechuana. 23 SS., plates I—XXVI, Oktav, geh., Deighton, Bell & Co., Ltd., Cambridge 1929, Price 21 sh.

Eberl Barthel: „Die Eiszeitenfolge im nördlichen Alpenvorlande, ihr Ablauf, ihre Chronologie auf Grund der Aufnahmen im Bereich des Lech- und Illergletschers." VII + 427 SS., 19 Abb., 2 Tafeln und 1 Karte, Oktav, geb., Dr. Benno Filser, Augsburg 1930, Preis Mk. 30.—.

Eckardt Andreas P., O. S. B.: „Geschichte der koreanischen Kunst." 251 Abb., 168 Tafeln, 4 Farbentafeln, 8 Einlagetafeln, 1 Karte, Oktav, geb., K. W. Hiersemann, Leipzig 1929, Preis Mk. 84.—.

Ellekilde Hans: „Nachschlagregister zu H. F. Feilbergs ungedr. Wörterbuch über Volksglauben in Dansk Folkmindesamling, Kopenhagen." FF.-Communications Nr. 85, 244 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.

Farrington Oliver C. and Field Henry: „Neanderthal (Mousterian) Man." Field Mus. of Nat. Hist. Geology Leaflet 11, 14 SS., 9 Tafeln, Oktav, geb., Chicago 1929.

Field Henry: „The Field Museum-Oxford University Expedition to Kish, Mesopotamia 1923—1929." 32 SS., 14 Tafeln, 2 Karten, Oktav, geh., Chicago 1929.

Frankowski Eugenjusz: „Hakenpflüge in Polen." 22 SS., 33 Photogr. u. 2 Karten, Quart, geh., Institut d'Ethnologie à l'Université, Poznań 1929.

Frobenius Leo: „Atlas Africanus." Heft 7, Blatt 33—38, 3 SS., Quart, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1930, Preis Mk. 6.—.

Gavazzi Milovan, Dr.: „Svastika i njezin ornamentalni Razvoj na uskrsnim Jajima sa Balkana." S.-A. aus „Zbornika za narodni život i običaje južnih Slavena", Bd. XXVII, 24 SS., 7 Abb., Oktav, geh.

— — „Praslavenski prilozi i problemi." S.-A. aus „Lud Słowański", Tom I, Heft 1, p. B3—B10, 2 Abb., Oktav, geh.

— — „Saonice kod pogreba." S.-A. aus „Lud Słowiański", Tom I, Heft 1, p. B88—B92, Oktav, geh.

Gayton A. H.: „Yokuts and Western Mono Pottery-Making." Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., Vol. 24, Nr. 3, S 239—251, Taf. 95—102, 2 Abb, 1 Karte im Text, Berkeley 1929.

— — „The Ghost Dance of 1870 in South-Central California." University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology, Vol. 28, Nr. 3, S. 57—82, mit 2 Figuren im Text, Oktav, Univers. of California Press, Berkeley 1930.

Glasenapp Helmuth von: „Britisch-Indien und Ceylon." Weltpolitische Bücher, Bd. 14, 87 SS., ill., Oktav, geb., Zentralverlag, Berlin 1929.

Grootaers L., Dr.: „De Namen van het Nagras in Zuid-Nederland." S.-A. aus „Verzameling van Opstellen door Oud-Leerlingen en bevriende Vakgenooten opgedragen aan Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen", p. 595—599, 1 Karte, Oktav, geh.

Grousset René: „Histoire de l'Extrême-Orient." Bd. I, XVII + 402 SS., färb. Titelbild, 26 Tafeln, 4 Karten; Bd. II, p. 403—770, 6 Tafeln, 3 Karten, Oktav, geh., Paul Geuthner, Paris 1929, Preis Frcs. 250.—.

Gusinde Martin, Prof. Dr.: „Nordamerikas Indianer einst und jetzt." S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Wien", 1929/1930, p. 8—11, Oktav, geh.

— — „Ein zweites Memorial del Fray Alonso de Benavides aufgefunden." S.-A. aus „Mitt. der Anthrop. Ges., Wien", Bd. LX, p. 186—190, Oktav, geh., Wien 1930.

— — „Die geheimen Zeremonien der Feuerlandindianer." S.-A. aus „Mitt. der Anthrop. Ges., Wien", Bd. LX, 12 SS., Oktav, geh., Wien 1930.

Haddon A. C.: „The Religion of a Primitive People." S.-A. aus „Annals of Archaeology and Anthropology", Vol. XVII, Nr. 1—2, 15 SS., Oktav, geh.

Havers Wilhelm: „Zum Kapitel: ‚Syntax und primitive Kultur'." S.-A. aus „Wörter und Sachen", Bd. XII, Heft 2, p. 161—173, Oktav, geh.

Heimann Betty: „Studien zur Eigenart indischen Denkens." VI + 328 SS., Oktav, geh., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1930, Preis Mk. 26.—.

Heine-Geldern Robert, Dr.: „Weltbild und Bauform in Südostasien." S.-A. aus „Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Asiens", Bd. IV, p. 28—78, 37 Abb., Quart, geh., Krystall-Verlag, Wien 1930.

Hess Joseph, Prof.: „Luxemburger Volkskunde." 318 SS., 67 Abb., Oktav, geb., Verlag Paul Faber, Grevenmacher 1929, Preis Mk. 5.50.

Höltker Gg., Dr., S. V. D.: „Christentum und Buddhismus in Ostasien." In „Der Fels" 24. Jahrg., Heft Nr. 6, p. 201—213, Oktav, geh.

Homburger L.: „Les Dialectes Coptes et Mandés." S.-A. aus „Bulletin de la Société de Linguistique de Paris", Tome XXX, Fasc. 1, 57 SS., Oktav, geh.

Honigsheim Paul: „Kulturkreislehre, prähistorisch-ethnologische Zusammenhänge und primitive Kunst." 1. W. Schmidt und W. Koppers: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker; in: Der Mensch aller Zeiten, von Hugo Obermaier, Ferd. Birkner, W. Schmidt und W. Koppers, Bd. III. 1. Teil, Regensburg, Josef Habbel. 2. Festschrift P. W. Schmidt, Hgb. W. Koppers, Wien 1928, Mechitharisten-Congregations-Buchdruckerei. S.-A. aus „Ipek" 1929, p. 123—132, Quart, geh., Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1929.

Hrdlička Aleš: „Catalogue of Human Crania in the United States National Museum Collections. Australians, Tasmanians, South African Bushmen, Hottentots, and Negro." Proceedings of the Un. St. Nat. Museum, Vol. 71, Art. 24, 144 SS., Oktav, brosch., Washington 1928.

— — „The Neandertal Phase of Man." From the Smithsonian Report for 1928, p. 593—621, 4 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1929.

Hutton J. H.: „Outline of Chang Grammar." S.-A. aus „Journal of the Asiatic Society of Bengal", Vol. XXV, 101 SS., Oktav, geh., 1929.

Ihle Alexander, Dr.: „Das alte Königreich Kongo." 285 SS., Oktav, geh., C. 7, E. Vogel, Leipzig-Engelsdorf 1929.

Imbelloni J.: „Un Arma de Oceania en el Neuquen." S.-A. aus „Humanidades", tomo XX, p. 293—316, 7 Abb., Oktav, geh., Buenos Aires 1929.

— — „L'idioma Kichua nel sistema linguistico dell' Oceano Pacifico." S.-A. aus „Atti del XXII. Congresso Intern. degli Americ.", p. 495—509, 2 Abb., Oktav, geh., Roma 1928.

— — „Intorno ai crani ‚incredibili' degli indiani Natchez." S.-A. aus „Atti del XXII. Congr. Int. degli Amer., p. 391—406, 7 Abb., Oktav, geh., Roma 1928.

— — „Le relazioni di parentela dei popoli Andini seguono il ‚sistema classificatore' proprio degli Oceanici." S.-A. aus „Atti del XXII. Congr. Int. degli Amer., p. 407—420, Oktav, geh., Roma 1928.

Indisch Comité voor Wetenschappelijke Onderzoekingen. „Eerste Bulletin van de Willebrord Snellius Expeditie." 8 SS., 2 Tafeln und 1 Textkarte, Quart, G. Kolff & Co., Weltevreden.

Kaudern Walter: „Games and Dances in Celebes IV." XIX + 515 SS., 1 Tafel, 132 Abb., 33 Karten, Oktav, geh., Göteborg 1929.

Koppelmann, Dr.: „Ostasiatische Zahlwörter in südamerikanischen Sprachen." S.-A. aus „Internationales Archiv für Ethnografie", Bd. XXX, Heft 4 und 5, S. 77—94, Quart, geh.

Koppers W., Prof.: „Questions d'Ethnologie." In „Les documents de la vie intellectuelle" II., v. 20. Jänner 1930, p. 165—192, Oktav, geh., Juvisy.

— — Tungusen und Miao. Ein Beitrag zur Frage der Komplexität der altchinesischen Kultur. Mitt. d. Anthropolog. Ges. Wien, Bd. LX, 1930, 306—319.

Krämer Augustin: „Noch einmal: Literaturabkürzungen." S.-A. aus „Petermann's Geogr. Mitt.", 1930, Heft 1/2, 1 S., Oktav.

Krieg Hans: „Indianerland." VIII + 140 SS., 6 Tafeln, 58 Zeichnungen, Oktav, geb., Strecker & Schroeder, Stuttgart 1929, Preis Mk. 6.80.

Krieger Herbert W.: „American Indian Costumes in the United States National Museum." From the Smithsonian Report for 1928, p. 623—661, 36 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1929.

Kunst J., Mr.: „Over eenige Hindoe-Javaansche Muziek-Instrumenten." S.-A. aus „Tijdschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel LXVIII, afl. 3/4, p. 347—356, 10 Abb., Oktav, geh., Weltevreden 1929.

Lach Robert: „Gesänge russischer Kriegsgefangener." I. Band: Finnisch-ugrische Völker, 3. Abtlg. Tschermissische Gesänge. Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Klasse, Sitz.-Ber., 204. Bd., 5. Abhandlung, 186 SS., Oktav, geh., Wien 1929.

Lehmann-Nitsche R.: „El Caprimúlgido y los dos grandes Astros." S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata, tomo XXXII, p. 243—275, Oktav, geh.

— — „El Idioma Chechehet." S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata, tomo XXXII, p. 277—291, Oktav, geh.

— — „Un Cráneo Patagón con Pinturas geométricas en Rojo y Negro procedente de San Blas." S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata", tomo XXXII, p. 293—297, Oktav, geh., Buenos Aires 1930.

Lévy-Bruhl L.: „Die Seele der Primitiven." XII + 372 SS., Oktav, geh., Braumüller, Wien 1930, Preis Mk. 12.—.

Lewy E.: „P. W. Schmidt, Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde." S.-A. aus „Zeitschrift für vergleichende Sprachforchung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen", p. 142—159, Oktav.

Lindblom K. G.: „String Figures in Africa." Riksmuseets Etnografiska Avdening Smärre Meddelanden, Nr. 9, 12 SS., Oktav, geh., Stockholm 1930.

Lowie Robert H.: „Are we civilized?" XIII + 306 SS., 38 Abb., 1 Karte, Oktav, geb., Harcourt, Brace & Company, New-York 1929.

Machatschek F.: „Die Alpen." 119 SS., 8 Tafeln, Oktav, geb., Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1929.

Maes J: „Figurines à Clous ou Fétiches ‚Konde' des populations du Bas-Congo." In „Pro Medico", VII. année, Nr. 1, p. 4—7, 4 Abb., Oktav, geh., Paris 1930.

Mansikka V. J.: „Litauische Zaubersprüche." FF.-Communications, Nr. 87, 116 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.

Mathiassen Therkel: „Archaeological Collections from the Western Eskimos." Report of the Fifthe Thule Exped. 1921—1924, Vol. X, Nr. 1, 98 SS., 22 Abb., 19 Tafeln, Oktav, geh., Kopenhagen 1930.

Matveef Z. N.: „The State Bohai." Publ. de l'Univ. d'Etat de l'Extrême-Orient. Série 6, Nr. 7, 34 SS., 1 Karte, Oktav, geh., Vladivostok 1929.

Menzel Adolf: „Beiträge zur Geschichte der Staatslehre." Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl., Sitz.-Ber., 210. Bd., 1. Abh., 582 SS., Oktav, geh., Wien 1929.

Métraux A., Dr.: „Contribution à l'étude de l'Archéologie du cours supérieur et moyen l'Amazone." S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata", tomo XXXII, p. 145—185, 40 Abb., 6 Tafeln, Oktav, geh., Buenos Aires.

— — „Una Civilización que Muere." In „La Prensa", 15. Dic., 1929, 2 Spalten, 12 Abb., Quart.

Michna Heinrich K.: „Ein neuentdecktes Werkzeugatelier aus der Steinzeit." S.-A. aus „Natur und Kultur", XXVI, 12, p. 452—456, 4 Abb., Oktav, geh., Verlagsanstalt „Tyrolia", A.-G., Innsbruck.

Miller Gerrit S. jr.: „The Controversy over human ‚Missing Links'." From the Smithsonian Report for 1928, p. 413—465, 6 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1929.

Montandon George, Dr.: „Création, Évolution, Transformisme." S.-A. aus „Revue Mondiale" du 1. Février 1930, p. 234—249, Oktav, geh.

— — „Une voute cranienne Aïnou surbaissé." S.-A. aus „L'Anthropologie", tome 39, fasc. 4, p. 271—282, 6 Abb., Oktav, geh., Paris.

Moock Wilhelm: „Die Stellung der Frau in den mutterrechtlichen Kulturkreisen." In „An der Wende", 2. Jahrg., Heft 8, p. 225—231, Heft 9, p. 259—267, Oktav, geh.

Mullie Jos.: „Het Chineesch Taaleigen. 1. Teil." Linguistische „Anthropos"-Bibliothek, Bd. V., XXXIII + 509 SS., Oktav, geh., Druckerei der Lazaristen 1930, Preis Mk. 13.60.

Myres John L.: „Anthropology: National and International." S.-A. au „Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. LX, Jan.-Juny 1930, p. 17—45, Oktav, geh.

Nemirovski M. J., Prof. Dr.: „Hugo Schuchardt." (Russisch.) S.-A. aus „Naučnoe Obščestvo Etnografii, Jazika i Literaturi pri G. P. I.", p. 21—32, Oktav, geh., Wladikawkas 1929.

— — „Die hettitische Sprache als Problem der indogermanischen, kaukasischen und allgemeinen Sprachwissenschaft." (Russisch.) S.-A. aus „Naučnoe Obščestvo Etnografii, Jazika i Literaturi pri G. P. I.", p. 55—76, Oktav, geh., Wladikawkas 1929.

Nordenskiöld Erland: „Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans." Comparative ethnographical studies Nr. 8, 256 SS., 74 Abb., 10 Karten, Oktav, geh., Göteborg 1930.

O'Connell James F.: „Elf Jahre in Australien und auf der Insel Ponape." 242 SS., 43 Abb, 8 Karten, Oktav, geb., Aug. Scherl, Berlin, Preis Mk. 5.—.

Ohrt F.: „Fluchtafel und Wettersegen." FF.-Communications Nr. 86, 16 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.

Olson Ronald L.: „Chumash Prehistory." Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethn., Vol. 28, Nr. 1, p. 1—21, 3 Abb., 1 Karte, Oktav, geh., Berkeley 1930.

O'neale Lila and **Kroeber A. L.**: „Textile Periods in ancient Peru." Univ. of Calif. Public. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 28, No. 2, p. 23—56, plates 1—48, 13 Abb., Oktav, geh., Berkeley 1930.

Pettazzoni R.: „La Confessione dei Peccati Presso gli Indiani delle Praterie." Estratto da „Studi e Materiali di Storia delle Religioni". Vol V, 1929, Fasc. 3 e 4, S. 258—280, Oktav, brosch., Casa Ed. Optima, Roma 1929.

Pittioni Richard, Dr.: „Bernhardstaler Funde." S.-A. aus „Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich", Jg. 1929, Heft 4, p. 393—401, 3 Tafeln, Oktav, geh.

— — „Eine bronzezeitliche Lanzenspitze vom Wiener Boden." In „Monatsblatt des Vereines für Geschichte der Stadt Wien", XII. Jahrg., Nr 1—3, p. 62—63, 1 Abb., Oktav, geh.

Plischke Hans: „Bernatzik Hugo, Adolf, Zwischen Weißem Nil und Belgisch-Kongo." Bespr., S.-A. aus „Göttingischen gelehrten Anzeigen", 1930, Nr. 2, p. 59—61, Oktav, geh.

— — „Die Naturvölker in der Europäerzeit und die Völkerkunde." S.-A. aus „Dr. A. Petermann's Mitteilungen", Ergänzungsheft Nr. 209, p. 207—215, Oktav, geh.

— — „Hettner Alfred, Der Gang der Kultur über die Erde." Zweite, umgebarbeitete und erweiterte Auflage. Leipzig und Berlin 1929, B. G. Teubner. S.-A. aus den „Göttingischen gelehrten Anzeigen 1929", Nr. 12, p. 497—503, Oktav, geh.

Prakasar Gnana S.: „An Aid to the Study of Languages." In „The proposed Comparative Tamil Lexicon", 34 SS., Oktav, geh., S.-A. aus „The Jaffna Catholic Guardian" 1929.

— — „Tamil Roots in other Languages." 11 SS., Oktav, geh.

— — „The Proposed comparative Tamil Lexicon." 2 SS., Oktav.

— — „Place of Tamil in the Science of Language." In „Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1927", Vol. XXX, Nr. 80, Parts 1—4, p. 410—435, Oktav, geh., Colombo 1929.

Première Semaine internationale de synthèse. 1. fascicule: „L'Évolution en Biologie." XV + 83 SS., Oktav, geh., La Renaissance du Livre, Paris 1929.

Priester und Mission, 1929. Jahrbuch der Unio cleri pro missionibus in den Ländern deutscher Zunge. 109 SS., Oktav, geh., Aachen.

Rank Otto, Dr.: „Seelenglaube und Psychologie." 193 SS., Oktav, geh., Deuticke, Wien 1930, Preis S 15.—.

Renz Barbara, Dr.: „Der orientalische Schlangendrache." 123 SS., Oktav, geh., Haas & Grabherr, Augsburg 1930, Preis Mk. 3.—.

Report of the Departement of Mines for the fiscal Year March 31 1929. Dominion of Canada, 58 SS., Oktav, geh.

Roberts Helen H.: „Basketry of the San Carlos Apache." Anthropol. Pap. of the Amer. Mus. of Nat. History, Vol. XXXI, P. II, S. 123—218, 27 Abb., Oktav, brosch., New York 1929.

Roth-Lutra Karl, Dr.: „Martinsche Abweichungstabellen von 22 wichtigen Körpermaßen und Körperproportionen von 2112 Schülern höherer Lehranstalten der Rheinpfalz." S.-A. aus „Archiv für soziale Hygiene und Demographie", Bd. IV, Heft 6, p. 474—489, 22 Tabellen, Oktav, geh.

Roth Walter E.: „Additional Studies of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians." Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology-Bulletin 91, XVI + 110 SS., 90 Abb., 34 Tafeln, Oktav, geb., Gouvernment Printing Office, Washington 1929.

Saville Marshall H.: „Tizoc Great Lord of the Aztecs 1481—1486." Contrib. from the Mus. of the Am. Indian, Heye Found., Vol. VII, Nr. 4, 78 SS., 16 Abb., pl. LIX—LXI, Oktav, geh., New York 1929.

Schenck W. Egbert u. **Dawson Elmer J.**: „Archaeology of the Northern San Joaquin Valley." Univ. of California Publ. in Amer. Arch. and Ethnol., Vol. 25, Nr. 4, S. 289—413, Taf. 74—102, Oktav, brosch., Berkeley 1929.

Schuller Rudolf: „Materiales para el Estudio de las Lenguas Aborigenes del sur de Colombia, Suramerica." „Breve Contribution a la Bibliografia del Idioma K'ak'čiq'el Dialecto Maya-K'iché de Guatemala." „Beitrag zur Bibliographie der Sprache der Totanaca-Indianer." „Die Sprache der Mongoyó-Indianer im Staate Bahia (Nordostbrasilien)." S.-A. aus „International Journal of American Linguistics", Vol. VI, Nr. 1 (March 1930), S. 34—46, Quart, Columbia Univ. Press, New York 1930.

Schuller Rudolf, Prof.: „Die Egertonkarte von Amerika und die ehemalige Verbreitung der Lenka-Indianer in Honduras." S.-A. aus „Petermann's Geographischen Mitteilungen" 1929, Heft 11/12, p. 316—319, Oktav.

Seligman Brenda Z.: „Incest and Descent: Their Influence on Social Organization," S.-A. aus „Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. LIX, January-July 1929. p. 231—272, Oktav, geh.

Seligman C. G.: „Races of Africa." 256 SS., Oktav, geb., The Home University Library of modern knowledge Nr. 144, Thornton Butterworth, Ltd., London 1930, Price 2 sh 6 d.

Siemens H., Prof. Dr.: „Vererbungslehre, Rassenhygiene und Bevölkerungspolitik." 147 SS., 59 Abb., Oktav, geh., J. F. Lehmann's Verlag, München, Preis Mk. 3.—.

Simon Walter: „Tibetisch-chinesische Wortgleichungen." Ein Versuch. S.-A. aus „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen." Bd. XXXII, 1929, Abtlg. I, 72 SS., Oktav, brosch., Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1930, Preis Mk. 8.—.

Snethlage Heinrich: „Dr. Emilie Snethlage zum Gedächtnis." S.-A. aus „Journal für Ornithologie", 1930, Heft 1, Oktav, geh.

Staden Hans: „Ein deutscher Landsknecht in der Neuen Welt." 159 SS., ill., Oktav, geb., F. Brockhaus, 1929, Preis Mk. 3.50.

Staffe Adolf: „Über einige Domestikationsmutationen beim Wildkaninchen." S.-A. aus „Biologia Generalis", Bd. IV, Lieferung 3—5, p. 321—332, 2 Abb., 1 Tafel, Oktav, geh., Wien 1928.

Steward Julian H.: „Petroglyphes of California and Adjoining States." Univ. of California Publ. in Amer. Arch and Ethnol., Vol. 24, Nr. 2, S. 47—238, 92 Fig., 49 Karten im Text, Taf. 22—94, Oktav, brosch., Univ. California Press, Berkeley 1929.

Strong William Duncan: „Aboriginal Society in Southern California." Univ. of California Publ. in Amer. Arch. and Ethnol., Vol. 26, 358 SS., 7 Karten im Text, Oktav, brosch, Berkeley 1929.

Sveinsson Einar Ol.: „Verzeichnis isländischer Märchenvarianten." FF.-Communications, Nr. 83, XCII + 175 SS., Oktav, geh., Helsinki 1929.

Sydow Eckart von: „Handbuch der afrikanischen Plastik. I. Band: Die westafrikanische Plastik. XII + 494 SS., 10 Tafeln, Oktav, geh., Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1930, Preis Mk. 40.—.

Teßmann Günter: „Völkerkunde." S.-A. aus „Preußische Jahrbücher", Bd. 217, Heft 2, p. 171—183, Oktav.

Thalbitzer William: „Légendes et Chantes esquimaux du Groenland." 188 SS., 11 Abb., Oktav, geh., Ernest Leroux, Paris 1929.

Titius Arthur D.: „Natur und Gott." Lieferung 2, p. 161—320, Oktav, geh., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930, Preis Mk. 4.40.

Vanoverbergh Morice, C. I. C. M.: „Dress and Adornment in the Mountain Province of Luzon, Philippine Islands." Publ. of the Cathol. Anthrop. Conference, Vol. I, Nr. 5, p. 181—242, 69 Abb., Oktav, geh., Washington 1929.

Vignati Milciades Alejo: „Los Cráneos Trofeo de las Sepulturas Indígenas de la Quebrada de Humahuaca." Archivos del Museo Etnografico, Nr. 1, 165 SS., 10 Tafeln, 3 Karten, 57 Abb., Oktav, geh., Buenos Aires 1930.

Walk Leopold, Prof. Dr.: „Die 5. Tagung der ‚Religions-ethnologischen Woche' in Luxemburg." In „Christl.-pädagogische Blätter", 53. Jg., Nr. 2, p. 29—34.

Werner Alice D.: „Structure and Relationship of African Languages." 62 SS., Oktav, geh., Longmans, Green & Co., London 1930, Preis 4 sh. 6 d.

Weyer Edward Moffat: „An Aleutian Burial." Anthropol. Papers of the Amer. Museum of Nat. History, Vol. XXXI, P. III, S. 221—238, 7 Abb., Oktav, brosch., Amer. Museum of Nat. History, New York 1929.

Winthuis Joseph: „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt." Beilage zur „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie", Jg. VI, 1930, VII + 100 SS., 2 Tafeln, Oktav, brosch., Leipzig, C. A. Hirschfeld, 1930.

Wunderle Georg, Dr.: „Über das Irrationale im religiösen Erleben." 62 SS., Oktav, geh., Ferdinand Schöningh, Paderborn 1930.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Africa. III/1.

Ruxton F. H., An Anthropological No-Man's-Land. — **Orde-Brown, G. St. J.**, The African Labourer. — **Warmelo N. J. v.**, Early Bantu Ethnography from a philological Point of View. — **Dougall J. C. W.**, School Education and Native Life. — **Herskovits M. J.**, The Culture Areas of Africa. — **Tanghe Basile P.**, Le droit d'Ainesse chez les indigenes du haut Ubbangi (Congo Belge). — **Seitz Theodor, Dr.**, Die Grundlagen der Ehe bei den Bantu. — **Veel G. R.**, Voice of Africa: Intsomi. — **Schmidt W. P., S. V. D.**, The Use of the Vernacular in Education in Africa. — **Stevens G. A.**, The Future of African Art. — **Vedder H.**, Die Bergdama in Südwest-Afrika. — **Roehl K.**, The Linguistic Situation in East Africa. — **Palmer H. R.**, A Muslime Divine of the Sudan in the Fifteenth Century. — **Mitchell P. E.**, The Anthropologist and the Practical Man: A reply an a Question.

L'Anthropologie. XXXIX/5—6.

Peyroni D., L'industrie et l'art de la couche des Pointes en os à base à biseau simple de Laugerie-Haute. — **Péquart Marthe et Saint Juste**, La nécropole mésolithique de Téviec (Morbihan). — **Roudenko S.**, Les sépultures de l'époque des Kourganes de Minoussinsk. — **Torday E.**, Le fétichisme l'Idolâtrie et la sorcellerie des Bantous occidentaux.

American Anthropologist. XXXII/1.

Laufer Berthold, The Early History of Felt. — **Merill E. D.**, Tobacco in New Guinea. — **Harrison H. S.**, Opportunism and the Factors of Invention. — **Strong W. D.**, A Stone Culture from Northern Labrador and its Relation to the Eskimo-like Cultures of the Northeast. — **Herskovits M. J.**, The Negro in the New World: The Statement of a New Problem. — **Swanton John R.**, Some Neglected Data Bearing on Cheyenne, Chippewa, and Dakota History.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.

XXXI/2: **Roberts H. H.**, Basketry of the San Carlos Apache. — XXXI/3: **Weyer E. M.**, An Aleutian Burial.

Antiquity. IV/13.

Dickinson Lowes G., The Ascent of Humanity. — **Burkitt F. C.**, The Gospels and their oldest Manuscripts. — **Curwen Cecil E.**, Neolithic Camps. — **Zammit T.**, The Prehistoric Remains of the Maltese Islands.

Archiv für Religionswissenschaft. XXVII/3—4.

Reitzenstein R., Zwei Arten religionsgeschichtlicher Forschung. — **Clemen Carl**, Der sog. Monotheismus der Primitiven.

Artibus Asiae. 1928/1929, 3—4.

Bidwell R. A., Kuniyoshi. — **Hentze C.**, Les Jades archaïques en Chine. — **Bishop C. W.**, The Find at Hsin Cheng Hsien. — **Coomaraswamy A. K. et Kershaw F. St.**, A Chinese Buddhist Water Vessel and its Indian Prototype. — **Erkes E.**, A Neolithic Chinese Idol? — **Ptschelina E.**, Zwei Grabfunde aus der Zeit der Alan-Chosarischen Kultur im Nord-Kaukasus. — **Honey W. B.**, A K'ang Hsi Vase with a Ming Cyclical Date.

Asia Major. Band V. Heft 3—4.

Berliner, Der Teekult in Japan. — **Zach E. von**, Weitere Ergänzungen zu Sacharows Mandzursko-Russki Slowary. — **Weller F.**, Kuči-Kuči-Küsän.

Atlantis.

1930, Heft 2: **Eickstedt, Frh. Dr. von,** Bei den letzten Ureinwohnern Ceylons. — **Schweinfurth Georg,** Erinnerungen aus dem Ostsudan. — 1930, Heft 3: **Oldenburg Rudolf,** Bamum, ein Negerreich im Innern Kameruns.

Baeßler Archiv. XIII/2.

Hedenus Ph. H., Dr., Psychologische Grundlagen der Bestattungsbräuche bei den Völkern Sumatras.

Bantu Studies. III/4.

Jaques A. A., Rev., Terms of Kinship and Corresponding of Behaviour among the Thonga. — **Ferreira F. H.,** Setlhapiñ Nomenclature and Uses of the Indigenous Trees of Griqualand West. — **Lugg H. C.,** Agricultural Ceremonies in Natal and Zululand. — **Lowe van Riet C.,** Fresh Light on the Prehistoric Archaeology of South Africa. — **Brownlee Frank,** The In-Tonjane Ceremony. — **Warmelo N. J. v.,** Europeen and other Influences in Sotho. — **Barnes B. H., Rev., and Doke C. M., M. A.,** The Pronunciation of the Bemba Language.

Bibliotheca Africana. III/4.

Wanger W., Rev., Richtlinien für eine vergleichende Grammatik der Ntu-Sprachen. — **Maurice P. M.,** La Religion des Bapimbwe. — **Drexel Albert, Rev.,** Psychologische Erwägungen zum fulischen Anlautewechsel nebst einem historisch-kritischen Nachtrag. — **Hutingford G. W. B.,** Studies in Nandi Etymology. II. — **Dubois P. H. M.,** Etude sur les *Fadi* (Tabous Malgaches). — **Kauczor Daniel P., F. S. C.,** Bergnubisches Wörterverzeichnis.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indie. 86/1.

Dunnebier W., Spraakkunst van het Bolaäng Mongondowsch. — **Stapel F. W., Dr.,** Een en ander over de Molukken-publikatie van 1824. — **Gonda J., Dr.,** Lohgawe en Lohakārya.

Bulletin de la Société d'Études Océaniennes. III/12.

Audran Hervé P., Chants tahitiens des districts de Vairao, Teahupoo, Hitiaa-Faaone, Pueu, Tautira à l'occasion des fêtes données au Croiseur Tourville.

Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie. XXXVIII.

Morice A. G., L'Ouest canadien.

Bulletin of the Madras Government Museum. N. S. Vol. I/1.

Ramachandran T. N., Buddhist Sculptures from a Stupa near Goli Village, Guntur District.

Bureau of American Ethnology.

Bull. 91: **Roth W. E.,** Additional Studies of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians, with special reference to those of Southern British Guiana. — Bull. 93: **Densmore Fr.,** Pawnee Music.

Congo. Januar 1930.

Bittremieux L., Een heidensche Godsdienst: de sekte der „Basantus".

Der Erdball. IV.

2: **Crüsemann F.,** Zeugen vorgeschichtlicher Kulturen auf den Südsee-Inseln. — **Förde F. v. d.,** Die Musik bei den Eingebornen auf den Südsee-Inseln. — **Schrenzel E. H.,** Arussi-Ehe. — **Engemann W.,** Afrika im Lichte der Kulturmorphologie des Leo Frobenius. — **Kunike H., Dr.,** Die Quadrantentheorie. — 5: **Richter Hans, Dr.,** Eine Reise zu den Yuracare-Indianern in Nordost-Bolivien. — **Hirschberg Walter, Dr.,** Giftmorde in Afrika. — **Fehlinger H.,** Wohnstätten der Naturvölker. — **Kunike H., Dr.,** Die Quadrantentheorie.

Eiszeit und Urgeschichte. V/1—2.

Bayer J., Das zeitliche und kulturelle Verhältnis zwischen den Kulturen des Schmalklingenkulturkreises während des Diluviums in Europa. — **Skutil J.**, Das Paläolithikum des Balkans. — **Hammermann A.**, Kohlenreste aus den Lagerfeuern des sibirischen Paläolithikums. — **Bayer J.**, Eine Phallusdarstellung aus dem Magdalénien der Pekárna und ihre Beziehungen zu Westeuropa.

Hesperis. VIII/3—4.

Blachère R. L., Une source de l'histoire des sciences chez les Arabes. — **Noiville J.**, Le culte de l'Etoile du matin chez les Arabes préislamitiques et la fête de l'Epiphanie.

Human Biology. II/1.

Mead Charles H., A Quantitative Study in Human Teratologie. — **Taylor Griffith**, Racial Migrations-Zones and Their Significance. — **Hosoi Kiyoshi and Alvarez Walter C.**, The Influence on the Incidence of Gastro-intestinal Disease. — **Kanner Leo**, The Names of the Falling Sickness. — **Snyder Laurence H.**, The „Laws" of Serologic Race-classification Studies in Human Inheritance IV.

Indian Notes. Vol. VI. October 1929.

Saville M. H., Votive Axes from Ancient Mexico. — **Hodge F. W. and Orchard W. C.**, John W. Quinney's Coat. — Mohawk Burdenstraps. — **Hodge F. W.**, A Proposed Indian Portfolio by John Mix Stanley. — **Gilmore M. R.**, The Old-time Method of Rearing a Dakota Boy. — **Keppler J.**, Some Seneca Stories. — **Gaines R.**, Lake Mohonk Conference. — **Saville M. H.**, Minor Cooper Keith.

Internationales Archiv für Ethnographie. XXX/4—5.

Koppelmann, Ostasiatische Zahlwörter in südamerikanischen Sprachen. — **Schuller Rudolf**, Maya-k'ičé-Studien.

Ipek. 1929.

Burkitt M. C., „Bushman Art" in South Africa.

Journal Asiatique. CCIV/1.

Nikitine M. B., Les Afšars d'Urumiyeh. — **Groslier M. G.**, Le théâtre et la danse au Cambodge. — **Jean Charles F.**, Notes sur les *du-bi-ma-ru-ti* de Nuzi.

Journal of American Folk-Lore. No. 165.

Vance R., The Ozark Play Party. — **Duncan H. G. and Duncan W. L.**, Superstitions and Sayings among the Southern Highlanders. — **Archer Taylor**, The English, Scottish and American Versions of the Two Sisters. — **Mellinger E. H.**, The Lexington Girl. — Ballads and Songs of the Southern Highlands.

Journal of the African Society.

CXIV: **Smuts J. C.**, African Settlement. — **Caton-Thompson G. Miss**, Recent Excavations at Zimbabwe and other Ruins in Rhodesia. — **Hobley C. W.**, Game and its Relation to Mankind. — **Seton R. Sydney**, Notes on the Igala-Tribe, Northern Nigeria. — **Robinson Arthur E.**, The Araba-Dynasty of Dar For (Darfur). Part VI. Concluded. — **Biyi Esu**, Story of the Kru People. — CXV: **Galway H. L.**, Nigeria in the „Nineties". — **Fagan, Ethel Miss**, Some Notes on the Bachama Tribe, Adamawa Province, Northern Provinces, Nigeria, Part I. — **Palmer H. R.**, The Kingdom of Gaóga of Leo Africanus, Part I. — **Browne G. St. J. Orde**, An African Shel Ornament.

Journal of the Federated Malay States Museum. XV/1.

Evans I. H. N., On a Stone Spear-Head from Kelantan. — On a Stone Implement from Kinta, Perak. — Further Notes on Stone Implements from Pahang. — Malayan Types of Stone Implements in India, Burma and the Andamans. — Further Notes on Pahang Antiquities. — On Ancient Kitchen Middens in Province Wellesley. — Quoit-Discs from China. — Some Problems of Malayans Archaeology. — Notes on Recent Finds at Kuala Selinsing. — A Comparative Study of Ancient Objects from Sarawak. — Ancient Inscriptions at Cherok Tokun, Province Wellesley. — On a Pictured Stone from

Kelantan. — A Bark Canoe from the Endau. — An Apology to the Shade of Vaughan-Stevens.

Journal of the Polynesian Society. Vol. 38/4.

Best E., Maori Customs pertaining to Birth and Baptism. — **Teviotdale D.**, Notes on Stone and Moa-Bone Fish-hook shanks in the Otago University Museum. — **Churchward C. M.**, Definiteness and Indefiniteness in Botuman. — Memoir Supplement: **Kennedy D. G.**, Field Notes on the Culture of Vaitupu, Ellice Islands.

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. LIX, 1929, July-December.

Nordenskiöld E., The American Indian as a Inventor. — **Evans-Pritchard E. E.**, Some Collective Expressions of Obscenity in Africa. — **Huntingford G. W. B.**, Modern Hunters: Some Account of the Kamelilo-Kâpchepkendi Dorobo (Okiek) of Kenya Colony. — **Williams F. E.**, Rain-Making on the River Morehead. — **Radcliffe-Brown A. R.**, Notes on Totemism in Eastern Australia. — **Drennan M. R.**, An Australoid Skull from the Cape Flats. — **Goodwin A. J. H.**, Report on the Stone Implements found with the Cape Flats Skull. — **Joyce T. A.**, Report on the British Museum Expedition to British Honduras 1929. — **Deacon the Late A. Bernard (edited by C. H. Wedgwood)**, Notes on Some Islands of the New Hebrids. — **Wayland E. J.**, Notes on the Baamba.

Journal of the Siam Society. XXIII/2.

Giles Francis H., Phya Indra Montri Strichandrakumara. — Adversaria of Elephant Hunting (together with an account of all the rites, observances and acts of worship to be performed in connection therewith as well as notes on vocabularies of spirit language, fake or taboo language and elephant command words). — **Burnay J.**, Note sur le nom du Cap Liant. — **Kunst J.**, De l'Origine des Echelles Musicales Javano-Balinaises.

Language.

V/4: **Sapir E.**, The Status of Linguistics as a Science. — **Buck Carl D.**, Words for World, Earth and Land, Sun. — **Sturtevant E. H.**, Some Hittite Words. — **Claflin Edith Fr.**, The Hypothesis of the Italo-Celtic Impersonal Passive in *-r*. — **Gray Louis H.**, The Ogham Genetive Singular in *-AIS*. — **Leopold W.**, Inner Form. — VI/1: **Wyld H. Cecil**, Studies in the Diction of Layamon's Brut. — **Sturtevant E. H.**, The Original Diphthongs in Hittite. — **Rice Carlton C.**, The Etymology of Sanskrit *guná*. — **Keniston Hayward**, The Subjunctive in Lazarillo De Tormes. — **Radin Paul**, A Preliminary Sketch of the Zapotec Language.

Lingnan Science Journal. V/4.

Morse W. R., Observations on the Anthropology of the Peoples of the West-Chino-Tibetan Borderland, the Marches of the Mantsi.

Man. XXX.

2: **Mills J. P.**, An Ancient Stone Image in Assam. — **Hornblower G. D.**, A Sacred Grove in Egypt. — **Hornell James**, Indian Poltergeists and Black-Magic. — **Levin Mary**, Mummification and Cremation in India. — **Malinowski B.**, Kinship. — 3: **Newton W. M.**, A Remarkable Gravel Pit. — **Hornblower G. D.**, Prehistoric Egypt and North Africa. — **Levin M.**, Mummification and Cremation in India. — **Ivens W.**, A note on „Ambat". — 4: **Hambly W. D.**, Objects from Cameroon. — **Clarce A. Stanley**, The Warega. — **Levin Mary**, Mummification and Cremation in India. (Concludet.) — **Firth R.**, A Raga Tale. — **Wood-Jones F.**, The Polynesian Race: A Question of Anthropometric Method. — 5: **Stevenson P. H.**, A Convenient Anthropological Record Form for Field Workers. (Illustr.) — **Hutton J. H.**, Naga Chang Ornaments of South Indian Affinities. (Illustr.) — **Codrington K. de B.**, The Archaeology of Indian Sectarianism. — **Watson C. B. G.**, Death and Burial among the Yakoro and Yache peoples of Ogija Division, Southern Nigeria. (Illustr.) — **Garrod, Miss D. A. E.**, Note on Three Objects of Mesolithic Age from a Cave in Palestine. (Mit 1 Tafel.)

Man in India. IX/4.

Agarwal D. D., Ethnographical Notes on the Cheros. — **Bahadur Rao L. K.**, Anantha Krishna Iyer, Kadu Kurubas. — **Mitra S. C.**, On the Cult of the Godling

Uttama Thakura in the District of Mymensingh in Bengal. — **Majumdar D. N., Prof.**, The Korwas of the United Provinces. — Sex an Sex-Control in Primitive Society.

Mannus. XXII/1—2.

Jaekel Otto, Zur Entwicklung der Kulturen. — **Schultz Wolfgang**, Die altslawische Kunst und Josef Strzygowski's „Versuch ihres Nachweises".

Mélanges de l'Université Saint-Joseph Beyrouth (Liban). XIII.

Jerphanion G. de, S. J., Mélanges d'Archéologie anatolienne.

Memoirs of the American Anthropological Association.

No. 36: **Parsons E. C.**, The social Organization of the Tewa of New Mexico. — No. 37: **Parsons E. C.**, Liang Ssu Yung, New Stone Age Pottery from the Prehistoric Site at Hsi-Yin Tsun, Shansi, China.

Memoirs of the Bernice P. Bishop Museum. Vol. XI/1.

Shapiro H. L., Descendants of the Mutineers of the Bounty.

Memorias y Revista de la Sociedad Cientifica „Antonio Alzate". XLIX/1—6.

Cuervo Márquez, Exmo Gral. Carlos, El adoratorio de Tlalpan, D. F. — **Miyar Carlos Alonso Sr.**, La Pirámide de ‚Tepalcayo', Puebla.

Mensch en Maatschappij. 1930.

1: **Westendorp-Noerma N.**, Bernard Mandeville, I. — **Steinmetz S. R.**, Verandering bij de Nederlandsche landverhuizers in Amerika. — **Kleiweg de Zwaan J. P.**, Het vraagstuk van den tertiairen mensch. — Samenvattend overzicht. — **Bertling C. T.**, De religieuze emotie in de primitieve mentaliteit. — 2: **Polak L.**, Bij Heymans verscheiden. — **Pijlmer H. J. T.**, Een anthropologische exploratietocht naar Insulinde's Zuidoosthoek. — **Schmid J. J. von**, Rechtssoziologie en rechtsphilosophie. — **Ten Kate H.**, De Neandertale van Rome. — **Westendorp-Boerma N.**, Bernard Mandeville (slot).

Nederlandsch Indie.

XIV/10: **Wirz Paul, Dr.**, Het Eiland Sabiroet en zijn Bewoners. — XIV/11: **Wirz Paul**, Het Eiland Sabiroet en zijn Bewoners. — XIV/12: **Wirz Paul**, Het Eiland Sabiroet en zijn Bewoners. — **Loebèr J. A.**, Woningbouw en Architectuur in Nieuw-Guinéa. — XV/1: **Fortgens J.**, Schets van de Vlechtkunst der Tabaroe's van Halemahera. — **Nieuwenkamp W. O. J.**, Een Diorama van een Balisch Dorp in het „Deutsches Museum" the München.

Primitive Man. II/3—4.

Cooper John M., Rev., The origin and early history of religion. — **Sister Bernard M., O. S. B.**, Religion and magic among the Cass Lake Ojibwa. — **Classe Leon, Rev.**, The Supreme Being among the Banyarwanda of Ruanda. — **Turquetil Arsene, Rev.**, The religion of the Central Eskimo.

Revista Chilena de Historia y Geografia. LXIII/67.

Laval Ramón A., Sobre dos cantos chilenos derivados de un antiguo romance espanol. — **Oyarzún Aurelio, Dr.**, Don Bernardo Eunom Philippi. — **Latcham Ricardo E.**, Los indios de la Cordillera y la pampa en el siglo XVI. — **Moesbach Wilhelm de P. E.**, Costumbres de los Araucanos en la secunda mitad del siglo XIX.

Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucuman. I/1.

Metraux A., Contribution à l'éthnographie et à l'archéologie de la Province de Mendoza (Rep. Argentine). — **Loukotka C.**, Contribuciones à la linguistica sudamericana. Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas Rankelee, Guahibo, Piaroa, Toba, Pilagá, Tumanaha, Kaduveio etc.

Revue de l'Histoire des Religions. 1929. 1.

Picard Ch., Chronique de la religion minoenne.

Revue anthropologique. 1930. 1—3.

Hervé G., La génétique de Buffon. — **Zolotarev D.**, Les Caréliens de l'U. R. S. S. — **Niceforo A.**, Quelle est la meilleure méthode à suivre pour faire une psychologie des „races"? — **Breuil H. et Peyrony D.**, Statuette féminine aurignacienne de Sireuil (Collection du Dr. Capitan).

Sinica. V/2.

Otte W. F., Richard Wilhelm. Ein Bild seiner Persönlichkeit. — **Schüler Wilhelm**, Richard Wilhelm's wissenschaftliche Arbeit. — **Carsun Chang**, Richard Wilhelm, der Weltbürger. — Das Buch Dseng Dsï. Übersetzt von Richard Wilhelm. — Gedichte von Meng Hau Jan. Übersetzt von Richard Wilhelm.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni. 1929. 3—4.

Clemen C., Il cosiddetto monoteismo dei popoli più primitivi. — **Marót K.**, Der primitive „Hochgott" ein Problem der Gestaltpsychologie. — **Dangel R.**, Der Hochgott der Caddo-Gruppe. — **Furlani G.**, Sul cosiddetto monoteismo di Babilonia e Assiria. **Rose H. J.**, San Miniato. — **Pagliaro A.**, Agni, Mithra, Indra e i fuochi sacri del Zoroastrismo. — **Pettazzoni R.**, La confessione dei peccati presso gli Indiani delle Praterie.

Sudan Notes and Records. XII/2.

Reisner G. A., Prof., Excavations at Semna and Uronarti. — **Evans-Pritchard E. E.**, Zande Witchcraft. — **Cann G. P., Capt.**, A Day in the Life of an Idle Shilluk.

Tijdschrift v. h. Kon. Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. XLVII/1.

Visser Ph. C., De derde Nederlandsche centraal-Azië Expeditie.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. 1929. LXIX/1—2.

Wink P., De Ontwikkeling der Inheemsche Rechtspraak in he Gewest Benkoelen. — **Pannekoek A.**, Een merkwaardig Javaansch sterrebeld. — **Veen H. van der**, Nota betreffende de grenzen van de Sa-dansche taalgroep en het haar aanverwandte taalgebied. — **Djajadiningrat H.**, De ceremonie van het „poela batee" op het graf van Sultan Iskandar II van Atjeh (1636—1641). — **Bosch F. D. K.**, Bespreking **van Dr. W. F. Stutterheim**, A Javanese Period in Sumatran History.

T'oung Pao. 1929. IV/5.

Pelliot Paul, Neuf Notes sur des questions d'Asie centrale. — **Maspero Henri**, L'Astronomie chinoise avant les Han.

Trabalhos da Sociedade Portuguêsa de Antropologia e Etnologia. IV/2.

Luis de Pina, Bruxas e Medicina. — **Cardim Luis**, Caracteres rúnicos e caracteres ibéricos.

University of California.

XXIV/2: **Steward J. H.**, Petroglyphs of California and Adjoining States. — XXIV/3: **Gayton A. H.**, Yokuts and Western Mono Pottery-making. — XXV/4: **Schenck W. E. and Dawson E. J.**, Archaeology of the Northern San Joaquin Valley. — XXVI: **Strong W. D.**, Aboriginal Society in Southern California.

Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel. XL.

Sarasin Fritz, Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde. — **Speiser Felix**, Über Initiationen in Australien und Neu-Guinea. — **Rütimeyer L.**, Über altägyptische Relikte im heutigen Ägypten und Nubien, sowie im übrigen Afrika.

Volk und Rasse. V/2.

Schultz Wolfgang, Dr., Die Naturwissenschaften und unsere Weltanschauung. — **Muuss Rudolf, Dr.**, Friesische Stammesart.

Vox, Mitteilungen aus dem Phonetischen Laboratorium der Universität Hamburg. XVI. Hft. 2.

Chiu Bien-ming, A Phonogramm in Chinese. — **Essen v.,** Zur Verbesserung des Eichverfahrens bei Schreibkapseln. — **Kneisner v.,** Kempelen's Mechanismus der menschlichen Sprache nebst der Beschreibung seiner sprechenden Maschine.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXVI/3—4.

Bräu H. H., Rudolf Geyer. — **Till W.,** Altes Aleph und Ajin im Koptischen. — **Christian V.,** Der Geist der sumerischen Sprache. — Bemerkungen zu Bergsträßer's „Einführung in die semitischen Sprachen". — **Krauß S.,** Koz, Koza, Kozith. — **Naor M.,** Über die arabische Katze. — **Kraelitz F.,** Zur Etymologie des türkischen Zahlwortes *iki,* zwei. — **Meyer J. J.,** Die menschlichen Körperteile in ihrer Bedeutung für Schicksal und Charakter. — **Brandenstein W.,** Die lydische Sprache I.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XX/3

Bleek F., Bushman Grammar. — **Hohenberger J.,** Zur Lautlehre und Grammatik des Asu. — **Kuhn G.,** Sotho-Sprichwörter. — **Warmelo N. J. v.,** Zur Gwamba-Lautlehre.

Zeitschrift für Ethnologie. 61/1—3.

Schelhas Paul, Die Madrider Maya-Handschrift. — **Roth-Lutra K., Dr.,** Ein ergänzender Beitrag zu Rodenwaldt's Werk „Die Mestizen auf Kisar". — **Schilde Willy,** Die afrikanischen Hoheitszeichen. — **Sternberg Leo,** Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie.

Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. XXVII/3.

Bonin Gerhard v., Studien zum Homo rhodesiensis. — **Saller Karl,** Zur Anthropologie der Sioux-Indianer. — **Schilling Friedrich,** Die Frage der indianisch-europäischen Rassenverwandtschaft. — **Michelsson G.,** Die Körpergröße der Esten. — **Schidlowsky P.,** Die Stirnhöhlen der Burjäten. — **Saller K.,** Ein Meßkoffer für anthropologische Reisen.

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 1930. XLV.

2: **Spies O.,** Das Depositum nach islamischem Recht. — **Kauschansky D. M.,** Das juristische Schrifttum in Jugoslawien. — 3: **Wintzer H. M.,** Das Recht Altmexikos.

Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos": Durch die Administration des „Anthropos" können bezogen werden:

Schmidt W. und Koppers W.: Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABBEL, Regensburg 1925). (Halbleder) Mk. 35.—.

Schmidt W.: Der Ursprung der Gottesidee. Bd. I. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.

— Der Ursprung der Gottesidee. Bd. II, Abteilung 2: Die Religionen der Urvölker 1. Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV + 1065 SS. (Verlag Aschendorff, Münster i. Westf.) Preis geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50.

— Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.

— Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.

— Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.

— Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche"). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.

— L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Méthode. 100 pp. Mk. 2.50.

— Les sons du language et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.

— Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.

— Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel", Bd. I. Mk. 1.20.

— Der Ödipus-Komplex der Freud'schen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus. S.-A. aus „Nationalwirtschaft". 36 SS. Preis Mk. —.60.

Koppers W.: Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.

— Festschrift P. W. SCHMIDT. XXXII + 977 SS., mit 41 Taf., 158 Textill., 2 Karten. Preis geb. Mk. 41.—, geh. Mk. 38.—.

— Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. —.60.

— Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos", XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.

— Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.

— Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung", Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.

— Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel", III, 1926. Mk. 1.20.

Höltker G.: Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispiele: „Die afrikanischen Schilde". 26 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel", III, 1926. Mk. —.60.

„Jahrbuch von St. Gabriel", II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA). 275 SS. Preis brosch. Mk. 4.25, geb. Mk. 4.75; III, 1926, 295 SS. Preis geb. Mk. 6.—.

Ehrlich L.: Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.

Lebzelter V., Dr.: Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.

Mayer P. O.: Die Schiffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäßler-Archiv". Mk. 1.20.

Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises (nach den Angaben von W. SCHMIDT gezeichnet von K. STREIT), S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde". Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

Die Ethnologischen Kulturkreise, Übersichtskarte, nach den Angaben SCHMIDT-KOPPERS (Ethnologie) und MENGHIN (Prähistorie), gezeichnet von K. STREIT; S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde". Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

Semaine d'Ethnologie religieuse: Compte-Rendu analytique de la I^e^ session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: Mk. 3.50; II^e^ session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: Mk. 4.50; III^e^ session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: Mk. 6.—; IV^e^ session (Milan 17 à 25 septembre 1925), 375 pp., prix: Mk. 8.—.

Tirages à part de Sonderdrucke aus „Anthropos“

Ahlbrinck W., C. SS. R.: Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de Kalina (Suriname). 15 SS. 23 Abb. Mk. —.60.
Alvarez Father Jose, O. P.: The Aboriginal Inhabitants of Formosa. 11 SS. 1 Karte. Mk. —.60.
Angulo Jaime de: La Psychologie religieuse des Achumawi. 55 SS. Mk. 2.40.
Arnáiz, P. Fr. Gregorio, O. P.: Construcción de los edificios en las prefecturas de Čoán-čiu y Čiañ-čiu, Fû-kien sur, China. 27 SS. 30 Abb. Mk. —.60.
Avon R. P.: Vie sociale des Wabende au Tanganika. 16 SS. Mk. —.40.
Bayer, Dr. Wilhelm: Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften. 104 SS. Mk. 2.80.
Beuchat et P. Rivet: La Langue Jíbaro ou Šiwora. 46 SS. Mk. 1.20.
Birket-Smith, Kaj: Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung. 21 SS. Mk. 1.50.
Breitkopf P. E., S. V. D.: Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo). 30 SS. Mk. —.80.
Brun, P. Joseph: Notes sur le Tarikh-el-Fettach. 7 SS. Mk. —.40.
— Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental. 27 SS. Mk. —.60.
Cadière L.: Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.
Camboué, P. Paul, S. J.: Aperçu sur les Malgaches et leurs conceptions d'art sculptural. 18 SS. 10 Taf. 1 Abb. Mk. 1.20.
Césard R. P.: Proverbes et contes Haya. 64 SS. 11 Taf. Mk. 4.40.
Chémali, Abbé Béchara: Naissance et Premier Age au Liban. 29 SS. 8 Taf. Mk. 1.—.
Conant Carlos Everett: The Pepet Law in Philippine Languages. 28 SS. Mk. —.60.
Crooke William: Death; Death Rites; Methodes of disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India. 20 SS. Mk. —.40.
Daniel Fernand: Etude sur les Soninkés ou Sarakolés. 23 SS. Mk. —.60.
Darlington H. S.: The probable origin of some North American dice games. 8 SS. Mk. 1.30.
Datta Bhupendranath, M. A., Ph. D.: Das indische Kastenwesen. 18 SS. Mk. —.40.
Degeorge J. B: Proverbes, maximes et sentences Tay. 43 SS. Mk. 1.20.
Drexel A.: Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 2.—.
Dubois P. H. M., Rév., S. J.: Les origines des Malgaches. 100 SS. Mk. 2.—.
— Le Sombatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. 17 SS. 6 Taf. Mk. 3.—.
— L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. 31 SS. Mk. 1.80.
— Le caractère des Betsileo (Madagascar). 29 SS. Mk. 2.75.
Fabo Fr. P: Etnografía y lingüística de Casanare (Colombia, América meridional). 12 SS. Mk. —.40.
Friederici Georg: Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika. 47 SS. Mk. 1.20.
Gil P. Fr. Serapio, O. Pr.: Proverbios, refranes y dichos anamitas. 48 SS. Mk. 1.20.
Gilhodes P. Ch.: La Culture matérielle des Katchins (Birmanie). 20 SS. Mk. —.40.
Graebner, Prof. Dr. Fr.: Thor und Maui. 21 SS. Mk. —.40.
Grisward P. J., S. M.: Notes grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, Iles Salomones. 39 SS. Mk. —.60.
Grosse, Prof. Dr. E.: Völker und Kulturen. 18 SS. Mk. —.60.
Gusinde, P. Martin und **Lebzelter, Dr. Viktor**: Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln. 27 SS. Mk. 1.20.
Haarpaintner P. M.: Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.
Heine-Geldern, Doz. Dr. Robert: Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. 40 SS. 25 Abb. auf 7 Taf. Mk. 2.—.
Hestermann Ferdinand, Dr.: Die deutsche Afrikanistik bis 1913. VIII + 151 SS. Mk. 4.80.
Hocart A. M.: Fijian and other demonstratives. 20 SS. Mk. —.80.
Honigsheim Paul: Eduard Hahn (†) und seine Stellung in der Geschichte der Ethnologie und Soziologie. 26 SS. Mk. —.60.
Kern Fritz, Prof. Dr.: Die Welt, worein die Griechen traten. I. 53 SS. Mk. 1.20.
— Die Welt worein die Griechen traten. II. 13 SS. Mk. —.90.
Kirschbaum P. Fr., S. V. D.: Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neuguinea. 14 SS. 4 Taf. Mk. —.60
König Herbert, Dr.: Das Recht der Polarvölker. 158 SS. Mk. 4.—.
Koppelmann, Dr: Die Sprache als Symptom der Kulturstufe. 37 SS. Mk. —.80.
— Die Verwandtschaft des Koreanischen und der Ainu-Sprache mit den indogermanischen Sprachen. 36 SS. Mk. —.80.
Koppers Wilhelm, Prof. Dr., S. V. D.: Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen. 17 SS. Mk. —.60.
Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.: Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische. 15 SS. Mk. —.40.
Kugler Fr. X.: Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.
Laufer, Prof. Dr. Berthold: Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. 23 SS. Mk. 1.—.

Lebzelter, Dr. Viktor: Zur Geschichte der Bergdama. 4 SS. Mk. —.32.
— Zusammenfassender Bericht über meine Reisen und Forschungen in Südafrika 1926—1928. 9 SS. 2 Taf., 1 Karte. Mk. 1.—.
Meier Joseph P., M. S. C.: Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen". 63 SS. Mk. 1.20.
Menghin O.: Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.
Menghin O.: Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien. 18 SS. 25 Abb. Mk. —.80.
Morice A. G., O. M. I.: The Great Déné Race. 256 SS. Reich illustriert. Mk. 25.—.
Mötefindt, Dr. Hugo: Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht. 76 SS. 11 Abb. Mk. 2.50.
Mostaert Antoine: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud) 46 SS. Mk. 1.50.
Müller Fr. Ägidius, O. Trapp.: Zur materiellen Kultur der Kaffern. 7 SS. 7 Taf. Mk. —.60.
Müller R. F. G., Dr.: Die Krankheits- und Heilsgottheiten des Lamaismus. 35 SS. 21 Textfig. Mk. 2.—.
Nimuendajú Kurt: Wortliste der Šipáia-Sprache. 76 SS. Mk. 3.—.
Pédron, Rev. P. M., C. S. Sp.: L'enfant gbaya (Afrique française Centrale). 6 SS. Mk. —.40.
Peekel, P. Gerh., M. S. C.: Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg. 48 SS. 6 Abb. 2 Taf. Mk. 1.60.
— Das Zweigeschlechterwesen. 68 SS. 44 Abb. Mk. 2.—.
Perry W. J.: An analysis of the genealogical tables collected by Dr. Richard Thurnwald in Buin. 11 SS. Mk. —.32.
Plischke Hans: Gürtelinvestitur polynesischer Oberhäuptlinge. 16 SS. Mk. 1.—.
Preuß K. Th., Prof. Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.
— Forschungsreise zu den Kágaba. Nachtrag: Lexikon, indianisch-deutsch und deutsch-indianisch. 113 SS. Oktav. Geh. Mk. 5.—.
Raymund P.: Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—
Rivet P.: Les Mélano-Polynésiens et les Australiens en Amérique. 4 SS. Mk.—.32.
Röck Fritz, Dr.: Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern. 13 Abb. 1 Taf. 48 SS. Mk. 1.35.
Rougier, P. Emmanuel, S. M.: Maladies et Medicines a Fiji autrefois et aujourd'hui. 12 SS. Mk. —.40.
Safi M., l'Abbé: Mariage au Nord du Liban. 10 SS. Mk. —.40.
Sandschejew Garma: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. 104 SS. 2 Taf. Mk. 3.—.
Schebesta P. P.: Die Zimbabwe-Kultur in Afrika. 38 SS. Mk. 1.20.
— Gesellschaft und Familie bei den Semang auf Malakka. 24 SS. Mk. —.60.
— Die *Efe*-Pygmäen. 4 SS. 2 Taf. Mk. 1.20.
Schebesta P. P. und Lebzelter V., Dr.: Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen. 31 SS. 4 Taf. und 18 Tab. Mk. 1.60.
Schmidt, P. Joseph, S. V. D.: Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhausen. Neu-Guinea. 67 SS. Mk. 1.75.
Schrijnen Jos., Mgr. Prof. Dr.: Volkskunde und religiöse Volkskunde. 16 SS. Mk. 1.—.
Schulien P. M.: Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 50 SS. 5 Abb. Mk. 1.50.
Schumacher P. P.: Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. 41 SS. 8 Taf. Mk. 2.—.
Sirelius U. T.: Die ethnographische Forschung in Finnland. 11 SS. Mk. —.80.
Sternberg Leo, Prof. Dr.: The Ainu Problem. 44 SS. 12 Abb. Mk. 3.—.
Strub Eugéne, P.: Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique occidentale). 36 SS. Mk. 1.20.
Teßmann Günther, Dr.: Die Tschama-Sprache. 31 SS. Mk. 2.—.
Thurnwald R., Dr.: Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.
Torrend, Rev. F. J., S. J.: Linkenesses of Moses'Story in the Central Africa Folk-Lore. 17 SS. Mk. —.40.
Trilles P. H., C. Sp. S.: Les Legendes des Bena Kanioka et le Folk-lore Bantou. 45 SS. 1 Taf. Mk. —.80.
Trimborn. Dr. Hermann: Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht der peruanischen Erntevölker. 9 SS. Mk. —.40.
Unkrig W. A.: Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder. 76 SS. 4 Taf. Mk. 3.—.
Vanoverbergh M.: Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.
— Notes on Iloko. 22 SS. Mk. 1.80.
Vatter, Dr. E.: Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien. 14 SS. Mk. —.60.
Verbrugge R. P., Dr.: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.
— La vie économique au Pays de San-Tao-Ho. 47 SS. Mk. 1.20.

Viaene Ernest et **Fernand Bernard**: Contribution a l'Ethnologie congolaise. 31 SS. Mk. —.60.
Volpert P. A., S. V. D.: Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China. 36 SS., 4 Abb., 3 Taf. Mk. 1.20.
Walk L., Dr.: Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. 72 SS. Mk. 2.50.
— Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. 106 SS. Mk. 3.—.
Wanger W.: The Zulu Notion of God. 85 SS. Mk. 2.—.
Winthuis P. J, M. S. C.: Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain). 28 SS. Mk. —.60.
Wölfel D. J., Dr.: Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.
Wulff K., Dr.: Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.
Zumoffen P. G., S. J.: La Néolithique en Phénicie. 20 SS. 9 Abb., 7 Taf., Mk. 1.—.
Zuure P. B.: *Immâna* le Dieu des Barundi. 43 SS. Mk. 1.50.

Separata aus der P. W. SCHMIDT-Festschrift:

Breuil, l'Abbé H.: Les Roches peintes schématiques d'Helechal (Badajoz) Estremadure. 19 SS. 10 Abb. Mk. —.60.
Christian, Prof. Dr. V.: Sprach- und Kulturpsychologisches. 12 SS. Mk. —.60.
Czermak, Univ.-Prof. Dr. Wilhelm: Zum konsonantischen Anlautwechsel in den Sprachen des Sudan. 19 SS. Mk. —.80.
Drexel Albert: Kann das Ful als hamitische Sprache gelten? 16 SS. Mk. —.80.
Gahs, Prof. Dr. A.: Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. 38 SS. Mk. 1.60.
Höltker, P. Georg, S. V. D.: Zeit und Zahl in Nordwestafrika. 21 SS. Mk. 1.—.
Honigsheim Paul: Die geistesgeschichtliche Stellung der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte und ihrer Hauptrichtungen. 21 SS. Mk. —.80.
Hornbostel, Erich M. v. Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel. 21 SS. Mk. —.80.
Koppers W., Prof. Dr., S. V. D.: Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland. 17 SS., 2 Taf. Mk. —.80.
Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.: Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. 13 SS. 11 Abb. Mk. —.60.
Lebzelter, Dr. Viktor: Die religiösen Vorstellungen der //Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Ethoshapfanne und des Ovambolandes und der Ovambu-Bantu. 9 SS. Mk. —.60.
Müller, P. Franz, S. V. D.: Drogen und Medikamente der Guarani- (Mbya, Pai und Chiripa) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. 14 SS. Mk. —.60.
Nekes, P. Dr. Hermann, P. S. M.: Zur Tonologie in den Bantusprachen. 13 SS. Mk. —.60.
Nordenskiöld Erland: Cuna Indian conceptions of illnesses. 3 SS. Mk. —.32.
Oyarzún, Dr. Aureliano: Los aborigines de Chile. 12 SS. Mk. —.60.
Planert, Dr. Wilhelm: Kritische Bemerkungen zu einigen Urbantu-Wortstämmen. 17 SS. Mk. —.80.
Rivet P.: Relations commerciales précolombiennes entre l'Océanie et l'Amérique. 27 SS. 3 Abb. Mk. 1.—.
Schebesta P. P., S. V. D.: Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. 10 SS. Mk. —.60.
Schulien P. M., S. V. D.: Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 22 SS. Mk. —.80.
Schumacher, P. Peter: Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen Bagesera-Bagizaba. 15 SS. Mk. —.60.
Tastevin, Rev. P. C.: Noms génériques de Cours d'eau l'Amérique tropicale. 15 SS. 1 Karte. Mk. —.80.
Trimborn, Dr. Hermann: Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich. 20 SS. Mk. —.80.
Trombetti, Prof. Dr. Alfredo: I numerali africani e mundapolinesiaci. 17 SS. Mk. —.80.
Uhlenbeck, Prof. C. C.: Het emphatisch gebruik van relatief-pronominale uitgangen in het Blackfoot. 9 SS. Mk. —.40.
Walk L., Dr. theol. et phil.: Der Kausalitätsbegriff bei Schmidt-Koppers und Othmar Spann. 9 SS. Mk. —.40.
Wanger W., Benefiz.: Gemeinschaftliches Sprachgut in Sumer und Ntu. 8 SS. Mk. —.40.
Wölfel, Dr. Dominik Josef: Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft. 8 SS. Mk. —.40.

Der Große Brockhaus, Bd. 4 (Chi—Dob).

(824 Seiten, Preis in Ganzleinen GM. 26.—,
bei Umtausch eines alten Lexikons GM. 23.50.)

Die Gesamtzahl der Zeichen in der heutigen chinesischen Schrift beträgt etwa 50.000, für den täglichen Bedarf kommt man mit „nur" 3000 bis 4000 aus. Die rechte Vorstellung über die Schwierigkeiten dieser Sprache erhalten wir aber erst, wenn wir die Tafel „Chinesische Schrift" in dem soeben erschienenen 4. Band des „Großen Brockhaus" betrachten, und wir empfinden rechtes Mitleid mit den kleinen chinesischen Abc-Schützen, die sich durch diesen Urwald von Zeichen hindurcharbeiten müssen. Die mit China zusammenhängenden Artikel dieses Bandes umfassen 90 Spalten; 86 Abbildungen und 10 Karten tragen willkommenes Material zusammen. Der Kunstfreund wird bei diesem Band besonders auf seine Kosten kommen, er schlage nur die bunten und einfarbigen Tafelseiten nach: chinesische Kunst (6 Tafeln mit 43 Abb.), dänische Kunst, Christusbilder, Deckenmalerei. Der neue Band ist dadurch bemerkenswert, daß er das Stichwort „Deutsch" enthält, das mit allen seinen Zusammensetzungen 180 Druckseiten umfaßt und so eine übersichtliche Monographie des Deutschtums mit einigen hundert Abbildungen und 45 Karten und Statistiken darstellt. Daß dabei auch die allerjüngste Zeit Berücksichtigung gefunden hat, zeigen — um nur einige Beispiele zu nennen — die Abbildung der Stahlkirche auf der „Pressa" in Köln und Hugo Lederer's „Läufergruppe", die erst vor kurzem an der Heerstraße in Berlin aufgestellt worden ist. Beachtenswert ist die Zeittafel zur deutschen Literaturgeschichte, die vom Hildebrandlied bis zu Remarque reicht. Statistische Tafeln unterrichten über Bevölkerung, Volkswirtschaft, Handel, Verkehr, Berufsgliederung, staatliche Fürsorge und vieles mehr. Der deutschen Presse ist ein besonders instruktiver Abschnitt gewidmet. Drei Karten und zwei Tafelseiten berichten über das Deutschtum im Ausland. Der sprachlich Interessierte findet reiches und neuartiges Material: Eine Karte zum Beispiel zeigt die mundartliche Verbreitung der Gleichwörter für den Begriff Pferd (Roß, Gaul, Hengst, Pferd), eine andere Karte die Verteilung der Verkleinerungsformen -chen, -lein, -el usw. Wieder, wie schon bei den ersten Bänden, überrascht die Einstellung des „Großen Brockhaus" auf das praktische Leben. Artikel über Berufe mit Winken und Ratschlägen für die Berufswahl finden wir z. B. unter: Diplomingenieur, Diplomkaufmann, Dentist. Für den Kaufmann werden Artikel wie Devise, Defizit, Deflation wichtig sein. Der Landwirt findet unter „Dasselplage" praktische Hinweise für die Bekämpfung dieser unangenehmen Erscheinung. Technische Artikel vereinen allgemeinverständliche, knappe Darstellungsweise mit reicher Bebilderung: Dampfturbine (35 Abbildungen), Dampfkessel (31 Abbildungen), Dampfmaschine (28 Abbildungen). Auf den Abbildungstafeln zum Stichwort „Dieselmotor" finden wir schon die neuesten Modelle, so den Doppelkolbenmotor von Junkers (Flugzeugdieselmotor). Für den Politiker werden die knappen und klaren Angaben zahlreicher Artikel unentbehrlich sein: Dawesplan, Christliche Gewerkschaften, Demokratische Partei. Auch der Tod Delbrück's ist bereits verzeichnet. Der Gartenfreund findet unter „Crocus" und „Dahlia" Anregungen und Belehrungen. Nicht vergessen seien die zahlreichen kleinen bunten Einklebebilder, die von den dargestellten Gegenständen eine bessere Vorstellung erwecken als lange Ausführungen; erwähnt seien nur: eine Landschaft von Claude Lorrain aus der Dresdner Gemäldegalerie, altsteinzeitliche Malereien aus Cogul, Correggio's Gemälde Jo, Dampfhammerwerk aus Steiermark, die Marienkirche in Danzig und das Dünnschliffbild des Diorits, das die bunten Kristalle dieses Gesteins in naturechten Farben aufleuchten läßt. D 4

„... Anerkennend muß hervorgehoben werden, daß Brockhaus die katholischen Belange auch von katholischen Fachmännern und Mitarbeitern ausarbeiten ließ. Es wird deshalb in den Artikeln, wo die katholische Auffassung in Frage kommt, durchweg auch diese ausgesprochen ...“

Katholische Kirchenzeitung, Salzburg, über den „Großen Brockhaus“.

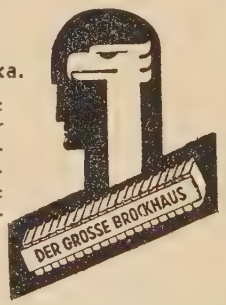
Band IV soeben erschienen

Jetzt noch günstige Bezugsbedingungen:

1. Bequeme Ratenzahlungen,
2. Umtausch alter Lexika.

Verlangen Sie noch heute von Ihrem Buchhändler oder direkt vom Verlag kostenfrei und völlig unverbindlich für Sie die anregende und reich bebilderte Broschüre:

Der Große Brockhaus neu von A–Z.



F. A. BROCKHAUS / LEIPZIG

Der fünfte Band des Großen Brockhaus

(Doc—Ez).

(784 Seiten, Preis in Ganzleinen GM. 26.—,
bei Umtausch eines alten Lexikons GM. 23.50.)

Man wird heute für die Beurteilung der Notwendigkeit und Brauchbarkeit eines großen Nachschlagewerkes einen wichtigen Maßstab darin finden, wieweit es uns bei den Fragen, die uns täglich begegnen, hilft und weiterbringt. Es muß dem Großen Brockhaus immer wieder bestätigt werden, daß er gerade in dieser Richtung Vorbildliches leistet. Der fünfte Band bringt eine ganze Reihe von Stichwörtern, die im täglichen Leben eine Rolle spielen, und unter diesen fällt vor allem der Artikel „Elektrizität" auf. Wer bisher als Laie ohne Verständnis vor den geheimnisvollen Vorgängen im Innern einer elektrischen Klingel oder eines Elektromotors gestanden hat, kann sich hier einen genauen und erschöpfenden Einblick in das ganze Stoffgebiet verschaffen. Alle mit dem Grundbegriff „Elektrizität" zusammenhängenden Artikel — von „Elektrische Bahnen" bis zu „Elektrotherapie" — umfassen nicht weniger als 56 Spalten und werden von 142 einprägsamen Abbildungen im Text und auf Tafeln unterstützt. Sehen wir uns diese Bilder näher an, erkennen wir, wie bedeutungsvoll und wichtig der Große Brockhaus für das praktische Leben ist: auf der Texttafel „Elektrische Beleuchtung" finden wir eine Darstellung der Handgriffe und Ratschläge für Anlage und Ausbesserung einer elektrischen Leitung, die wir im Haushalt nützlich anwenden können, die Tafel „Elektrische Heiz- und Kochapparate" ist besonders für die moderne Hausfrau wichtig und willkommen, zumal der Text hierzu in übersichtlicher Kürze alles Wissenswerte sagt. Es wäre jedoch eine Ungerechtigkeit gegenüber den vielen tausend anderen Artikeln des Bandes, wollte man zu lange bei einem Stichwort verweilen. Wer von uns hat eine Ahnung davon, wie ein Eisenbahnfahrplan aufgestellt wird? Ein Blick auf den dargestellten „bildlichen Eisenbahnfahrplan" vermittelt einen Begriff hiervon. Unter „Eisenbahnsicherungswesen" erfahren wir von den neuesten Sicherungsmaßnahmen gegen Eisenbahnunfälle und wissen nun, was „elektrische und optische Zugbeeinflussung" ist — ein besonders aktuelles Thema. Doch genug von Technik, es soll nicht aussehen, als ob die Technik den anderen Wissensgebieten gegenüber bevorzugt worden sei. „Englische Kunst" bringt prächtige Bildtafeln, die Zeittafel „Englische Literatur" reicht von Beowulf bis zu Shaws „Apple Cart" (Der Kaiser von Amerika), dessen deutsche Uraufführung in der letzten Spielzeit viel Aufsehen erregt hat. Wichtig ist der Artikel „Erste Hilfe", der durch seine Texttafeln einen hervorragenden Anschauungsunterricht gewährt. Die beiden Tafeln „Erste Hilfe bei Haustieren" werden dem Landwirt willkommen sein. Die Dreifarbentiefdrucktafel „Eidechsen" wird jeden Naturfreund entzücken und zeigt, auf welcher Höhe die heutige Illustrationstechnik steht. Dies beweist auch die schöne Tafel „Edelsteine", die sich durch naturechte Farbgebung auszeichnet. Artikel wie Erbschaft, Erbrecht, Ernährungstherapie, Elektrotechnik, Einkommensteuer, Eigentum, Ehe, Eheprozeß, eheliches Güterrecht werden vielbefragte Ratgeber sein. Zu den Stadtartikeln Dortmund, Düsseldorf, Dresden und Erfurt finden wir farbige Stadtpläne mit Straßenverzeichnissen. Im Artikel „Druckverfahren" wird uns auch darüber berichtet, wie die schönen Bildbeigaben entstehen, die wir in den ersten fünf Bänden dieses für den modernen Menschen unentbehrlichen Nachschlagewerkes bewundern können. Alles in allem ein Band, der sich mit Stolz gleichberechtigt neben seine früher erschienenen vier Brüder stellen kann.

D 5.

DER GROSSE BROCKHAUS

HANDBUCH DES WISSENS
IN 20 BÄNDEN

Verlangen Sie noch heute von Ihrem Buchhändler oder direkt vom Verlag kostenfrei und völlig unverbindlich für Sie die anregende und reich bebilderte Broschüre Der Große Brockhaus neu von A – Z

Jetzt besteht noch die Möglichkeit, alte Lexika in Zahlung zu geben. Günstige Zahlungsbedingungen.

BAND 5
SOEBEN
ERSCHIENEN

F.A. BROCKHAUS. LEIPZIG

KOLONIALE RUNDSCHAU

UND

MITTEILUNGEN AUS DEN DEUTSCHEN SCHUTZGEBIETEN

MONATSSCHRIFT FÜR KOLONIALE WIRTSCHAFT, VÖLKER- UND LÄNDERKUNDE.

Schriftleiter: **H. von Ramsay.**

Erscheint am 10. jeden Monats.

Jahresbezugspreis Mk. 12.—, für das Ausland Mk. 14.50.

Hervorragende Mitarbeiter auf allen Gebieten des kolonialen Wissens.

Herausgeber und Beirat:

Geheimer Regierungsrat Theodor Gunzert, Geheimer Regierungsrat Professor Albrecht Penck, Vizepräsident der Deutschen Kolonialgesellschaft **Paul Staudinger, Professor Dietrich Westermann.**

Probenummern kostenlos.

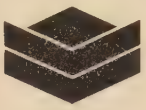
Bestellungen bitte zu richten an den

VERLAG BERLIN W 35,

POTSDAMERSTRASSE 97.

Bankkonto: Kolonialkriegerdank. Commerz- und Privatbank, Dep.-Kasse H. I., Berlin W35, Potsdamerstraße 97.

SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES
LONDON INSTITUTION
(UNIVERSITY OF LONDON).
FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Chinese, Japanese and Swahili. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for intensive courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice. Special facilities are offered for Merchants, Missionaries and others.

LIBRARY.

The Library of the School contains upwards of 60,450 books, 4570 pamphlets and 459 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

BULLETIN.

The Bulletin of the School of Oriental Studies is issued at irregular intervals about twice a year and is published by the School, price 6s. per part.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director, **Sir E. Denison Ross, C. I. E., Ph. D.**

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Demnächst erscheint:

BIBLIOTHECA ISLAMICA

herausgegeben im Auftrage der D. M. G. von

H. Ritter.

Band I: Abu l-Ḥasan al-Aš'arī, Maqālāt al-islāmijīn (Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam). Herausgegeben von H. Ritter. Erster Teil (im Druck).

In Aussicht genommen sind ferner u. a. folgende Publikationen:

1. *Ibn Ajās: Ta'rīḫ miṣr (die Lücke für die Jahre 906 bis 922 = 1500—1516), herausgegeben in Gemeinschaft mit M. Sobernheim und P. Kahle von Muhammed Mustafa.*
2. *Aṣ-Ṣafadī, al-wāfī bil-wafajāt, ed. Klisli Rifat und H. Ritter.*
3. *Abu 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām, Kitāb al-amwāl, ed Hans Gottschalk.*
4. *al-Qāḍī Wakī', Ta'rīḫ al-quḍāt, ed. J. Schacht.*
5. *Ibn an-Nadīm, Kitāb al-fihrist, Neuausgabe von J. Fück.*
6. *Kitāb sirr al-ḫalīqa wa-ṣau'at al-ṭabī'a, ed. H. S. Nyberg.*
7. *Niẓāmī, Heft Peiker, ed. H. Ritter.*

E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung
(Erwin Nägele), G. m. b. H., Stuttgart.

ETHNOLOGISCHER ANZEIGER

Jahresbibliographie und Berichte über die völkerkundliche Literatur.

IN VERBINDUNG MIT

H. BAUMANN, A. BYHAN, H. DAMM, W. EBERHARD, H. FINDEISEN, M. GUSINDE, R. HEINE-GELDERN, F. W. KÖNIG, F. LESSING, O. NACHOD, W. PRINTZ

HERAUSGEGEBEN VON

M. HEYDRICH, Dresden.

Der Ethnologische Anzeiger gibt eine möglichst vollständige Bibliographie über die weit verstreute, internationale völkerkundliche Literatur. Er enthält Referate über wichtige ethnologische Neuerscheinungen und bringt Mitteilungen über neueste Forschungsergebnisse, Kongresse, Personalia etc.

BIS JETZT ERSCHIENEN:

Bd. I. (Völkerkundl. Bibliographie der Jahre 1924 u. 1925. Referate und laufende Mitteilungen.) 510 Seiten. Gr.-8°. 1928. Preis Mk. 40.—.

Bd. II. (Völkerkundl. Bibliographie der Jahre 1926 u. 1927. Referate und Mitteilungen.) Heft 1—3. Preis zusammen Mk. 26.80. Heft 4 im Druck.

Bd. III. (Völkerkundl. Bibliographie der Jahre 1928 u. 1929. Referate und Mitteilungen.) In Vorbereitung.

Ausführliche Prospekte
werden Interessenten gerne kostenlos zugesandt.

VERLAG
DER „ASIA MAJOR“ DR. BRUNO SCHINDLER
LEIPZIG C. 1, SCHERLSTRASSE 2.

ASIA MAJOR

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen, der Kunst und der Kulturen des Fernen Ostens und Zentralasiens.

Herausgegeben von Br. Schindler und Fr. Weller.

Die „Asia Major“, die bereits im 6. Jahrgang erscheint, ist die international anerkannte Zeitschrift für die Gebiete der Linguistik, Archäologie, Kultur-, Rechts-, Verfassungs- und politischen Geschichte, der Kunst, der Religionsforschung und der Völkerkunde Ost-, Nord-, Nordost-, Zentral- und Südostasiens.

Die „Asia Major“ stellt die Erforschung Chinas in den Mittelpunkt; doch wird die Chinakunde in der „Asia Major“ nicht nur nach inhaltlich rein chinesischen Belangen betrieben, sondern es werden alle Gebiete einbezogen, die China kulturell beeinflußt haben und auf die China eingewirkt hat.

Daher ist die „Asia Major“ die Zeitschrift für Spezialarbeiten der indochinesischen Sprachen, der Sinologie, der Tibetforschung, der Japanologie, der Mongolistik, der zentralasiatischen Forschungen und der gesamten Buddhologie. Mit anderen Worten, das Arbeitsfeld der „Asia Major“ ist der gesamte Ferne Osten mit all seiner sprachlichen Mannigfaltigkeit und geschichtlichen Eigenständigkeit.

Die Untersuchungen über die kulturgeschichtlichen Zusammenhänge des gesamten Fernen Ostens werden mit Hilfe der philologisch-kritischen Arbeitsmethode durchgeführt.

Die „Asia Major“ hat für die von ihr behandelten Kulturgebiete sämtliche Originaltypen zur Verfügung.

Die „Asia Major“ ist für jede Bibliothek und jedes Seminar und alle, die sich mit fernöstlichen Problemen wissenschaftlich befassen, unentbehrlich.

Einführungsband (Hirthband): MK. 75.—; Bde. I bis IV kosten je MK. 80.—; Bd. V, Heft 1: MK. 20.—; Bd. V, Heft 2: MK. 16.60; Bd. V, Heft 3/4: MK. 31.50; Bd. VI, Heft 1: MK. 14.—; im Druck: Bd. VI, Hefte 2 bis 4.

Neu erscheinende Hefte und Bände werden einzeln, und zwar je nach Umfang berechnet, wobei aber bei Subskription auf den vollständigen im Erscheinen begriffenen Jahrgang ein Nachlaß von etwa 20 % gewährt wird. Der Subskriptionspreis für einen Band erlischt jeweils bei Erscheinen des letzten Heftes eines Bandes.

Oriental Books, Indian and Persian Art, MSS., Bronzes, &c.

Inspect our GALLERY of ORIENTAL ART.

All the books prescribed for students at the School of Oriental Studies and the Universities are kept in Stock.

SOME RECENT PUBLICATIONS.

BOROBUDUR (Six original Etchings) by JAN POORTENAAR. In portfolio $15^1/_4 \times 11^1/_2$. Explanatory introduction by Dr. N. J. KROM with foreword by LAURENCE BINYON. Edition strictly limited to 200 copies. Price £ 6 6/-.
Edition-de-Luxe limited to 12 copies. „ £ 8 8/-.
All copies are numbered and signed by the artist.

GODDARD (DWIGHT). The Buddha's Golden Path: a Manual of practical Buddhism based on the teachings and practices of the Zen Sect, but interpreted and adapted to meet modern conditions.
12mo, cloth, pp. XII, 210. Price 4/-.

GRUNER (O. CAMERON). A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna, incorporating a translation of the First Book. Illustrated.
Roy. 8vo, cloth, pp. 612. Price £ 2 2/-.

CURRENCY OF THE FAR EAST. "What the Chinese say about their coins." The Schjöth Collection at the Numismatic Cabinet of the University of Oslo, Norway. By FR. SCHJÖTH, M. R. A. S., illustrated with 131 plates. Foolscap folio, cloth, pp. VI, 88. Price £ 1 10/-.
— — The same, sewn copy. Price £ 1 5/-.

GEORGE OF LYDDA. The Patron Saint of England. A study of the cultus of St. George in Ethiopia. The Ethiopic texts in facsimile edited for the first time from the manuscripts from Makdalâ now in the British Museum, with translations and an introduction by Sir E. A. WALLIS BUDGE, Kt. Illustrated with 13 plates and 5 illustrations in the text. (Luzac's Semitic Text and Translation Series XX.)
8vo, cloth, pp. XVIII, 284. Price £ 1 15/-.
— — The same, being translations of the Ethiopic texts as found in the manuscripts from Makdalâ now in the British Museum and an introduction. By Sir E. A. WALLIS BUDGE, Kt. With 13 plates and 5 illustrations in the text.
8vo, cloth, pp. XVIII, 284. Price 12/-.

QUATRAINS OF 'OMAR-I KHAYYĀM. Persian text taken from the two newly discovered ancient manuscripts, with an English prose version by FRIEDRICH ROSEN. With 4 facsimile pages from the manuscripts.
18mo, cloth, pp. VI, 200, 72, 197. Price 7/6.

Latest Catalogue Issued: BIBLIOTHECA ORIENTALIS XXXII.

New and second-hand books and manuscripts in and on the Persian language including books on Persia and Afghanistan. Gratis on application.

LUZAC & CO.

Oriental and Foreign Booksellers

Agents to the India Office; Royal Asiatic Society; School of Oriental Studies, London; Asiatic Society of Bengal, Calcutta; Bihar and Orissa Research Society, India; Society of Oriental Research, Chicago; Siam Society, Bangkok, &c., &c.

46 GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W. C. 1.

(Opposite the British Museum.)

FESTSCHRIFT
PUBLICATION D'HOMMAGE

offerte au

P. W. SCHMIDT.

76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien

Recueil de 76 études de linguistique, d'ethnologie, de science religieuse, de préhistoire et autres.

Herausgeber (Directeur)

W. KOPPERS.

XXXII + 977 Seiten, 41 Tafeln, 158 Textillustrationen, 2 Karten.
XXXII + 977 pages, avec 41 planches, 158 gravures de texte, 2 cartes.

Preis — Prix:

1 brosch. Exemplar Mk. 38.—, 1 geb. Exemplar Mk. 41.—.
1 exemplaire broché Mk. 38.—, 1 exemplaire relié Mk. 41.—.

Urteile aus der Fachwelt:

Zum 60. Geburtstag des bedeutenden Ethnologen, der sich nun schon seit 20 Jahren mit aller Energie und all seinen umfassenden Hilfsmitteln an Gut und Blut für die kulturhistorische Richtung in der Ethnologie einsetzt, haben ihm Schüler und Freunde eine an Wissen erstaunlich reiche Festschrift geschenkt. Nichts bezeugt deutlicher den großen Einfluß des Mödlinger Ethnologen, als dieses dickleibige Werk, in welchem sich eine Überzahl von Forschern ihm verpflichtet zeigt und Arbeiten beisteuert, die irgendeinen Gedanken SCHMIDT's weiterspinnen . . . **„Zeitschrift für Ethnologie"**, 60. Jahrg., Heft 1/3.

. . . Unbestritten ist P. SCHMIDT einer der führenden Köpfe unserer Wissenschaft . . . Die P. SCHMIDT gewidmete Festschrift gibt dem späteren Historiker unserer Wissenschaften ein gutes Bild heute die Ethnologen beschäftigender Probleme.
„Ethnologischer Anzeiger", Bd. II, Heft 1.

. . . ein Werk, das neben vielen anderen Vorzügen auch den besitzt, kennzeichnend für den Stand unserer Wissenschaft am Ende dieses Jahrzehntes zu sein.
„Internationales Archiv für Ethnographie", XXX, Heft 1—3.

Wohl selten ist ein Ethnologe und Linguist bei einem Jubiläum so gefeiert worden wie P. WILHELM SCHMIDT mit dieser Festschrift . . . Die große Veröffentlichung besitzt nicht den Fehler mancher Festschriften, daß die behandelten Gegenstände derart voneinander entfernt stehen, daß kein Forscher geneigt sein wird, sich das Werk anzuschaffen, weil zu wenig Sachen ihn interessieren; im Gegenteil, enthält dieser Band für jeden Ethnologen sehr vieles, was er gerne lesen wird. **„Deutsche Literaturzeitung"**, N. F. V, 1928, Spalte 2241 f.

Neu!!! **Neu!!!**

1. **Dr. Gerl. Royen, O. F. M.**: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. XVI + 1030 SS. Preis Mk. 40.—.
2. **P. J. Mullie, C. M. I.**: Het Chineesch Taaleigen (Die Eigenart der chinesischen Sprache). Einführung in die gesprochene Sprache (Nordpekinischer Dialekt). Erster Teil. XXXIII + 509 SS. Preis Mk. 13.60.
3. **P. Bösch**: Les Banjamwezi. XI + 552 SS. Mit 104 Abb. Preis Mk. 31.50.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin: 42 Mark = 70 österr. Schilling = 42 Shilling = 10 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir: 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tout ce qui concerne la rédaction ou la direction prière de s'adresser directement: Au R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth: 42 Mark = 70 austr. Schill. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. F. W. Koppers, S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI^e.

In Belgie en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacqmainlaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In Italia presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.

W Polsce: Zakład Misyjny Św. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

Band / Tom. XXV. Sept.-Dez. 1930 Sept.-Déc. Heft / Fasc. 5, 6.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Prof. Dr. Fritz Kern: Die Welt, worein die Griechen traten	793
Prof. Dr. J. Imbelloni: Die Arten der künstlichen Schädeldeformation (ill.)	801
Rev. E. Baxter Riley †: Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua	831
P. A. Delille: Besnijdenis bij de Aluunda's en Aluena's in de streek ten Zuiden van Belgisch Kongo (grensstreek Belgisch Kongo-Angola) (ill.)	851
Eduard Conzemius: Sur les *Garif* ou *Caraïbes* noirs de l'Amérique Centrale	859
Marie Pancritius: Aus mutterrechtlicher Zeit	879
P. Schwientek, S. V. D.: *Shintô* auf Sado (ill.)	911
Rév. Père L. Delmas: La vache au Ruanda (ill.)	945
Prof. Dr. Erich M. v. Hornbostel: Chinesische Ideogramme in Amerika	953
A. Mostaert et A. de Smedt: Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental	961
K. Hörmann: Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung	975
P. Wilhelm Koppers, S. V. D.: Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China	981
Erika Spann-Rheinsch: Kretische und vorgriechische Sprache	1003
Dr. Dominik Josef Wölfel: La Curia Romana y la Corona de España en la defensa de los aborigenes Canarios (ill.)	1011

Analecta et Additamenta (1085), Miscellanea (1091), Bibliographie (1107), Avis (1151), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (1157).

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. TH. BRÖRING, M. GUSINDE, G. HÖLTKER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

dingungen der Fruchtbarkeit. Der den tropischen Pflanzern natürlich fremde Jahreszeitenwechsel mit dem Tod der Vegetation im Herbst und ihrer Wiederauferstehung nach Winters Austreibung hat die Weiterbildung der Mondreligion bei Europäiden, insbesondere Tauriern, zur Jahreszeitenreligion veranlaßt, wie ich in dem ersten Teil dieser Abhandlung ausgeführt habe. Im Zweistromland aber, wo die Überschwemmung das Ausschlaggebende ist, ergoß sich (nach Böhl) im Zusammenhang mit dem Mondopfer ein segensreicher Wasserschwall durch die Stadt.

Den Gedankengang von Ur dürfen wir uns wohl ähnlich dem der mexikanischen Menschenopfer vorstellen. Die dem Gott zu seiner Stärkung geopferten Menschen von Ur dienen einmal der Fruchtbarkeit. Sodann aber gehen sie auch ein zum Gott, werden mit ihm vereint, die Mondbraut geschlechtlich, und das geopferte Gefolge nimmt an der Hochzeit teil, in der sich Tod und Auferstehung wunderbar vermischen. Ebenso wie aztekische Kriegsgefangene werden die Geopferten, dem Gott verfallen, selbst in ein göttliches Los hinaufgehoben. In diesem Umstand haben wir die eigentliche Wurzel des Mysteriengedankens. Man braucht nicht unbedingt geschlachtet zu werden, um mit dem Gott vereint und in seine Sphäre gehoben zu sein. Eine andere innige Berührung mit dem Gott ist die geschlechtliche, wie sie z. B. im eleusinischen Kultgeheimnis dominiert. Wieder eine andere Form der Vereinigung ist die, daß man vom Gotte ißt [1]. Das wird z. B. in den Pyramidentexten des dritten Jahrtausends mit allen kannibalischen „Feinheiten" erläutert. Im Dionysoskult ist das Zerreißen und Essen des Gottes lebendig. Verwandt ist die in den Mysterien so häufige kultische Verwendung von Blut, z. B. des Opferstieres. Wir wissen nicht, ob auch schon die Totenmahlzeit von Ur in dieses Kapitel einschlägt; jedenfalls spricht der Blätterkranz der Gottesbraut deutlich dafür, daß sie irgendwie sakramental in ein ewiges Leben eingeht. Schließlich enthält die Vergottungsmethode der Mysterienfrömmigkeit auch das Moment der Ekstase, das Besessensein vom Gott, das wohl mit dem pflanzerischen Geistererscheinen zusammenhängt, auf das ja auch die Pantomimen, Scheinkämpfe, Prozessionen usw. im Kult des sterbenden und auferstehenden Gottes hinweisen.

Damit enthält also Ur schon das wesentliche Element der Mysterienreligion: die Verknüpfung des persönlichen Jenseitsschicksals des Gläubigen mit einem allgemeinen Fruchtbarkeitskult. Hier mag auch einmal der ganz grundsätzliche Unterschied der Mysterienreligion von der Erlösungsreligion ausgesprochen werden. Gemeinsam ist ja beiden die Hoffnung auf ein besseres Jenseits und entsprechendes Handeln des Menschen. Die Vereinigung des Atman mit dem Brahman in der ältesten Erlösungsreligion, der der Brihad Aranjaka Upanischad, hat äußerlich sogar noch eine gewisse Ähnlichkeit mit der Vereinigung des Mysten und seines Gottes. Indes die Erlösungsreligion hat sich aus der Verknüpfung mit einer Fruchtbarkeitsreligion losgelöst. Und

[1] D. Opitz, Der geschlachtete Gott, Archiv f. Orientforschung, 5 (1929), 81 ff., zeigt soeben im babylonischen Kulturkreis Spuren einer Schlachtung von Halbgott oder Gott, ohne daß aber ein Zusammenhang mit kultischen Mahlzeiten erkennbar würde.

nicht nur das. Ihr Göttliches ist überhaupt kein bestimmter Gott, sondern der göttliche Urgrund der Welt überhaupt. Und wie dieser Urgrund nichts mit dem Vegetationsgott gemein, vielmehr im wesentlichen rein geistige Struktur hat, so wird die Vereinigung nicht sakramental herbeigeführt, sondern durch Abkehr von allem Sinnlichen, in einem rein seelischen Akt. Das ist Erlösung; sie setzt die neue Erkenntnis von dem Alleinwert der Seele, dem Unwert aller stofflichen Güter voraus. Infolgedessen ist natürlich auch das vorgestellte und angestrebte Jenseitsglück weit weniger sinnlich als bei allen früheren Religionen. Diese um 600 v. Chr. in Indien zuerst herausgestaltete Erlösungsreligion ist mithin reine Mystik; keinerlei Mysterienelemente haften ihr an. Die Erlösungsreligion ist auf vaterrechtlicher Kulturgrundlage erwachsen, dort, wo der Urmonotheismus über Hirten- und Bauerntum hinweg eine starke Unterströmung oder mindestens Disposition geblieben war wie bei den Ariern. Auf diesem Grund erwuchs dann als neues, allem Früheren gegenüber paradoxes Prinzip die grundsätzliche Weltfeindschaft der Erlösungskultur, die alles verwirft, was nicht dem Vergottungsziel und der Vergottungstätigkeit dient. Die Mysterienreligion dagegen ist auf mutterrechtlicher Grundlage erwachsen, wo der Urmonotheismus ganz verblaßt, Mond- und Fruchtbarkeitskulte und Seelenglauben in den Vordergrund getreten sind.

Wie steht es beim Mysterienwesen mit dem Moment des Geheimnisvollen? Man muß hier unterscheiden zwischen sektenartiger Geheimreligion nur für Eingeweihte und zwischen geheimnisumwobenen Elementen eines allgemein zugänglichen Kultes. Ersteres liegt vor, wo der Kult unter einer andersgläubigen Oberschicht gepflegt wurde, wie dies im ersten Teil dieser Abhandlung für Griechenland ausgeführt worden ist. Auch andere geheimbundartige Gestaltungen kommen vor. Das Zweite ist dagegen sinnberückende Kulttechnik, die bei dem Kulterlebnis des Sterbens und Wiederauferstehens wenn irgendwo statthaben.

Dies führt auf die Frage völkerkundlicher Quellen für die Mysterienreligion.

F. Speiser, Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation (Z. f. Ethn., 60, 1928, 362 ff.), bringt eine Reihe von Gleichungen zwischen Mysterienkultbräuchen und australischen und melanesischen Jugendweihen, wie „Speisetabu auf die betreffende Nahrung, Schrecken und Trösten, Kommunion mit der Nahrung und der hinter ihr stehenden Potenz, dramatische Vorführung der betreffenden Mythologie, Einführung in die Beschaffung und Zubereitung der Nahrung, Zauber, um deren Gedeihen zu sichern". Nur mit Fragezeichen gegeben und auch nicht überzeugend ist Speiser's weitere Gleichung: Kommunion mit den Toten, die für die Rolle der Ahnen bei den Jugendweihen nur sehr bedingt paßt. Zweifellos finden sich aber Gleichungen, die auch auf gemeinsame Wurzeln in alten Pflanzerkulten zurückgehen. Nur hat Speiser das übersehen, was nun einmal den Hauptpunkt der Mysterienreligion ausmacht und was selbstverständlich bei den Jugendweihen vollkommen fehlt: der sterbende und auferstehende Gott, die Kommunion der Natur und des Eingeweihten mit ihm. So wirkt sein Aufsatz,

trotz wertvollen Einzelbeobachtungen, im ganzen doch weniger klärend als verwirrend.

Von Bedeutung erscheinen mir dagegen die neuen Mitteilungen G. Tessmann's aus Ostkamerun. Die Mbum (Z. f. Ethn., 60, 1928, 330 ff.) haben einen Auferstehungskult. Zu seiner Beurteilung ist es nötig, die grundlegenden Religionsvorstellungen der Mbum zu kennen. Sie haben einen starken Glauben an Gott *(Ewén)*, der auf den Bergen wohnt, der alles geschaffen und den Tod eingesetzt hat und zu dem man betet. Nach dem Tode des Menschen strebt seine Seele zu Gott. Auf dem Wege dahin findet an einer bestimmten Stelle ein Totengericht statt; die Wächter verweisen die bösen Seelen (Zauberinnen und böse Medizinmänner) auf einem breiten, schönen Weg in das höllische Feuer, die guten Seelen auf kleinem, schmalem Weg zu Gott, bei dem sie ewig leben und dessen Namen auch die Seelen tragen *(Ewén)*.

Von einem missionarischen Einfluß bemerkt Tessmann nichts; aber infolge des Kriegsausbruchs waren seine Studien leider nur flüchtig, für das Angegebene dürfte nur ein Soldat der Schutztruppe sein Gewährsmann sein. So wird man diese islamischen und christlichen Einflusses verdächtigen Glaubensvorstellungen vorderhand nicht gut verwerten können. Jedenfalls aber hat Tessmann von Göttern nur das Höchste Wesen dort angetroffen, neben dem eine bescheidene Ahnenverehrung (jährliches Speiseopfer auf dem Grab) besteht. In dieser Umwelt also fand Tessmann einen Auferstehungskult, ähnlich dem, den er bei den Baja mitgemacht hat. Die ausführliche Beschreibung dieses Bajakultes ist aber noch unveröffentlicht, hoffentlich nicht mehr lange; der „Anthropos" würde sie gewiß gerne veröffentlichen. Von dem Auferstehungskult der Mbum weiß Tessmann nur durch Bericht. Man wird also weitere Veröffentlichungen, vor allem die des Bajakultes, abwarten müssen, und zwar mit höchster Spannung. Bei den Mbum werden die „Neulinge getötet durch Eintauchen und Durchziehen durch einen Bach", dabei mit Kultnarben versehen. Darauf folgt die Zeremonie der Auferstehung. Einen zweiten Kult haben die Frauen, der „Mond" *(sóū)* heißt, was offenbar in dem Bajakult seine Entsprechung hat. Dieser Frauenkult ist vielleicht auch ein Auferstehungskult, zum wenigsten aber ein Sterbekult.

Diese Kulte sind sicherlich alt und von einem anderen Stamm übernommen oder Vätererbe aus einer Zeit vor einem Sprachwechsel; denn bei allen diesen drei Kulten wird eine eigene Sprache, das Labi, gesprochen. Ein Zusammenhang mit den allgemeinen Religionsvorstellungen der Mbum, so wie sie oben wiedergegeben sind, ist nicht erkennbar. Aber die Elemente Tod und Auferstehung der Teilnehmer sowie offenbar Sterbeklage der Frauen in einem Mondkult, sind um so interessanter. Die Frage muß gestellt werden, ob das Totengericht vielleicht doch auch hier wie bei gewissen Mysterien eine Rolle spielt. Ähnliches fand Tessmann auch bei den Lakka (ebenda, 345 ff.).

Jedenfalls tauchen nun immer deutlicher Spuren auf, die Elemente des Mysterienglaubens in pflanzerisch bedingter Tiefkultur nachweisen. In Afrika,

wo der Wiedergeburtsglaube so verbreitet ist und teilweise in die Seelenwanderung übergeht, finden wir (ANKERMANN in Zeitschr. f. Ethn., 50, 1918, 144) gelegentlich, daß die irdische Wiedergeburt als das unangenehmere Los gilt, neben dem für die Begünstigten die bessere Möglichkeit steht, in der Geisterwelt zu verbleiben. Vielleicht (doch das kann erst spätere Forschung entscheiden) hat der Auferstehungskult auch den Sinn, Anwartschaft auf ein besseres Jenseits zu vermitteln.

Wenn sich diese Vermutungen verdichten sollten, so würden wesentliche Teile des Mysterienkomplexes auch außereuropäid sein. Spezifisch europäid bliebe dann zunächst die Übersetzung eines Mondkults in eine Jahreszeitenreligion, vermutlich schon in der Tiefkulturstufe, und zweitens die Herausgestaltung einer sterbenden und leidenden Göttergestalt im Bund mit der Magna Mater, in den Farben beginnender Hochkulturvielgötterei [2].

Halten wir uns an das wesentliche Merkmal der Mysterienreligion, die Verknüpfung eines Fruchtbarkeitskults mit der persönlichen Vergottung des beteiligten Gläubigen oder Eingeweihten, so ist kaum ein Zweifel, daß derartiges schon in den Funden von Ur vorliegt. Für den Gedanken der Vereinigung eines Menschen mit einem Gott müssen wir an sich schon in die Grundkultur zurückgehen, wo z. B. bei manchen Mannbarkeitsfeiern der eingeweihte Jüngling mit dem Stammvater verschmilzt und dessen Eigenschaften bekommt. Eine Mysterienreligion in dem definierten Sinn aber kennt die Grundkultur nicht. Wohl aber konnten die pflanzerischen Fruchtbarkeitsriten dort, wo der persönliche Vergottungsgedanke kräftig blieb und wo insbesondere die Ahnengeisterreligion nicht alles überflutete, zu mysterienartigen Kulten führen. Der Jahreszeitenkult vom sterbenden Gott aber und die große Heraushebung der Magna Mater scheint den Europäiden, insbesondere den Tauriern, vorbehalten geblieben zu sein.

Noch ein Wort zu dem Menschenopfer in Ur. Das Menschenopfer ist ja in Babylonien nicht völlig ausgestorben und uns besonders als Bau- oder Gründungsopfer bekannt, worum es sich anscheinend auch in Ur schon gehandelt hat. Der jüngere Typus der Mysterienkulte aber begnügt sich meist mit weniger grausigen Darbringungen. Die Opfer, mit denen einerseits der Fruchtbarkeitszweck, anderseits die Vergottung des Menschen betrieben wurden, kreisten um vier Mittelpunkte, Tötung, Essen, Geschlechtliches, Kasteiung. Für die Tötung genügten später in der Regel Tiere. Über die kultischen Mahlzeiten sprachen wir oben. Das Geschlechtliche ist so mannigfaltig abgewandelt, wie es die menschliche Phantasie gerade auf diesem Gebiet liebt. Die heilige Hochzeit mündet einerseits in Orgiastik und Tempel-

[2] Weniger bedeutsam als die TESSMANN'schen Funde scheint mir für die Frage der ältesten Vorstufen jene Übersetzung des Mysteriengedankens in eine Rinderzüchterkultur, die kürzlich mitgeteilt worden ist von JOHANSSEN, Mysterien eines Bantuvolkes, 1925. Hier scheint ein fertig ausgebildeter Mithraskult in ein osthamitisches Rinderzüchtervolk versprengt zu sein. Übermittlungswege sind denkbar. Jenes Volk saß früher viel nördlicher und die römischen Legionen haben an Äthiopien angegrenzt und nach Arabien hineingeragt. Jedenfalls ist es sehr fraglich, ob dieser Bantukult für die Vorgeschichte der Mysterienreligion ins Gewicht fällt.

prostitution, anderseits in der Ehelosigkeit der dem Gott geweihten Menschen [3]. Die Selbstentmannung der Galli aber führt vom Geschlechtlichen zur Kasteiung hinüber; Selbstpeinigung aller Art ist natürlich ein weit älteres Kulturelement, das auch der Mysterienkult in sich aufgenommen hat.

O. Menghin verdanke ich den freundlichen Hinweis darauf, daß es in der Badarikultur einen Magna-Mater-Kult gegeben hat. Der ist aber später, wie es scheint, erloschen und die Osirisreligion ist aus Byblos neu eingeführt worden. Dennoch mag seine rasche Beliebtheit bei den Ägyptern durch deren schon frühere Bekanntschaft mit diesem Religionskreis gefördert worden sein, die vielleicht eine Disposition zurückließ.

Ebenfalls durch O. Menghin bin ich aufmerksam geworden auf den selbständigen Weg, den die taurische Doppelaxt, das Symbol des Wettergottes, das mit dem Stiersymbol und dem taurischen Mysterienwesen so eng verknüpft war, um 2500 v. Chr. zurückgelegt hat, eine Missionsbewegung, die sie bis in den nordischen Kulturkreis geführt hat. Gegen Magna-Mater-Idole aber hat der Norden sich gänzlich abweisend verhalten. Es wäre mithin zu gewagt, dieser Religionsbewegung um die Mitte des dritten Jahrtausends den Einstrom der späteren germanischen Jahreszeitengötter in den Norden zuzuschreiben; über deren Ursprung besteht nach wie vor um so mehr Dunkel, als die nach dem Südosten abwandernden Indogermanen mindestens zum Teil der ihnen fremden Mysterienreligion zunächst keinen rechten Geschmack abgewonnen zu haben scheinen.

Die vorbrahmanische und vorwedische Mysterienreligion Indiens hat neuerdings J. W. Hauer in seinem gelehrten Werk, Der Vratya, Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens, aufgedeckt, von dem bisher nur der erste Band (Stuttgart 1927) vorliegt. Hauer zeigt namentlich, daß in dem Fest der Göttin *Sāwitrī* der Ischtar-Tammuz-Komplex lebt, mit der Liebe des göttlichen Paars, Tod, Totenklage, Wiederbelebung des Geliebten, wildem Feigenbaum, orgiastischen Kulten, gipfelnd in wilden Liebesfeiern, die ein Zentralfest des nichtbrahmanischen Indiens waren. Fehlerhaft erscheint mir nur, daß Hauer in all dem eine indogermanische Wurzel sucht. Man wird seine Beweise dafür im zweiten Band abwarten müssen; was bisher vorliegt, überzeugt nicht. Das arische Priestertum hat diesen Religionskomplex nicht aufgenommen; erst in der Zeit, als Schiwa-Dionysos vordrang, in der Zeit des beginnenden Hinduismus, wurde dieses Fruchtbarkeitsmysterium übermächtig. Das Wahrscheinlichste dünkt es mich immer noch, daß dieser Religionskomplex von den vorarischen Drawida herstammt. Völlig ausgeschlossen wäre es natürlich nicht, daß die Arier schon in ihren vorindischen Wanderetappen ihn aufgenommen hätten; doch spricht dagegen eben die Nichtaufnahme in das wedische Brahmanentum. Wenn *Wrātja* in den

[3] E. Kalinka, Die jungfräuliche Göttin (Epitymbion 1929), 114 ff., möchte die Umprägung von Athene und Artemis von Muttergottheiten zu Jungfrauen auf indogermanischen Einfluß zurückführen; unbedingt nötig scheint das nicht, haben wir doch auch außerhalb des indogermanischen Einflusses dem Gott geweihte Jungfrauen; vaterrechtlicher Einfluß liegt dann wohl stets vor.

Brahmanenstand aufgenommen werden konnten, so bedeutet das meines Erachtens nicht, daß der Kult indogermanischer Herkunft ist. Denn einmal wissen wir ja doch nicht, wie vor der Ausbildung des neueren Kastensystems, in der wedischen Zeit, als es erst Stände gab, die Aufnahmebedingungen für „Heilige“ anderer Herkunft waren; und sodann können natürlich Arier und selbst Angehörige der höheren Stände sich individuell den Mysterienkultgenossenschaften angeschlossen haben, obgleich diese fremder Herkunft waren. Was in Ägypten und Griechenland möglich war, das kann auch in Indien geschehen sein; trotz längerer Abneigung der offiziellen indogermanischen Religionsvertreter und der indogermanischen Oberschicht von Hellas gegen diese fremden Kulte, sind sie im Lauf der Zeit doch von unten und außen her durchgedrungen.

Die Arten der künstlichen Schädeldeformation.

(Zusammenfassender Bericht.)

Von Prof. Dr. J. IMBELLONI, Parana, Argentinien.

(Aus dem Italienischen übersetzt von J. RÜDIGER, München.)

Inhalt.

Einleitung.
I. Ältere Versuche einer Klassifikation der deformierten Schädel.
II. Eine neue Klassifikation der deformierten Schädel.
III. Typologie der deformierten Schädel.
IV. Dimorphismus der tabularen Deformationen.
V. Bildliche Darstellung deformierter Schädel.
VI. Formen, Variationen und Grade.
VII. Die Deformation als ethnologisches Objekt.

Einleitung.

Bekanntlich fehlt es nicht an zahlreichen ethnologischen und kraniologischen Arbeiten über die absichtlichen Schädeldeformationen in der Vor- und Urgeschichte der Welt des klassischen Altertums, wie auch bei den sogenannten „Natur"- und „Halbkultur"-Völkern. Wer sich jedoch eingehender mit diesen Schriften beschäftigt, wird mit Erstaunen bemerken, daß sie wegen der vielen Ungenauigkeiten und der widerspruchsvollen Nomenklatur keine sichere Grundlage für die weitere physisch-anthropologische Forschung bieten.

Diese Mängel hängen damit zusammen, daß — trotz zahlenmäßig umfangreicher Literatur — diese nicht auf organisch entwickelten, von einer gemeinsamen Problemstellung ausgehenden Erfahrungen aufgebaut ist, sondern von den zahlreichen Autoren unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten zusammengetragen wurde.

Bei dieser Systemlosigkeit konnten sich naturgemäß nur geringwertige Erfolge einstellen, besonders wenn man bedenkt, daß alle die mannigfaltigen Erscheinungen der absichtlichen Schädeldeformationen miteinander verwandt und untereinander zusammenhängend sind, ihr Studium daher als eine einzige und einheitliche Aufgabe angesehen werden darf. Als ich vor fünf Jahren anfing, tiefer in eines dieser Gebiete einzudringen, sah ich mich genötigt, eine vollständige Nachprüfung dieses Stoffes vorzunehmen. Trotz vieler inzwischen veröffentlichter oder zum Teil noch in Vorbereitung befindlicher Abhandlungen kann ich sagen, daß ich dieses gesamte Gebiet noch keineswegs als erschöpft betrachte. Mein Studium hat sich nicht allein der Literatur, sondern auch dem Gegenstand selbst zugewandt. Aus diesem Grunde habe ich auch mehrere der reichsten Schädelsammlungen der Welt, darunter die Sammlungen des Ethnographischen Museums der Universität von Buenos Aires, des Naturgeschichtlichen Museums von La Plata

und des Anthropologischen Museums im Botanischen Garten zu Paris eingehend studiert.

Ich richtete dabei meine besondere Aufmerksamkeit auf folgende Gesichtspunkte:

a) bildliche Darstellungen deformierter Schädel (Lichtbilder, Zeichnungen und Diagramme);
b) Schematisierung des Umriß-Polygons und Profils der deformierten Schädel zu typologischen Zwecken;
c) morphologisch-metrische Analyse der deformierten Schädel und die Art im einzelnen, wie der Schädel im Gleichgewicht erhalten wird (Kraniotrigonometrie);
d) Mechanik der Deformationen;
e) die Deformationsmethoden, ihre Mittel und deren Einteilung;
f) Einteilung der künstlichen Umbildung nach Formen und genaue (metrische) Typologie einer jeden typischen Form;
g) ästhetische Betrachtungen, Zweck der absichtlichen Deformation, Rekonstruktion des gewöhnlichen deformierten Schädels;
h) Verbesserung der ungenauen Literaturangaben, Synonyma;
i) die Deformation als ethnologische Erscheinung (Alter, Geschlecht, Stamm, anthropogeographische Gesichtspunkte, Verbreitungskarten, Wanderungen der Volksstämme, die die Deformationen ausüben).

Hier sollen nur einige Punkte praktischer Natur besprochen werden, die den Anthropologen und Ethnologen unmittelbar bei seinen Arbeiten berühren.

1. Ältere Versuche einer Klassifikation der deformierten Schädelformen.

Die meisten Schriftsteller sind bei ihrer Einteilung von rein äußerlichen, anatomischen Beobachtungen ausgegangen; dementsprechend fassen die dadurch entstandenen Gruppen jeweils diejenigen Beispiele zusammen, die in ihrem äußeren Bilde Ähnlichkeiten aufweisen. Infolgedessen ist auch ihre Klassifikation auf rein äußere Eindrücke aufgebaut, was mitunter zu irrigen und willkürlichen Maßnahmen führt.

In dieser Anschauung bestärkt uns ein flüchtiger Blick in die Statistik der bekanntesten Klassifikationsschemen: Morton (1839) unterscheidet 4 Typen, Gosse (1885) 16 Typen und 2 Abarten, Lunier 10, Broca (1871) 5, Tschudi 3, Ulyman 2, Topinard (1879) 5, Flower (1881) 4, Virchow (1892) 3, Lenhossek (1881) 6, Sergi jun. (1909, 1910, 1912) 4, Backman (1908) 4.

Schon diese zahlenmäßige Zusammenstellung zeigt, wie mehr oder minder willkürlich man bislang dies Problem behandelt hat. Und das Ergebnis der bisher üblichen Methode rein äußerer Betrachtung sagt uns, daß diese nicht als grundlegende Norm für eine abgeschlossene Theorie angenommen werden darf.

Mancherlei Gründe, auf die ich weiter unten näher eingehe, lassen die rein anatomische Betrachtung als ungeeignet erscheinen, um jeder einzelnen der zahlreichen abgemilderten oder Übergangsformen den richtigen Platz zuzuweisen. Sicherlich erfolgreicher ist die Auffassung, die schon von Broca

vor 50 Jahren angeregt und im letzten Dezennium des vorigen Jahrhunderts von R. VIRCHOW mit folgenden eindringlichen Worten festgelegt wurde: „Es kommt eben darauf an, ob man mehr Gewicht auf die Bestimmung oder mehr Gewicht auf die Erzeugung der Form legt."

Um die Grundtypen der Deformation zu finden, wende man seine Aufmerksamkeit besonders auf die Mechanik und auf die Art der Werkzeuge und die Art, in welcher die eingebornen Mütter diese Instrumente gebrauchen, um die Köpfchen ihrer Kinder umzugestalten.

Unter den in Amerika arbeitenden Anthropologen hat sich A. HRDLIČKA der alten BROCA'schen Einteilung angeschlossen. Immerhin kennen wir bis heute noch keinen einzigen Versuch, der über die allgemeinen Darlegungen oder einleitenden Erklärungen hinausginge. Auch die wertvolle Studie von VIRCHOW bleibt in den entscheidenden Punkten dieser Fragen unklar und ungenau, und trotz der Absicht des Verfassers kann man in ihr nicht mit Sicherheit den Zusammenhang zwischen der Schädelform und den Instrumenten und deren Mechanismus erkennen.

II. Eine neue Klassifikation der deformierten Schädel.

Durch umfangreiche Forschungen über den Bau des normalen Schädels und durch den glücklichen Fund eines bisher unbekannten Werkzeuges, das in einer argentinischen Eingebornen-Grabstätte zusammen mit dem Schädel, an dem es angewandt war, gefunden wurde (was also gleichsam noch eine Deformation *in acto* zeigt), ist es mir gelungen, zu einem System zu gelangen, das die deformierten Schädel nach der Art klassifiziert, wie ihre Form durch die Deformationstechnik bestimmt wird. Dadurch dürfte BROCA's Vermutung als eine richtige Erkenntnis der Tatsachen erscheinen.

Ich konnte bei den Deformationen drei Formtypen nachweisen, welche durch genau unterscheidbare Werkzeuge entstehen. Jede dieser drei Klassen kann mit einem einfachen Titel bezeichnet werden:

1. Vorrichtungen mit zwei freien Brettchen, ein frontales und ein okzipitales (Druckplatten). (Fig. 1—4.)
2. Vorrichtungen zur Bettung auf flacher Unterlage (Wiege).
3. Bandagen aus dehnbaren Binden und Riemen (Haube).

Durch Nr. 1 und 2 bildet sich die tabulare, durch Nr. 3 die orbikulare oder symmetrische Deformation.

Wir werden später sehen, aus welchen Gründen bei ersterer wieder zwei typisch verschiedene Untergruppen zu unterscheiden sind; dann werden wir auch den tatsächlich sehr engen Zusammenhang zwischen den Instrumenten und der durch sie bewirkten Formänderung verstehen lernen.

Klassifikation.

Wesentliche Typen der beabsichtigten Deformation	Charakteristische Unterscheidung der Behandlung (Technik)	Varietäten und Abstufungen	Technische Hilfsmittel
Reihe I Künstliche schräge Brachykephalie Tabulare Deformation (Brachycephali artificiales Obliqui)	Occipito-frontale Deformation mittels freier Druckplatten	*a)* curvo-occipitale Form *b)* curvo-frontale Form *c)* Zwischenstufen *d)* extreme Grade („flat-heads" der Literatur) Varietäten: doppeltgelappte dreifachgelappte	freie Druckplatten sagittal und koronal einschneidende Bandagen
Reihe II Künstliche gerade Brachykephalie Tabulare Deformation (Brachycephali artificiales Erecti)	Hinterer Druck durch Lagerung	*a)* plano-frontale Form *b)* plano-lambdikale *c)* Zwischenstufen *d)* extreme Grade („cuneiformes" der Literatur) Varietäten: parallelepipedisch pseudocirkuläre doppeltgelappte und dreifachgelappte	Vorderer Druck durch Platten durch Fixierung des Schädeldaches und mitunter der Schläfen der Kopf wird mittels Bandagen mit der Wiege verbunden sagittal und koronal einschneidende Bandagen
Reihe III Zirkulare Deformation (Orbiculares artificiales)	Symmetrischer ringartiger Druck durch Bandagen	Varietäten: schräge gerade zylindrische konische Form	 Verstärkung der Behandlungsweise
Mimetische Formen			

Es sei besonders betont, daß ich keine neuen Benennungen in meiner Tabelle eingeführt habe. In den Feldern der tabularen Deformationen z. B. erheben die Reihen I und II keineswegs den Anspruch, durch den Namen voneinander unterschieden zu werden. Die Eigenschaftswörter *schräg* und *gerade* sind, hier wie dort, gleichbedeutend mit *couché* (niedere Form der Deformation) und *dressé* (hohe Form der Deformation). Es war mir daran gelegen, einerseits die beiden Formen so voneinander zu unterscheiden, daß bei der Bestimmung der ursprünglichen Form jeder Irrtum ausgeschlossen ist, anderseits auch den mechanischen Prozeß jeweils aus seinem Ursprung heraus zu erklären. Dies wird noch verständlicher sein, wenn man die experimentelle Grundlage einer solchen Beurteilung berücksichtigt.

III. Typologie der absichtlichen Formen.

Unter „mimetische Formen" sind solche zu verstehen, die zwar infolge der einen oder anderen von mir bestimmten Technik entstanden sind, nach ihrer äußeren Erscheinung jedoch anderen Gruppen zugehören. Eigentlich könnte man diese Reihe die Klasse der in der Literatur verbreiteten „Irrtümer aus falscher Diagnose" nennen. Bei genauester Prüfung schon nach dem Augenschein, besonders aber bei gründlicher Untersuchung an der Hand unserer Methoden lassen sich gewiß auch diese Schädel in ihre rechtmäßige Bestimmungsgruppe einreihen, d. h. man wird jenes typische Werkzeug festzustellen haben, das bei der Deformation angewandt wurde (Druckplatten, Wiege oder Haube). Außerdem umfaßt diese Supplementär-Reihe noch die Ergebnisse der Anwendung einiger deformierender Praktiken, die nicht auf irgendwelche Werkzeuge oder Apparate zurückzuführen sind, z. B. die verschiedenen Arten von Behandlungen durch die Hand (Modellierungen, Massagen).

Die Reihen I, II und III umfassen demnach alle dem Kraniologen in der Praxis vorkommenden Fälle.

Wir haben also drei Elementar- oder Grundtypen der Deformation zu berücksichtigen:

Art der Deformationen	Wesentliche Typen	Werkzeuge
Tabulare	Def. fronto-occipitalis obliqua (Schräge fronto-occipitale Deformation)	Druckplatten
	Def. fronto-occipitalis erecta (Gerade fronto-occipitale Deformation)	Wiege
Symmetrische	Def. circularis (Kreisförmige [runde] Deformation)	Haube

Im allgemeinen bietet es wenig Schwierigkeiten, eine symmetrische von einer tabularen Deformation zu unterscheiden; bei letzterer ist der Druck nach den beiden entgegengesetzten Richtungen ausgeübt worden: frontal und occipital, und die Druckflächen liegen parallel zu den transversalen Sehnen, die die beiden Pterien und die beiden Asterien miteinander verbinden. Bei den kreisförmigen Deformationen hingegen ist der Druck symmetrisch, ringartig,

so daß er jeden Sektor des Gehirnschädels umgibt, und daher auch die seitlichen Knochen der Hirnschale, die beiden Parietalia, eingedrückt hat.

Die Wirkungen, die durch solche Zusammenpressungen hervorgerufen werden, liegen auf der Hand. Der symmetrische Druck wirkt reduzierend auf alle Durchmesser, außer dem der Höhe (Orbiculares artificiales). Bei den tabularen Zusammenpressungen erzielt man jedoch eine flache Form, d. h. die Verkürzung des antero-posterioren mit gleichzeitiger Vergrößerung des Breitendurchmessers (Brachycephali artificiales.)

Um die charakteristischen Formen einer jeden dieser primären Typen zu studieren und die verschiedenen Gruppen mit Sachlichkeit und metrischer Strenge zu bestimmen, habe ich alle Möglichkeiten, die uns der sagittale Durchmesser des deformierten Schädels bietet, ausgenützt, damit allen Faktoren der deformierenden Umbildung Rechnung getragen wird. Wir geben einige typische Diagramme in den Figuren 5—7.

Die Maßverhältnisse lassen sich aus den Diagrammen (Winkel, Längen, Indizes) ersehen; es handelt sich dabei um die folgenden:

I. Wesen des Schädelpolygons (Rhombus nach Klaatsch):
   a) Zentralwinkel nach Klaatsch;
   b) Vertikal-Diagonale des Polygons: 1. ganze Länge, 2. Länge des oberen Segments, 3. Index;
   c) Horizontal-Diagonale des Polygons: 1. ganze Länge, 2. Länge des vorderen Segments, 3. Index;
   d) Index der beiden gegenseitigen Diagonalen.

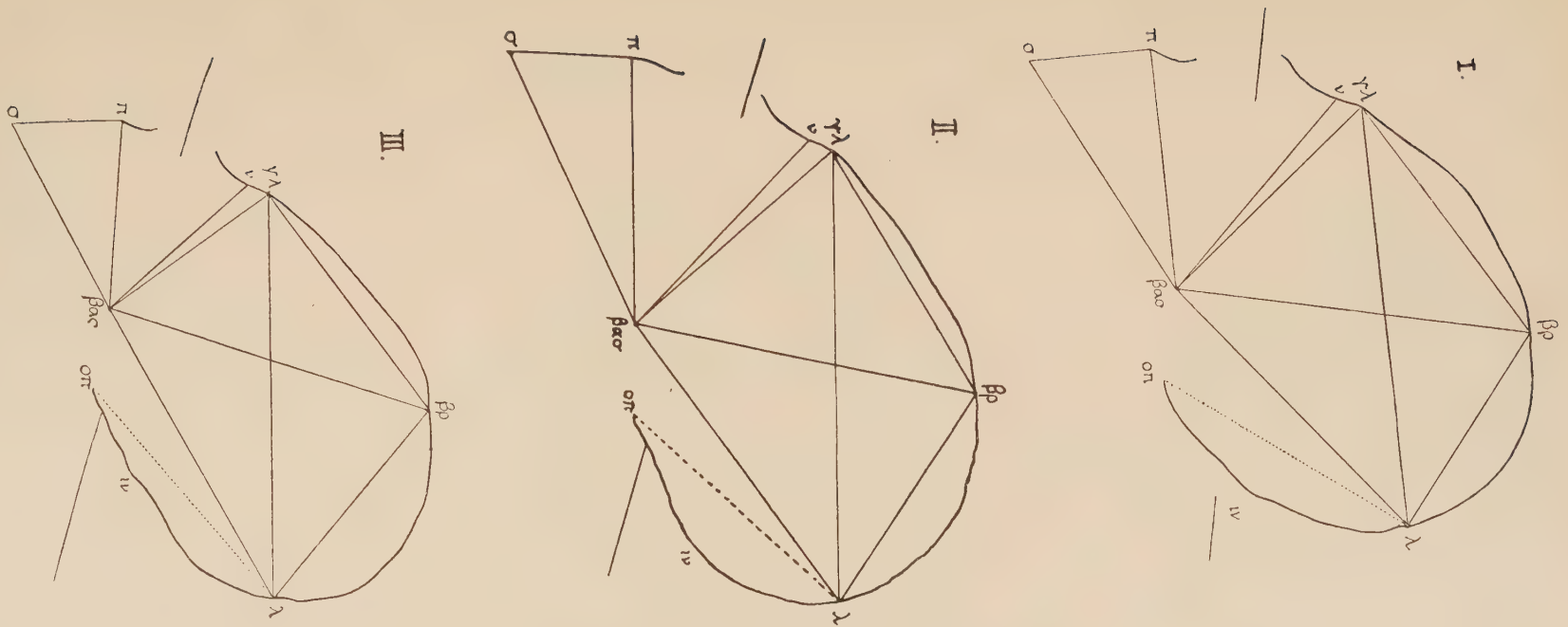
II. Wesen der sagittalen Zusammenpressung:
   a) Wölbung des Stirnbeins: 1. Glabella-Bregma-Bogen, 2. Glabella-Bregma-Sehne, 3. Wölbungs-Index des Stirnbeins;
   b) Wölbung des Hinterhauptbeins: 1. Interoccipitalwinkel, 2. Opisthion-Lambda-Bogen. 3. Opisthion-Lambda-Sehne, 4. Wölbungs-Index des Occipitale.

III. Kranio-faziales Gleichgewicht:
   a) Lage der Schädelbasis: 1. Cranio-Facialwinkel, 2. Lageunterschied der Nasion-Basion-Sehne zur Bregma-Lambda-Sehne;
   b) Gleichgewicht der Gesichtspyramide: 1. Bregma-Winkel, 2. Lambda-Winkel;
   c) Prognathie: 1. totale, 2. maxillare, 3. subnasale.

IV. Lage des Hinterhauptbeins:
   a) Basiswinkel: 1. Winkel der Foramen-magnum-Ebene zur Bregma-Basion-Ebene. 2. Winkel der Foramen-magnum-Ebene zur Ohr-Augen-Ebene, 3. Interoccipitalwinkel nach Reicher, 4. Winkel der Lambda-Opisthion-Sehne zur Bregma-Lambda-Sehne.

Diese aus großen, als besonders charakteristisch ausgewählten Schädelreihen in Tabellen zusammengetragenen Angaben haben mir bei der Beobachtung der absichtlichen Schädeldeformationen die Möglichkeit geboten, willkürliche, ungenaue und subjektive Beurteilungen durch eine exakte Methode zu ersetzen.

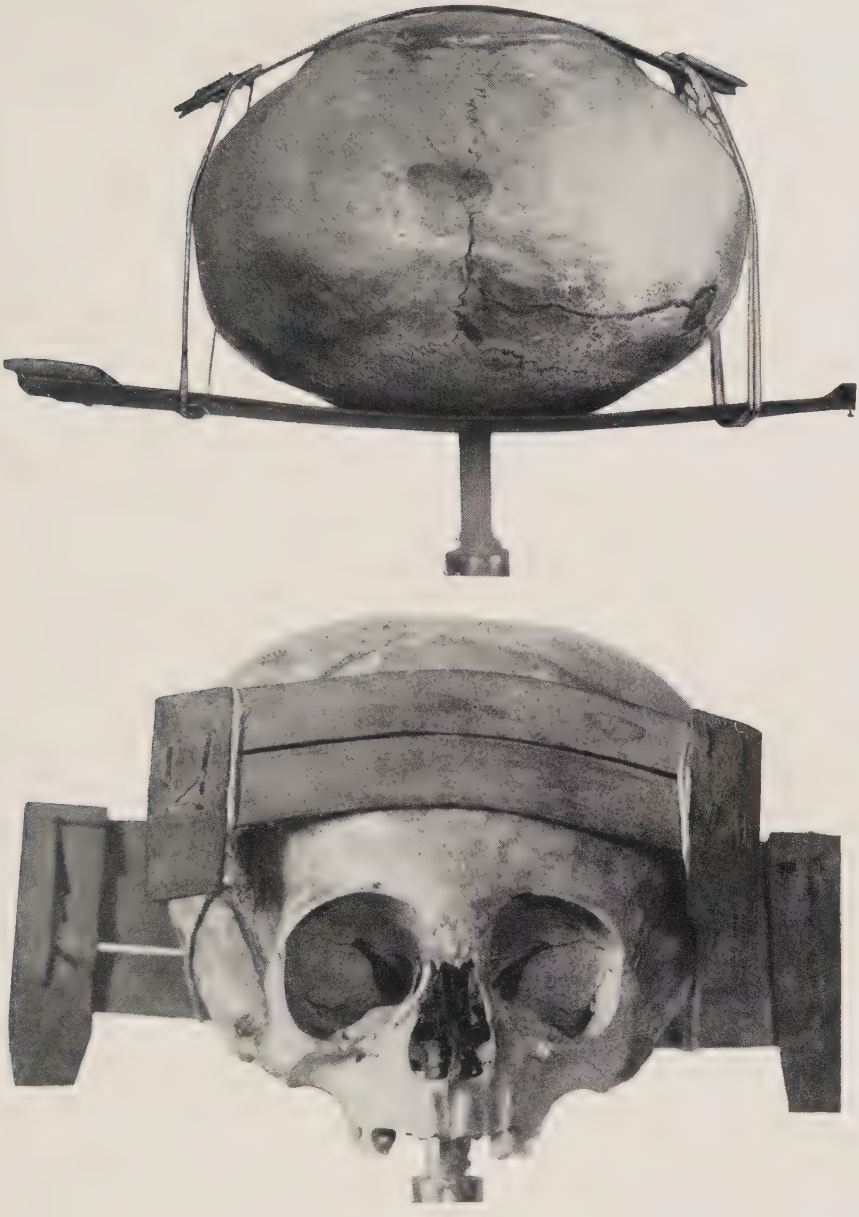
Unzweifelhaft geben die unter I gestellten Angaben eine genaue Vorstellung von den durch die Umformung des Normalschädels verursachten Störungen sowohl bezüglich der Umlagerung der größten Diagonalen (Zentralwinkel) als auch bezüglich der Verkürzung der Schädellänge und



Typen der schrägen fronto-occipitalen Deformation.

Fig. 5. Die drei Schädel, die als Beispiel der schrägen tabularen Deformation gelten, stammen aus präkolumbianischer Zeit. (Prov. Jujuy, Quebrada Humachuaca.)

I. Schräge, fronto-occipitale Deformation, Grad „curvo-frontal".
II. „ „ „ „ „ „curvo-occipital".
III. „ „ „ „ außergewöhnliche Grade.

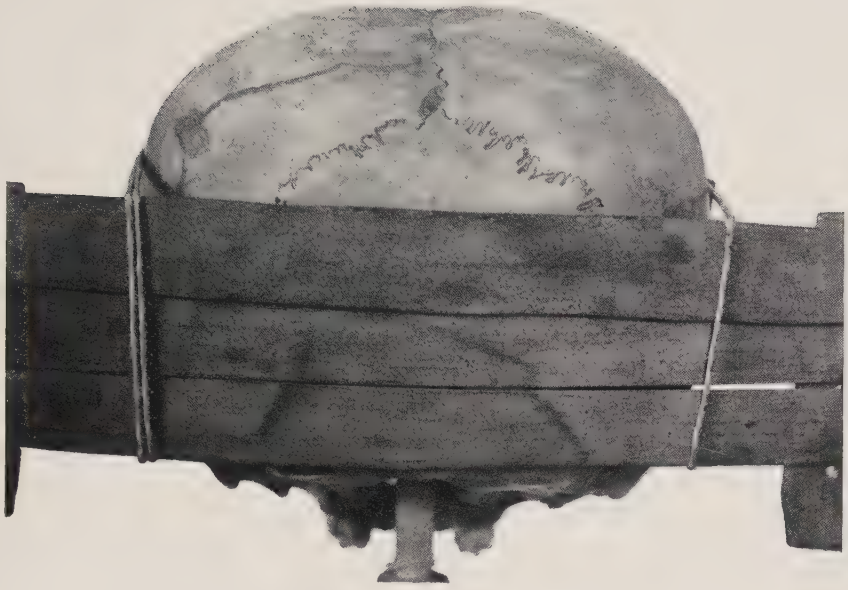


Technik der fronto-occipitalen „schrägen" Deformation.

Die Figuren 1 bis 4 stellen einen einwandfrei echten Deformationsapparat dar, der im Friedhof von Campo Morado (Jujuy) in Argentinien gefunden wurde, so wie er an den Schädel eines Kindes angelegt war.

Fig. 1 (oben). Schädel und Apparat von oben gesehen (nicht nach der *Norma verticalis* des Kraniologen, sondern in einer den beiden Druckflächen parallelen Richtung. Mit anderen Worten: seine Achse ist die Schrägheitsachse der Schädelform, die TOPINARD „Generalachse" genannt hat). Man sieht eine vollständige Gleichförmigkeit der beiden Ebenen (frontale und occipitale). Die Figur zeigt auch, daß die Druckplatte am Hinterhaupt bedeutend kräftiger einwirkt.

Fig. 2 (unten). *Norma frontalis.* Das Bild zeigt eine derartige Vergrößerung der schiefen Durchmesser im Verhältnis zu den sagittalen Durchmessern der Figuren 1 und 4, daß man wohl sagen kann, daß der Einfluß der deformierenden Brettchen hier *in acto* vorgeführt ist.



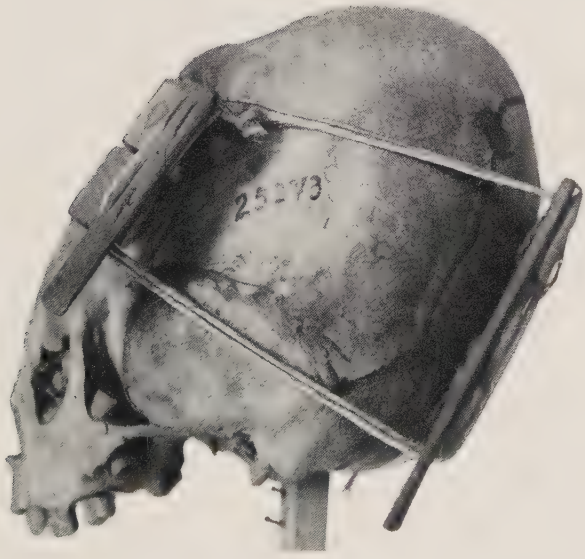


Fig. 3 (oben). *Norma occipitalis.* Man sieht, daß die Lambda-Gegend, einschließlich der kleinen interparietalen Dreiecke des Scheitelbeins, nicht unter der unmittelbaren Wirkung der deformierenden Druckplatte liegt, sondern sich notwendigerweise abrundet, anstatt abplattet. Umgekehrt bildet die Schuppe im ganzen die Ansicht einer merkwürdig geformten, dünnen Scheibe.

Fig. 4 (unten). Die *norma lateralis* läßt mit besonderer Deutlichkeit die Schrägheit der ganzen Form als charakteristisches Merkmal für das System der Druckplatten erkennen.

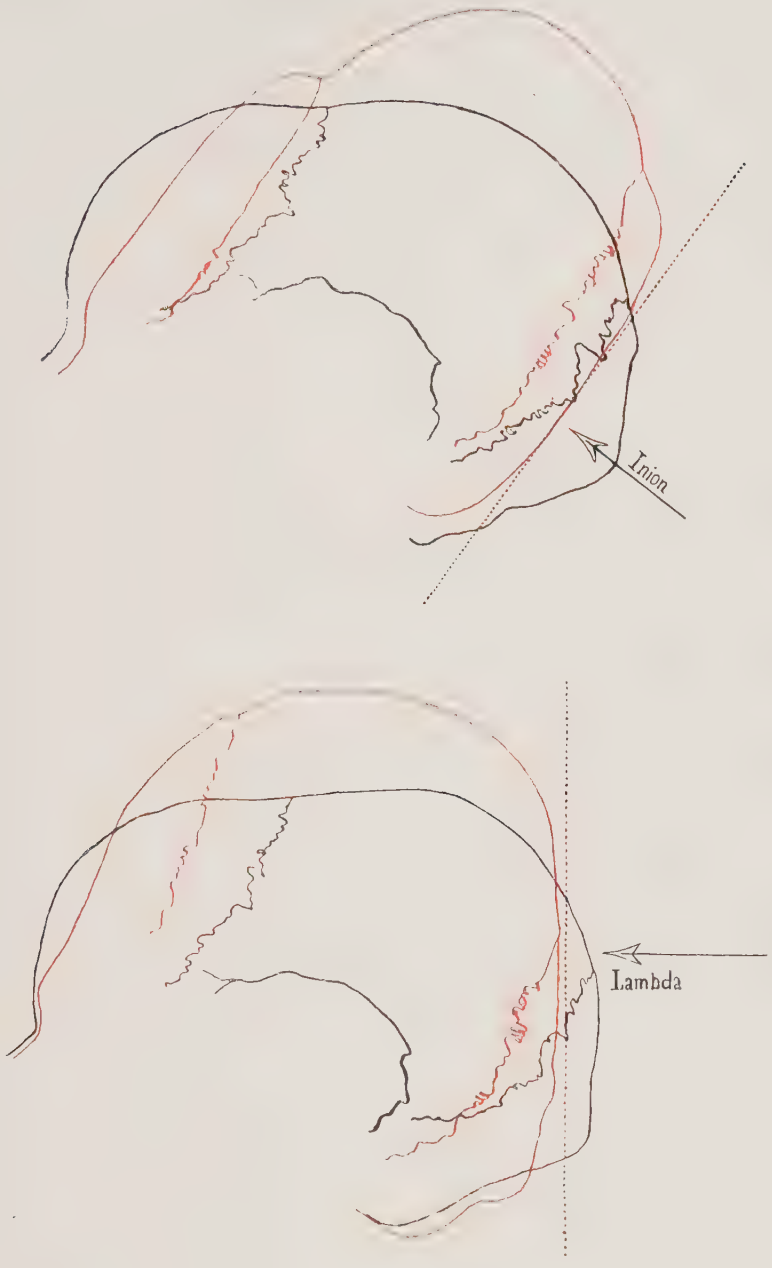


Fig. 10. Zwei Umrißzeichnungen, welche Schädel der zwei tabularen Gruppen im Vergleich zu einem normalen Schädel darstellen, aus denen die Verschiedenheit der Druckstärke zu erkennen ist, die zur Entstehung dieser Formen notwendig war. Oben eine tabulare schräge Deformation, unten eine solche gerade Deformation. Die punktierte Linie gibt die Fläche an, die den hinteren Druck erlitten hat. Man beachte hiebei: 1. die verschiedene Neigung der deformierten Form; 2. die Richtung, in welcher in beiden Fällen der Druck ausgeübt wurde, und 3. die hauptsächliche Druckrichtung.

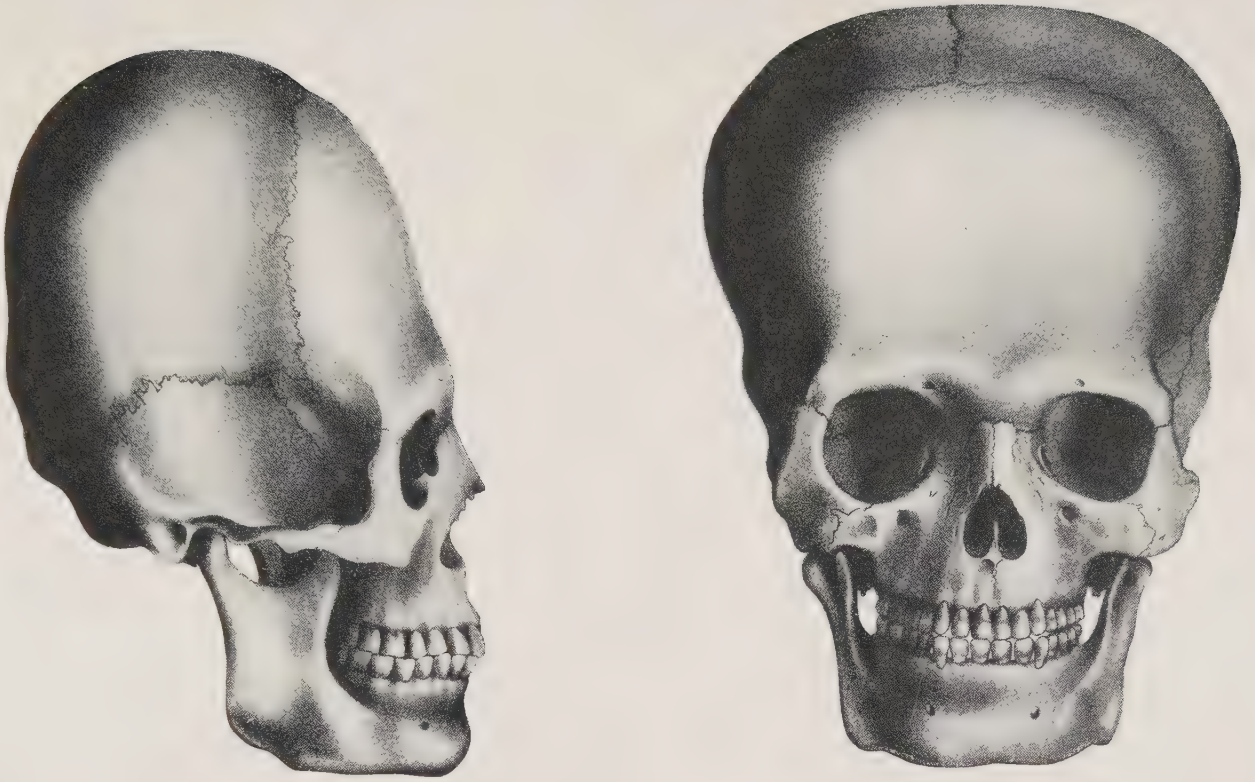


Fig. 15 (links) und 16 (rechts). Zwei Normalansichten des Schädels *Natchez* von MORTON. System der flachen Lagerung, gehört daher zu den geraden tabularen Deformationen und ist für dieses System wohl das seltenste Beispiel, das bekanntgeworden ist. Der Schädel wurde von MORTON lithographiert. Die entsprechende Umrißzeichnung s. Fig. 6*a*, VI, welche auch die später von TOPINARD befolgte Einstellung des amerikanischen Kraniologen veranschaulicht. (Fig. 13.)

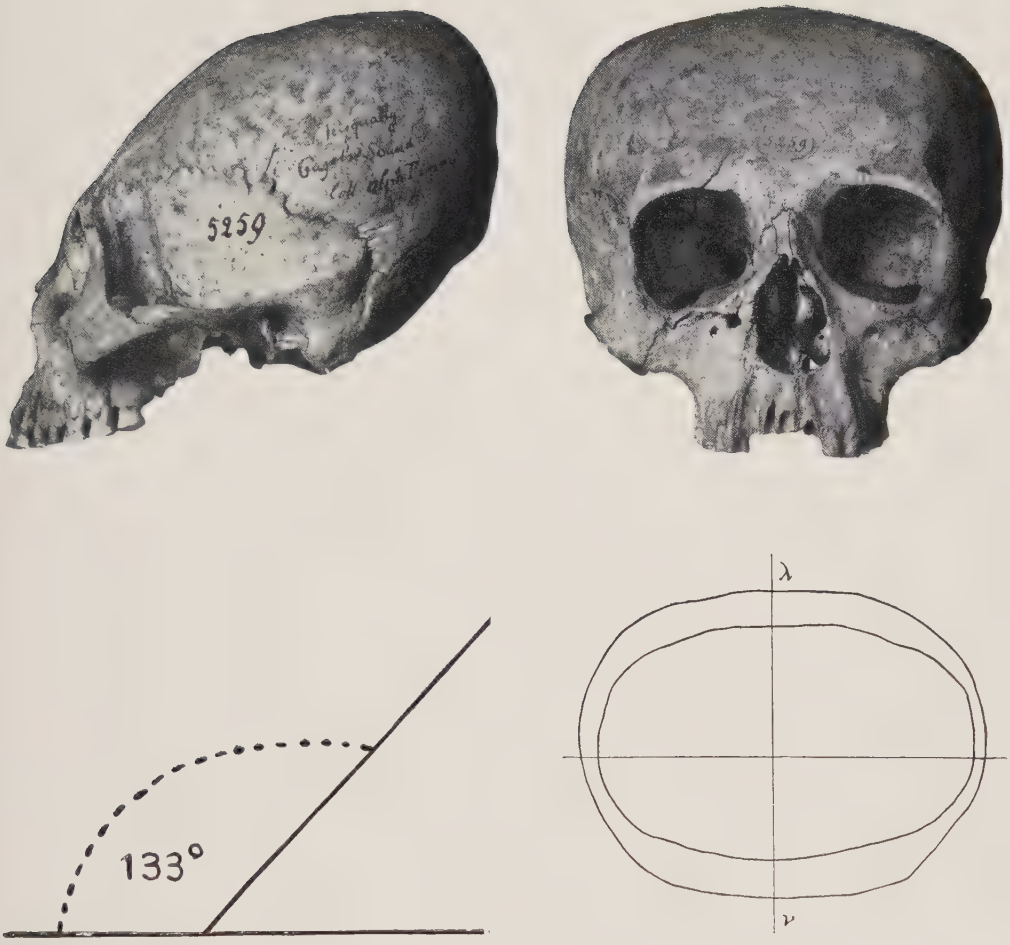


Fig. 17. Eingebornenschädel aus British Columbia. (Nr. 5259 des „Musée d'Hist. Naturelle" in Paris.)

Beispiel einer Deformation der Reihe I. (Schräge, fronto-occipitale Deformation.) Der tabulare Charakter des Schädels ist in der Seitenansicht klar zu sehen, die beiden Umrisse rechts unten geben den klaren Beweis des gradlinigen Verlaufs der Schuppe wie der Frontalen. Der Schrägheitscharakter ist außer aus der *Norma lateralis* auch aus der Zeichnung links unten, die einen Winkel von mehr als 130° zeigt, zu ersehen.

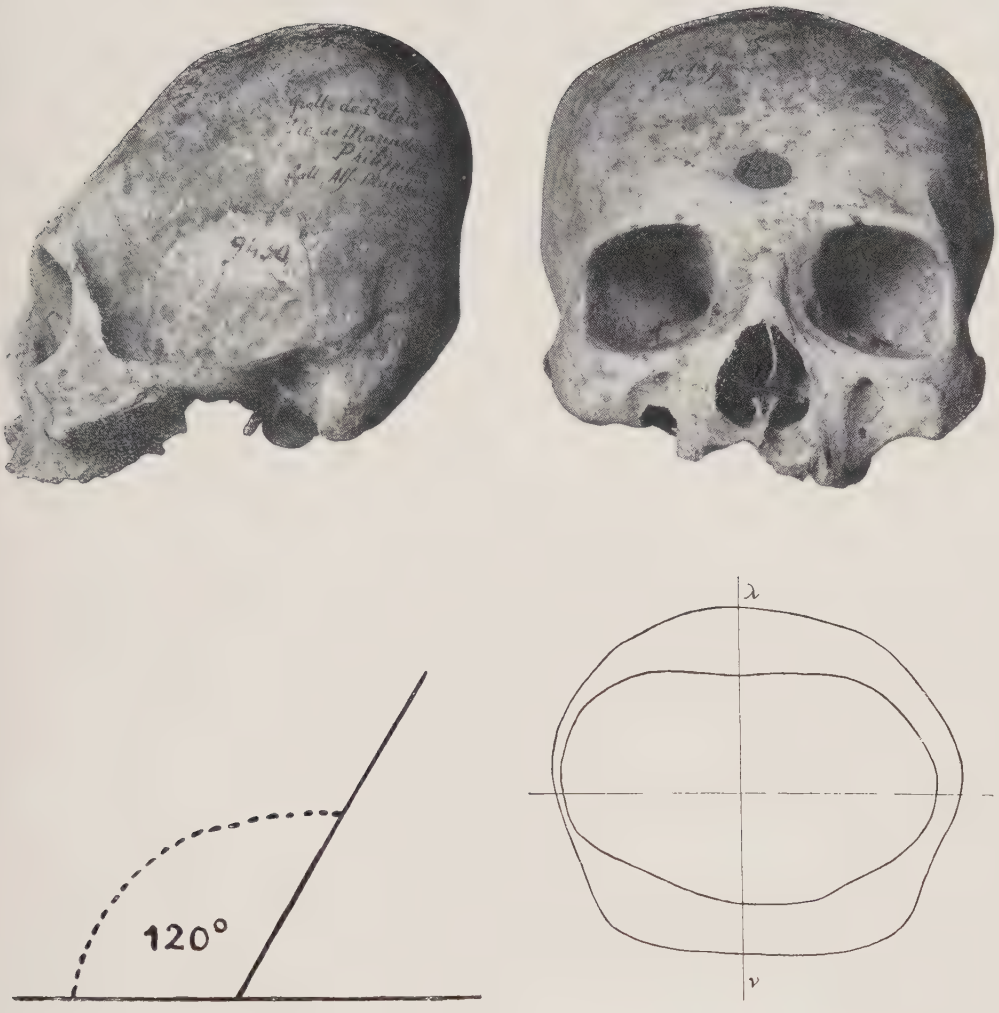
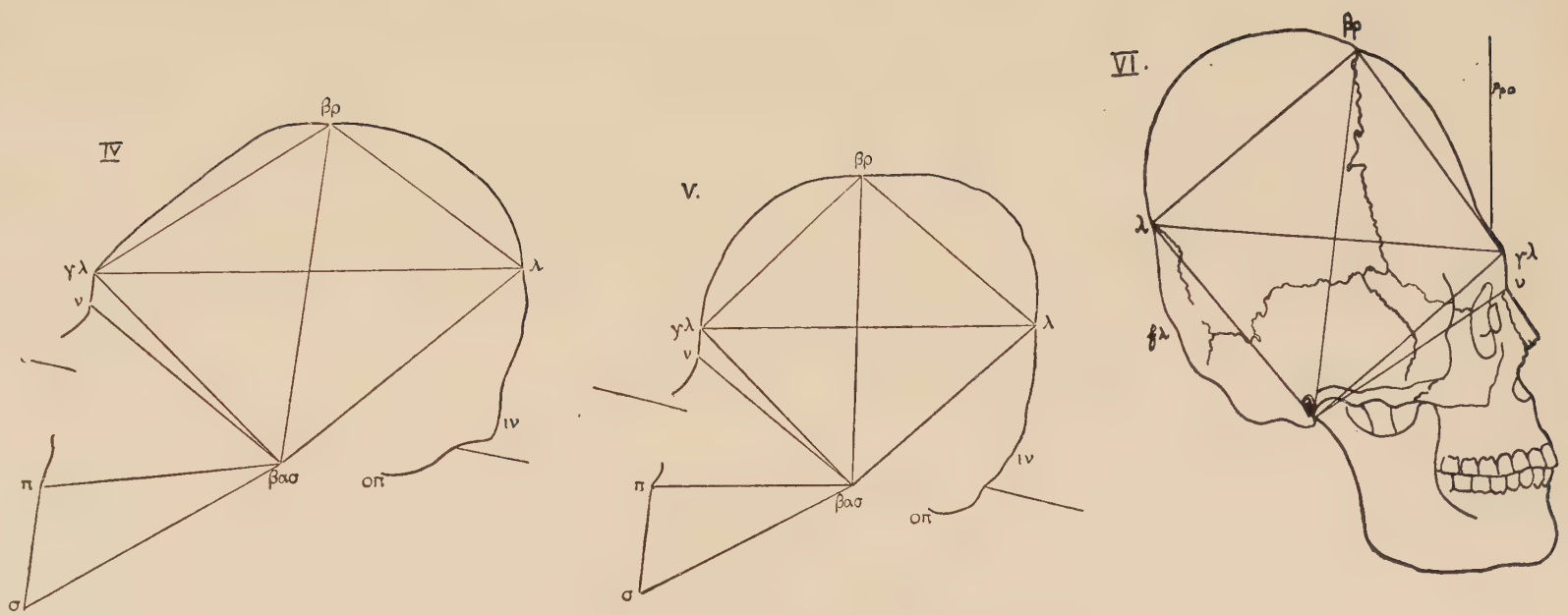


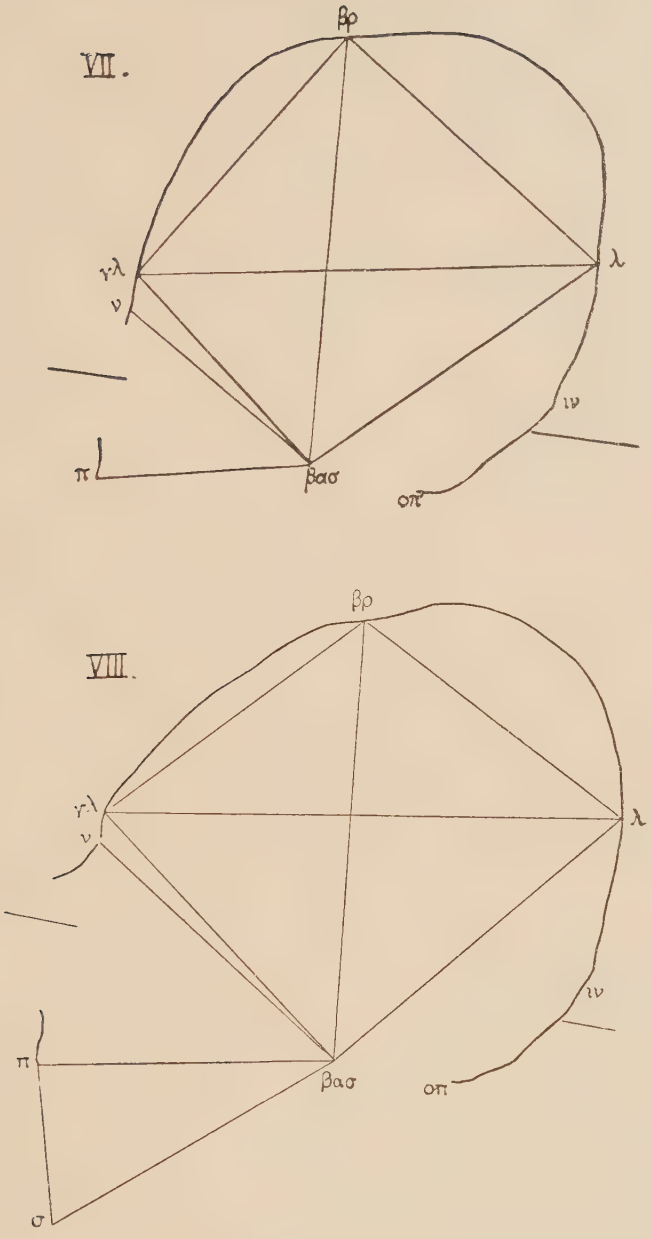
Fig. 18. Eingebornenschädel von den Philippinen. (Nr. 9430 des „Musée d'Hist. Naturelle" in Paris.)

Beispiel der Deformation aus der Reihe I. (Schräge, fronto-occipitale Deformation.) Die Schrägheit ist durch die 120° der graphischen Darstellung unten links wiedergegeben. Die beiden zur Hauptachse gradlinig geführten Schnitte in halber und dreiviertel Höhe zeigen uns die starken antero-posterioren Einpressungen. An der Stirn ist sogar eine glatte Fläche, die sich nach oben bis zur Spitze des Schädels fortsetzt (*cf.* den kleinen Kreis in der Umrißzeichnung). Die beiden Umrisse beweisen auch eine starke rechtsseitige Plagiokephalie.



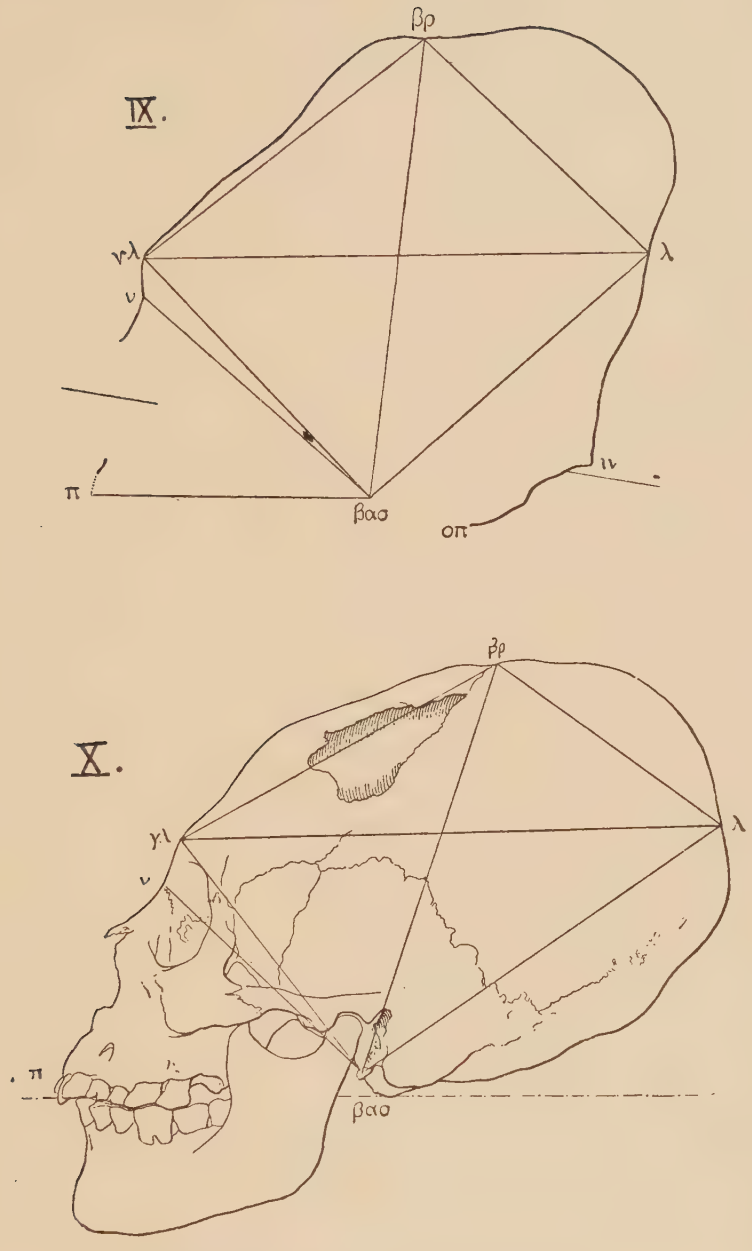
Typen der geraden fronto-occipitalen Deformation.

Fig. 6*a*, IV. Gerade, fronto-occipitale Deformation bei einem Patagonier vom äußersten Ende des Kontinents. Grad und Form: „Plano-frontal".
V. Gerade, fronto-occipitale Deformation bei einem Schädel aus der Provinz Salta (Argentinien). Form: „Planolambdica".
VI. Gerade, fronto-occipitale Deformation bei einem Natchez-Indianer von den Ufern des Mississippi. Grade: außergewöhnlich.



Typen der geraden fronto-occipitalen Deformation.
(Fortsetzung.)

Fig. 6*b*, VII. Gerade, fronto-occipitale Deformation bei einem Schädel aus Peru. Abart: „Parallelepiped".
VIII. Gerade, fronto-occipitale Deformation aus dem Gebiete des Rio Negro (Patagonien, Argentinien). Abart: „Pseudozirkular".



Typologie der symmetrischen Deformation.

Fig. 7. Schädel IX aus Peru. Zirkulare Deformation. Gerade Form. Intensitätsgrad: kegelförmig. Schädel X aus der Provinz San Juan (Argentinien). Zirkulare Deformation. Schräge Form. Intensitätsgrad: zylindrisch.

-höhe (bzw. horizontalen und vertikalen Diagonalen des Polygons). Die Zahlen unter II lassen die Einwirkung des Druckes auf den Stirn- und auf den Hinterhauptknochen erkennen (Index zwischen Bogen und Sehne), was von großem Wert ist, um die sagittalen Wirkungen der Deformation festzustellen. Die Zahlen unter III dienen dazu, die Abweichungen von der normalen Proportion zwischen Splanchnocranium, Neurocranium und der Prognathie zu untersuchen. Mit den Angaben unter IV beurteilt der Kraniologe die Wirkungen der Deformation auf die Schädelbasis, die Konvexität der Hinterhauptschuppe usw. usw.

IV. Dimorphismus der tabularen Deformationen.

Eine der wichtigsten Fragen, in denen unsere metrischen Beobachtungen sich als richtig bewährt haben, ist die Unterscheidung der beiden großen Gruppen, welche wir mit „schräge“ und „gerade“ bezeichnet haben, und welche auch unter den tabularen Schädeln die weitaus verbreitetsten sind.

Weder in der alten noch in der neueren Anthropologie wurde diese Unterscheidung gemacht. Auch die jüngste von Hrdlička stammende Klassifikation, die, wie schon gesagt, sich gleichfalls auf die Art der angewandten Werkzeuge stützt, faßt in einer einzigen Gruppe alle Schädel zusammen, die unter antero-posteriorem Druck deformiert wurden, d. h. die kurzen Schädel (Flat-heads):

Klassifikation nach Hrdlička:

1. Fronto-occipitale Deformationen (Flat-heads).
2. Cirkumferenciale (kreisförmige) Deformationen (Makrokephale und Aymará).

Dieser sehr lobenswerte Versuch des Washingtoner Anthropologen vermittelt uns schon eine größere Klarheit, besonders wenn man ihn als Gegensatz zu der bisher herrschenden Richtung betrachtet. Wir glauben jedoch, daß bei einer Klassifikation das Bestreben nach Einfachheit nicht so weit gehen darf, daß dabei nicht auch jene Unterschiede berücksichtigt werden, welche wir in den zwei Gruppen der tabularen Reihen I und II erkannt haben.

Schon Virchow sah sich genötigt, in seiner Gruppe der kurzen Schädel (Brachycephali artificiales Virchow) zwei Typen zu unterscheiden: Chamaecephali artificiales (welche unseren „Schrägen“ entsprechen) und Hypsicephali artificiales (welche mit unseren „Geraden“ zusammenfallen), von denen er allerdings nur wenige Beispiele kennen konnte: das des Natchez-Indianers vom Mississippi und das von Trujillo in Peru.

Wenn Virchow eine auf die Höhe bezügliche Unterscheidung einführt (Chamae-, Hypsi-), so beweist dies, daß der große Berliner Anthropologe mit Scharfblick die Notwendigkeit erkannt hatte, in jener scheinbaren Formeinheit zwei große Gruppen auseinander zu halten, obwohl noch viele Kraniologen darin ein einheitliches Ganzes erblickten, wobei sie unter den Bezeichnungen „niedere“ oder „abgeplattete“ Schädel oder „fronto-occipitale Deformation“ oder „absichtliche Brachykephalie“ alles unter dem Namen „Flat-heads“ zusammenfaßten.

Trotzdem hat selbst Virchow, als er die Ursachen dieses Dimorphismus erklären wollte, besonders die Richtung der angewandten Druckplatten und Binden betont, „je nach der Richtung, in welcher die Druckplatten und die Binden angelegt werden".

Es hat sich nun herausgestellt, daß diese Formel nicht nur ungenau in der Ausdrucksweise ist, sondern auch jeder experimentellen Grundlage entbehrt.

Die genauen metrischen Beobachtungen meines Systems haben jedoch bewiesen, daß der Zustand der schrägen bzw. geraden Deformationen durch ganz verschiedene Mittel hervorgerufen wird, deren Wirkung nicht erzielt werden könnte, wenn man die betreffenden Apparate miteinander vertauschen würde.

Außer diesen mechanischen und instrumentellen sind auch noch anatomische Gesichtspunkte zu beachten.

Wir wollen uns hier darauf beschränken, nur einige grundlegende Tatsachen für diesen Dimorphismus anzuführen und fassen die mechanischen und anatomischen Wechselbeziehungen in der folgenden kleinen Übersicht zusammen:

Gerade Formen		Schräge Formen
Direkter Druck auf das Hinterhaupt:		
a) auf die häutige Oberschuppe		*b)* auf die Oberschuppe im ganzen
Reihe II		Reihe I
1. Flache (tabulare) Deformation	Wiege	Druckplatten
Reihe III		Reihe III
2. Symmetrische (orbikulare) Deformation	Binden	Binden

Die Betrachtung dieser kleinen Tabelle wird es dem Leser ermöglichen, die beiden Gruppen der schrägen und geraden tabularen Deformationen schon äußerlich zu erkennen: 1. durch die Lage des Hinterhauptknochens, durch die Neigung, Druckstärke, Wölbung (Fig. 8, 9); 2. durch die Neigung der allgemeinen deformierten Form, Richtungsebene des Hinterhauptdruckes, anatomische Veränderungen durch größten Druck (Fig. 10); 3. in der äußeren Betrachtung der künstlichen posterioren Abplattung, die sehr oft das beste Erkennungszeichen in sonst unklaren Fällen ist (Fig. 11).

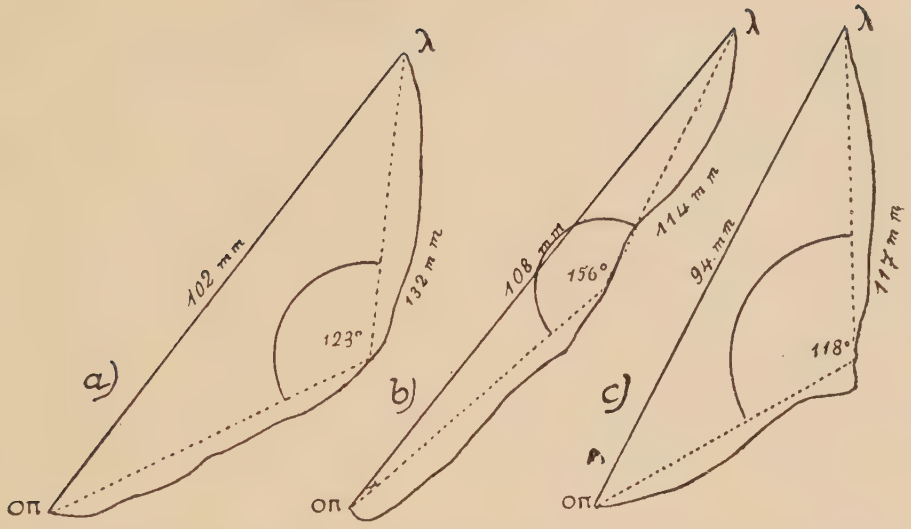


Fig. 8. Hinterhauptsschuppe: *a)* nichtdeformierte eines südamerikanischen Indianers, *b)* eine mit tabularer s c h r ä g e r Deformation und *c)* eine mit tabularer **g e r a d e r** Deformation, sämtliche auf die Glabella-Lambda-Ebene eingestellt. Die Zeichnung läßt die Unterschiede bezüglich der REICHER'schen Winkelweiten erkennen:

Normale Schuppe	123°
Schuppe der s c h r ä g e n Deformation	156°
„ „ g e r a d e n „	118°

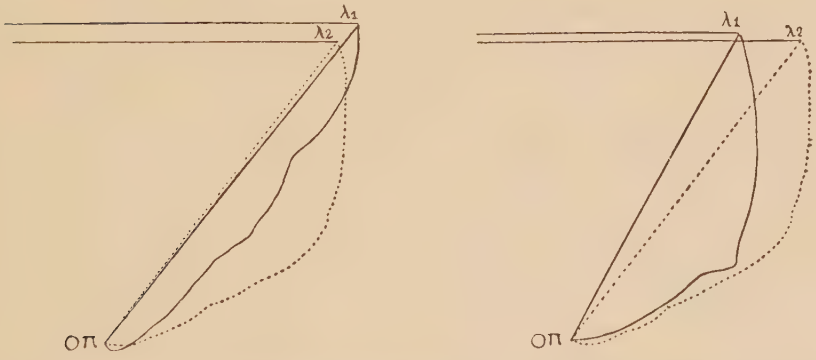


Fig. 9. Links Hinterhauptsschuppe einer tabularen s c h r ä g e n Deformation im Vergleich mit einem normalen Schädel; rechts die Schuppe einer tabularen g e r a d e n Deformation; sämtliche Darstellungen eingestellt auf die Glabella-Lambda-Ebene mit Berücksichtigung des Opisthion. Man sieht den natürlichen Verlauf des normalen Hinterhauptbogens und den fast rechtwinkligen Perimeter der schrägen Deformation.

Der Wölbungsindex ist beim normalen Schädel 77·3, bei der schrägen Deformation 94·7. An der rechten Form beachte man die verschieden geartete Wölbung des Hinterhauptbogens, die hier fast ein dreiseitiges Polygon bildet durch eine starke Biegung an einem Punkt, der mehr oder weniger mit dem Inion zusammenfällt; interessant ist der Vergleich der schrägen mit der geraden Schuppe.

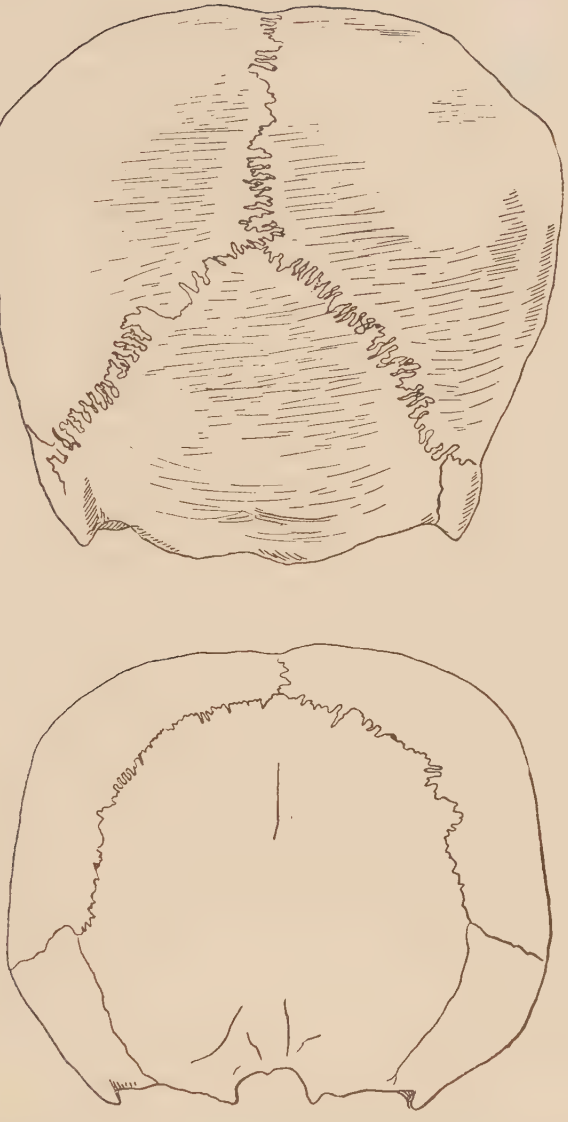


Fig. 11. Schema der Lambdanaht; zur Unterscheidung der beiden Gruppen der t a b u l a r e n (fronto-occipitalen) Deformation beobachtet man gewöhnlich die temporo-occipitalen Nähte und besonders das Lambda; die beiden Zeichnungen zeigen, wie die hintere Abflachung der g e r a d e n Form ihr Zentrum im Lambda hat und die drei Knochen noch beeinflußt. In der s c h r ä g e n Form dagegen umfaßt die Abflachung die ganze Schuppe, und zwar ausschließlich die Schuppe mit dem Zentrum in der Inion-Gegend. Daher kann man nur bei dieser Gruppe von einer wirklichen Abflachung des Hinterhauptes sprechen.

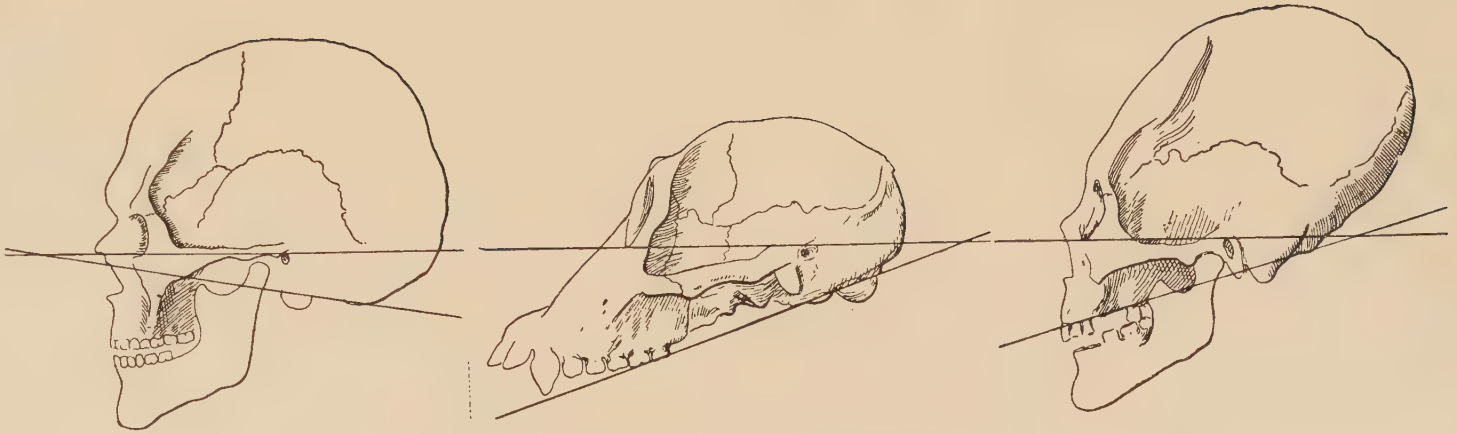


Fig. 12. Schema der Winkel, welche die Foramen-magnum-Ebene zur Frankfurter Horizontalebene bildet; beim Menschen ist er negativ (d. h. die beiden Ebenen schneiden sich vor dem Basion), dagegen ist er beim Gorilla und bei den anderen erwachsenen Anthropoiden positiv. Die dritte Figur zeigt dieselben Linien bei einer schrägen (fronto-occipitalen) Deformation; ein positiver, pithekoider Winkel entsteht.

Zur Bekräftigung dieser Behauptung diene die in nachfolgender Tabelle in den Reihen I und II angegebene Typologie:

Tabelle zur Feststellung der beiden Gruppen der fronto-occipitalen Deformationen.
(Morphologie der zwei tabularen Typen.)

Merkmale	Brachycephali art. obliqui Künstliche schräge Brachykephalie (Druckplatten)	Brachycephali art. erecti Künstliche gerade Brachykephalie (Unterlagen)
Schrägheit	Der größte Durchmesser des Hirnschädels (Generalachse nach TOPINARD) ist ungefähr in 120° zur Ohr-Augen-Ebene geneigt	beschreibt einen kleineren Winkel von 100° zur Ohr-Augen-Ebene
Richtung des Druckes	Die posteriore Abplattung wird tangential zur *protuberantia occipitalis externa* bewirkt	wird parallel (oder in schwachem Winkel) zur Basion-Bregma-Ebene bewirkt
Anatomische Veränderung durch den posterioren Druck	Die posteriore Abplattung umfaßt die ganze vertikale Ausdehnung oder zum mindesten den größeren Teil der Schuppe	entspricht der Gegend des Lambda und bezieht im gleichen Maße den *Vertex interparietalis* der Schuppe und die kleinen Dreiecke des Scheitelbeins ein
Zusammensetzung des Schädelpolygons	Der Zentralwinkel des Rhombus (KLAATSCH) mißt als größte Öffnung 96°—109° (!), der Mittelwert über 100° zeigt, daß das orthogonale Gleichgewicht gestört ist	Die Öffnung des Zentralwinkels ist relativ stark vermindert, extreme Fälle von 87°—99° (Mittelwert 93°) beweisen, daß weder die frontale noch die occipitale Zusammenpressung das Polygon wesentlich verändern konnten
Verschiebung der Nasion-Basion-Ebene gegenüber der Bregma-Lambda-Ebene	Beim Messen der Neigung der Nasion-Basion-Ebene zur Parietalsehne (Bregma-Lambda), die normalerweise parallel laufen, finden sich größere Winkel als — 6°	Bei der geraden D. erreicht der Winkel bis — 11°, was beweist, daß die Zusammenpressung der Lambdagegend jeden Ausgleich unmöglich gemacht hat
Wölbungs-Index des Hinterhauptbeins	Der posteriore Druck bestimmt die Abplattung der Schuppe; der Bogen-Index (Opisthion-Lambda-Bogen) zur Opisthion-Lambda-Sehne schwankt zwischen 85—95, normalerweise bleibt er zwischen 72—81	Bei der geraden D. findet sich keine Abplattung der Schuppe, nur ein Glätten der Interparietalgegend; die Bogenindizes der Schuppe im ganzen sind geringer als 77—87
Lageveränderung der Foramen-magnum-Ebene	Ganz außergewöhnlich ist die Wirkung der schrägen Deformation auf die Ebene des Foramen magnum, deren Richtung auf die Ohr-Augen-Ebene eine Veränderung in regressivem Sinne hervorruft, wie sie sich bei erwachsenen Anthropoiden findet	Der Winkel bei der geraden D. ist selten pithekoid und nur in außergewöhnlich anormalen Fällen. Die Winkelweite ist immer geringer wie bei der schrägen D.

V. Bildliche Darstellung deformierter Schädel.

Außer mit der Bestimmung und Einteilung der deformierten Schädel muß der Kraniologe sich auch damit befassen, den Schädel so darzustellen, daß der Typus der absichtlichen Umbildung deutlich daran zu erkennen ist.

Natürlich ist es zu diesem Zwecke nicht ratsam, Sagittalschnitte anzuwenden, die einzig und allein dem Studium, nicht der allgemein praktischen Darstellung der Deformationen dienen sollen, sofern sie nicht als Hilfsmittel zur Untersuchung der Entwicklung notwendig sind.

Man wird also für die gewöhnlichen Darstellungen zu den alten Methoden der Photographie und der Zeichnung greifen; letztere wurde besonders von Virchow bevorzugt, weil sie, wenn sie von einem Künstler entworfen wird, der sich das Wesentliche der Schädelform tief eingeprägt hat, ein klareres perspektivisches Bild wiedergibt, als dies die Photographie vermag.

Die Literatur beweist jedoch, daß in gewissen Fällen selbst Photographie und Zeichnung an sich nicht die erforderliche Genauigkeit darstellen. Es empfiehlt sich daher jeweils, doppelte Aufnahmen des Schädels herzustellen, und zwar eine vordere und eine seitliche.

Die rein seitlichen Aufnahmen (Profil) genügen nicht. Es fehlt bei den verschiedenen Autoren nicht an Beispielen von groben Irrtümern, die ihren Grund in der falschen Auffassung einer Figur haben, wie z. B. jene, welche Topinard von Gosse übernimmt in der ungeheuerlichen Deformation des *Natchez*. Ein guter Kenner der Aymarà von Bolivien nimmt ihn als Beispiel zur Beschreibung einer kranzartigen Deformation (Orbicularis articularis nach meiner Terminologie), während ein Blick auf die Seitenansicht dieses Schädels *(Natchez)* uns überzeugen kann, daß es sich dabei um ein unzweifelhaft deutliches Beispiel einer tabularen Deformation handelt (Fig. 15 und 16).

Wenn infolge der Perspektive das Relief im deformierten Sektor nicht ganz klar erscheint, kann tatsächlich die Seitenansicht einer Schädeldeformation der Reihen I und II mit einer solchen der Reihe III übereinstimmen. Ferner müssen wir, wenn wir bei einem kranzartigen Schädel den Grad der Deformation bestimmen wollen, zu anderen Mitteln greifen. Schließlich ist es auch notwendig, für jedes Objekt einen Grundriß für Richtung, Neigung und Generalachse herzustellen, damit das Charakteristische der Schrägheit besonders deutlich hervorgehoben wird.

Um diesen Anforderungen zu entsprechen, bedarf es keiner besonderen Mittel; es genügt, je zwei Umrißzeichnungen nach meiner Methode neben die photographischen Vorder- und Seitenansichten jedes Objektes zu legen. Im ersten Schema zeichnet man die Neigung der Generalachse zur Ohr-Augen-Ebene ein. Dieses Verfahren ist so einfach, daß eine weitere Erläuterung überflüssig erscheint, doch muß man sich vor einer falschen Auffassung des Begriffes „Generalachse“ hüten. Dieser Begriff und der aufgestellte Satz stammen von Topinard, der keine scharfe Erklärung dafür gab, da er ihn wohl für genügend klar hielt; in den meisten Fällen mag dies wohl zutreffen, mitunter kann er jedoch auch von rein persönlicher Auffassung beeinflußt sein, was

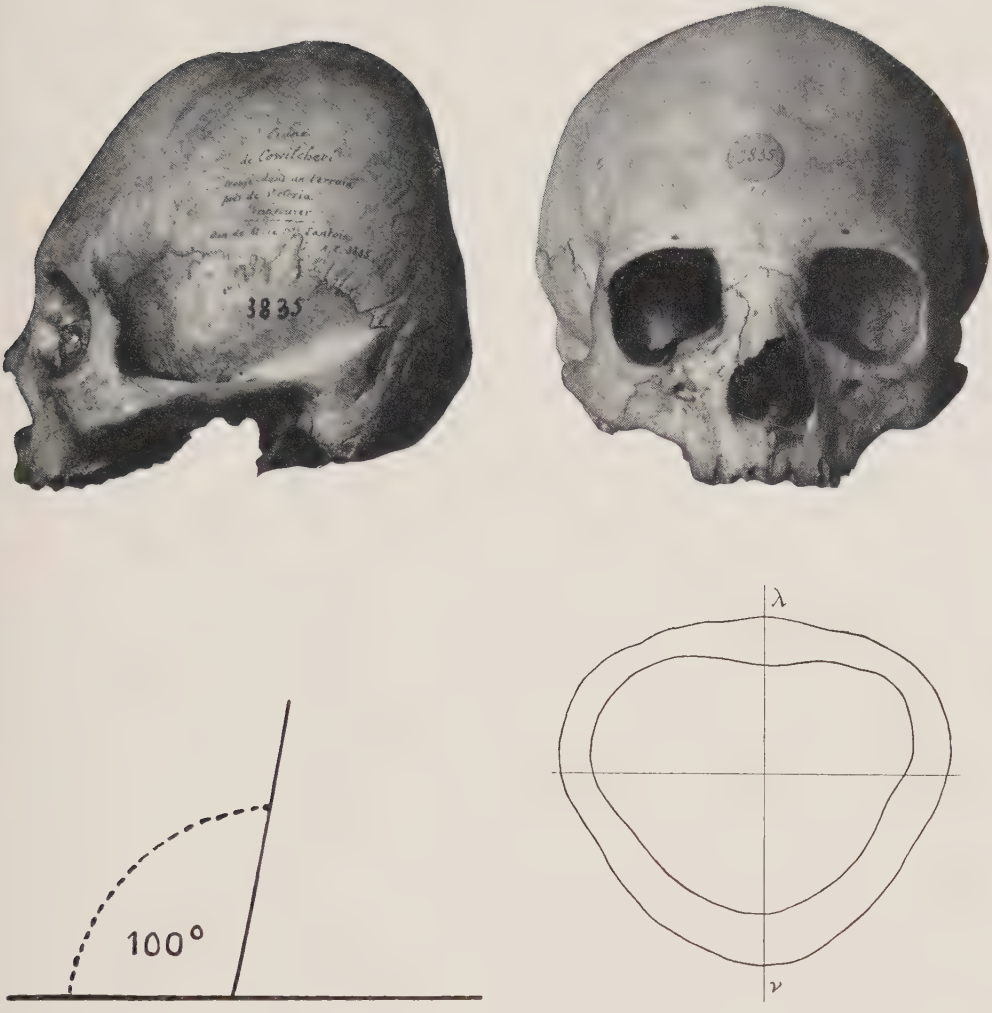


Fig. 19. Eingebornenschädel von der Insel Vancouver. (Nr. 3835 des „Musée d'Hist. Naturelle“ in Paris.)

Beispiel einer tabularen Deformation aus der Reihe II. (Gerade, fronto-occipitale Deformation.) Der Geradheitscharakter ergibt sich aus dem Winkel von 100°; ein geübtes Auge erkennt ihn schon aus der vom Profil ersichtlichen Konvexität der Hinterhauptschuppe. Die Lambda-Gegend dagegen stellt ein bemerkenswertes Beispiel von tabularer Fläche dar, die sowohl aus der Seitenansicht *(norma lateralis)* wie in den Kurven der Diagramme ersichtlich ist. Die Frontale ist nach den diagraphischen Kurven außer abgeplattet auch seitlich gewölbt. Eine solche Beschaffenheit wird erzielt, wenn der Kopf mittels beweglicher Binden an der Wiege befestigt wird. Dieser Schädel kann also in die pseudozirkularen Varietäten eingruppiert werden.

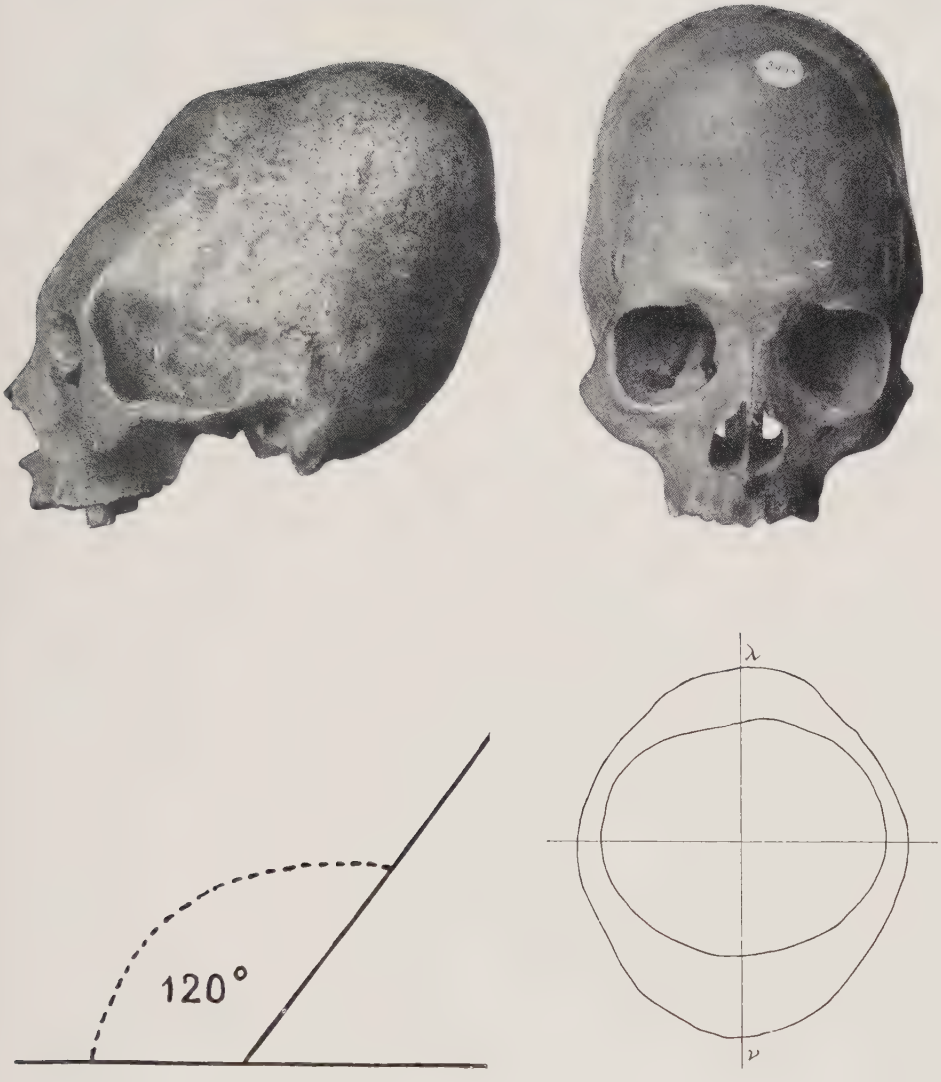


Fig. 20. Antiker, in Österreich entdeckter Schädel, wahrscheinlich von eingefallenen Avaren herrührend. (Modell Nr. 3492 des „Musée d'Hist. Naturelle“ in Paris.)

Beispiel einer symmetrischen Deformation nach Reihe III. (Schräge, zirkulare Deformation.) Was die Schrägheit angeht, hat die Achse einen Winkel von 120°. Die beiden Umrißzeichnungen zeigen deutlich die strahlenartige Wirkung der Deformation. Bezüglich der Intensitätsstufe wird dieses Objekt bei den „konischen“ Formen eingereiht, wegen des bedeutenden Unterschiedes zwischen dem unteren und dem oberen Umfang.

Fig. 21. Schädel eines Aymara-Indianers aus der Sammlung D'ORBIGNY. (Nr. 6559 des „Musée d'Hist. Naturelle" in Paris.)

Beispiel einer kranzartigen oder symmetrischen Deformation nach der Reihe III. (Schräge, zirkulare Deformation.) Aus der graphischen Zeichnung ist ersichtlich, daß die Hauptform eine um mehr als 145° geneigte Achse hat. Es handelt sich also um eine außergewöhnlich schräge Form. Das rechte Umrißschema zeigt, daß die zylindrische Zusammenpressung sich in einer auffallenden Regelmäßigkeit ausgewirkt hat. Tatsächlich hat der größere Umriß die Form eines vollkommenen Ovals, der kleinere (obere) die einer Kreislinie.

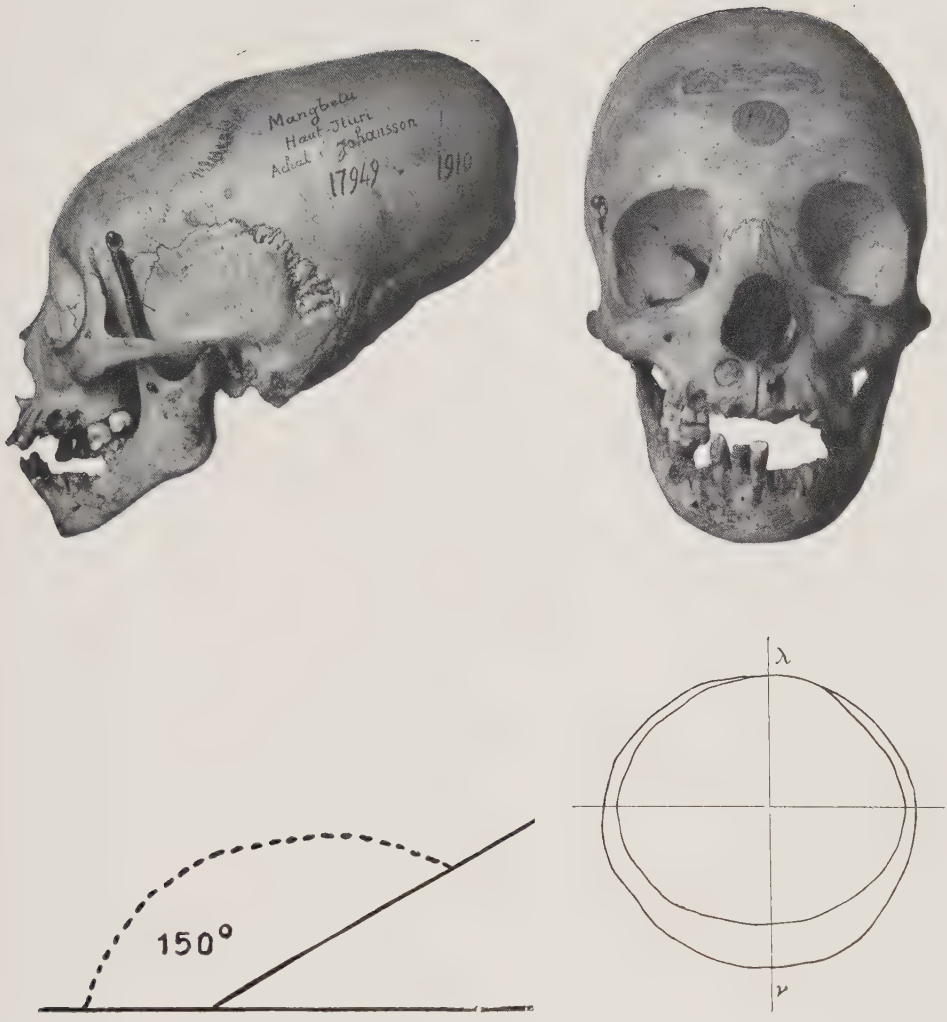


Fig. 22. Schädel eines Mombuttu vom oberen Ituri. (Nr. 17.949 des „Musée d'Hist. Naturelle" in Paris.)

Auffallend deutliches Beispiel einer symmetrischen Deformation aus der Reihe III. (Schräge, zirkulare Deformation.) Die Neigung von 150° reiht ihn unter die schrägen, kreisartigen Deformationen ein. Die Wirkung der Eindrückung wird durch die beiden, zur Achse transversal laufenden Linien dargestellt; sie bilden kreisförmige Umrisse. Bezüglich des Intensitätsgrades nähert sich dieses Stück fast der „zylindrischen" oder „kegelartigen" Form.

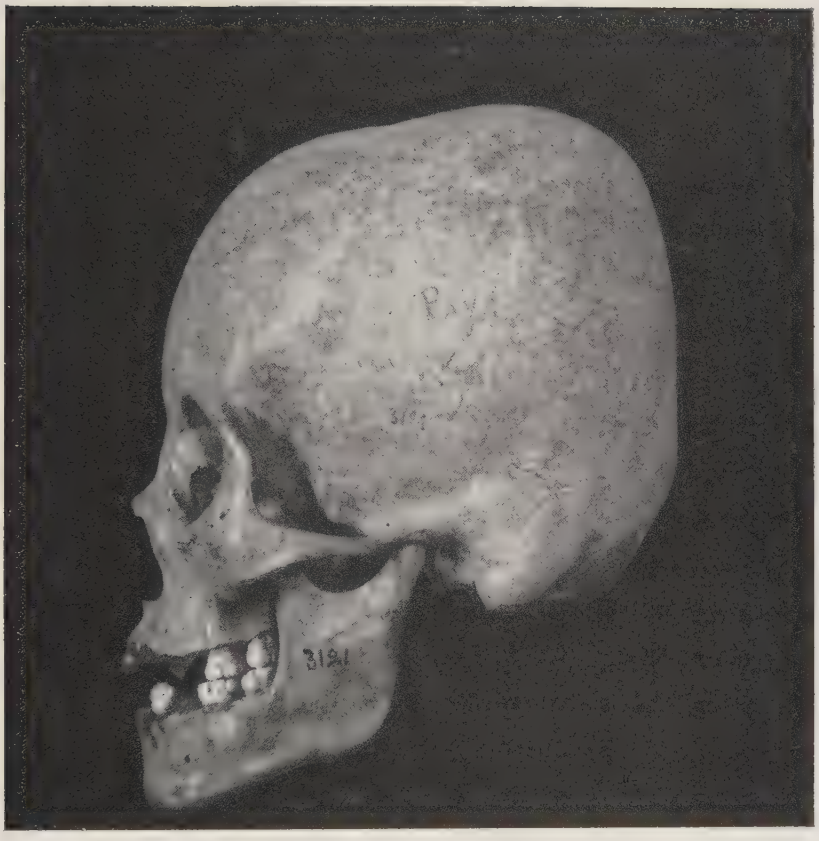


Fig. 23. Schädel einer Eingebornen-Frau aus dem argentinischen Gebiet (La Poma, Prov. Salta), Nr. 3121 des Ethnographischen Museums in Buenos Aires.

Beispiel einer tabularen Deformation durch Lagerung (gerade, fronto-occipitale Deformation). Abart: „Lambda-Ebene". Tatsächlich läßt die Frontale keine Druckspuren erkennen, während das Lambda außergewöhnlich stark abgeflacht ist.

Fig. 24. Plastische Rekonstruktion des Kopfes eines Indianers (Humahuaca) als Beitrag zur Erforschung der ästhetischen Ideale des amerikanischen Menschen. Der als Grundlage dienende Schädel ist nach dem System mit zwei Brettchen deformiert. (Schräge, fronto-occipitale Deformation.) Die Rekonstruktion wurde unter Leitung von Dr. IMBELLONI im Laboratorium des Ethnographischen Museums der Universität Buenos Aires ausgeführt.

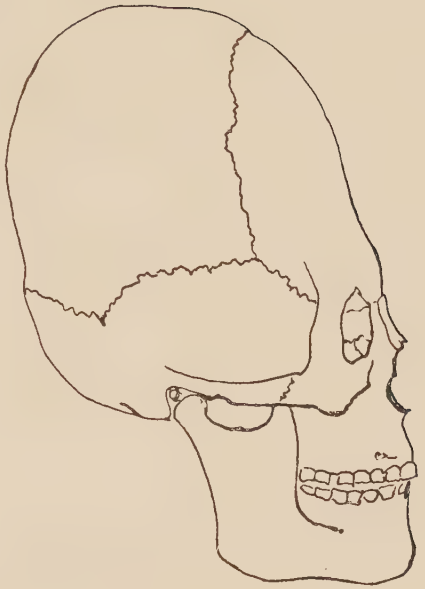


Fig. 13. Zeichnung des Schädels *Natchez* unserer Figuren 15 und 16 und 6*a*, (VI), von TOPINARD publiziert und von GOSSE reproduziert.

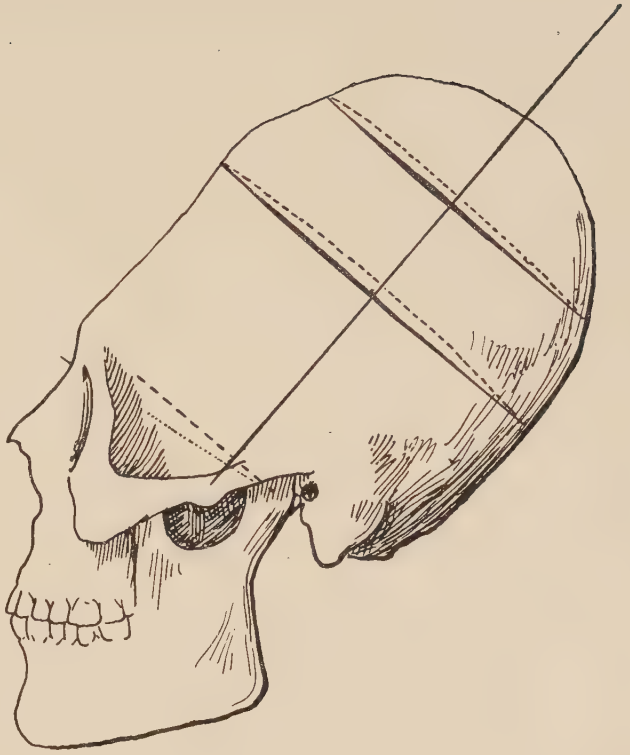


Fig. 14. Die beiden zur Generalachse senkrecht stehenden Schnitte, deren Form in den Umrißzeichnungen der Figuren 17 bis 22 jeweils rechts unten zu ersehen ist.

allerdings nicht von bedeutendem Nachteil ist, weil in der Praxis nicht die Unterschiede weniger Grade, sondern immer nur solche von je 10 Winkelgraden in die Wagschale fallen.

Jedenfalls vergesse man nicht bei der Hauptachse der Schädelform, daß man sie nicht auf eine Photographie oder Profilzeichnung übertragen kann und daß die Beobachtung von Projektion und Schädel viel einfacher und sicherer ist; außerdem verwechsle man nicht die kraniologischen Punkte und den Scheitelpunkt mit dem Begriff der Achse, welche dem Schnittpunkt der sagittalen Ebene (nicht nur in der Höhe, sondern auch in der Breite) der deformierten Umbildung entspricht, wie dies durch das Schema gezeigt wird.

Das zweite Schema rechts unten in den Figuren 14—19 erhält man ebenfalls verhältnismäßig einfach, wenngleich hierzu ein Kraniostat oder Diagraph nötig ist. Man beginnt damit, auf der Oberfläche des Schädels mittels eines geschwärzten Fadens eine transversale Ebene anzuzeichnen, die die vorherrschende Form (einschließlich der Hauptachse) angibt, dann gebe man den Schädel so auf den Kraniostaten, daß der Umriß senkrecht zu dem Tische steht, an dem man arbeitet, beschreibe dann mit dem Diagraphen die zwei Kurven, die erste ungefähr in der Mitte der genannten Achse, die zweite etwa in drei Viertel der Höhe (Fig. 17).

Die Figuren 17—22 geben uns einige praktische Beispiele der vollständigen Darstellung eines deformierten Schädels nach unserer Methode. Sie besteht für jedes Objekt aus zwei Photographien (Vorder- und Seitenansicht) und zwei schematischen Zeichnungen: Neigungswinkel des Schädels und die beiden eben beschriebenen Umrisse. Die Linie λ—ν entspricht dem Durchmesser Lambda-Nasion, sie gibt auch die transversale Ebene an.

Auf diese Weise werden die charakteristischen Merkmale dargestellt, so daß die stereometrische Bestimmung leicht und rasch gemacht ist. Die beiden linearen, scheinbar nebensächlichen Zeichnungen sind gerade besonders wichtig, und ein Kenner wird sich mit ihnen noch vor dem Studium der Photographien beschäftigen.

VI. Formen, Variationen und Grade.

Wir haben in unseren Ausführungen zuerst die deskriptive durch eine instrumentell-mechanische Methode ersetzt, durch unsere Klassifikation eine neue Klärung dieser Materie gebracht und die Bestimmung der durch die anatomische Forschung einwandfrei bestätigten primären Typen ermöglicht; außerdem haben wir den durch die beiden tabularen Deformationsgruppen dargestellten Dimorphismus behandelt sowie die direkten Mittel, diese zu erkennen.

Noch eine dritte Folgerung unserer Studien scheint uns von so allgemeiner Bedeutung, daß wir sie, wenn auch nur kurz angedeutet, doch nicht ganz übergehen können.

Zu den häufigsten Irrtümern führt die Vorstellung, daß die Variationen der deformierten Schädel davon abhängen, „in welcher Richtung die Mutter die Binden und Druckplatten“ auf dem kleinen Schädel ihres Kindes angewandt hat, was natürlicherweise außerordentlich viele Möglichkeiten zulassen würde.

Diese Theorie ist von den angesehensten Kraniologen, die sich mit den Deformationen beschäftigt haben, ausgesprochen worden. Sowohl Flower wie Topinard und Virchow, denen sich auch S. Sergi anschließt, behaupten mit nahezu gleichen Worten, daß ganz geringfügige Neigungsunterschiede des nämlichen Werkzeuges genügen würden, um unzählige Variationen von Formen hervorzubringen. Alle diese Autoren neigen zu der Ansicht, die sie als bewiesene Tatsache ausgeben, daß auch noch zwischenliegende Veränderungen vorkommen, bei denen man nicht erkennen könne, ob sie von der Anwendung von *X* oder *Y* herrühren.

Die Folge dieser Anschauung war naturgemäß die Ablehnung jeder ursächlichen oder „instrumentalen" Erforschung der Deformationen oder der schon von Broca als am richtigsten empfundenen Einteilung. Indem man auf diese Quelle klarer Vorstellungen verzichtete, entstanden notwendigerweise verwirrende Vermutungen, die gar leicht von der persönlichen Auffassung der einzelnen Forscher abhängig waren.

Meine letzten Studien haben mir eindeutig gezeigt, daß zwischen den verschiedenen Typen der Deformation leicht erkennbare Unterschiede zu sehen sind. Auch trifft es nicht zu, daß durch die Variationen des gleichen Instrumentes charakteristische Merkmale desselben verwischt werden könnten, wie von älteren und auch jüngeren Autoren behauptet wird. Jeder primäre Deformationstypus ist an die Natur der mechanischen Anwendungen, die ihn verursacht haben, gebunden und jedem einzelnen der betreffenden Werkzeuge (Druckplatten, Wiege, Haube) angepaßt.

Damit soll jedoch nicht gesagt werden, daß nicht jeder primäre Typus auch eine gewisse Zahl von Abarten, Graden und Formen zuläßt. Es soll hier nicht auf die Ursachen, durch welche solche Veränderungen entstehen, näher eingegangen werden. Sie wurzeln in der Zusammenstellung der Hilfsmittel (nicht im theoretischen „Typus" selbst, sondern im jeweils angewendeten Apparate), in deren Material, in der Zahl und Härte der Brettchen, welche diese zusammensetzen, wie auch in physiologischen Ursachen, wie Widerstand und Dehnbarkeit der Gewebe, Dichte der Knochen, Relief der Schuppe, Zeitdauer des deformierenden Druckes, Dauer der Auflage des Instrumentes und Alter, in welchem der Schädelknochen wieder vom Drucke befreit wird usw.

Wir haben die Variationen des schrägen tabularen Typus in vier Gruppen eingeteilt:

Grade der schrägen fronto-occipitalen Deformation:

1. Curvo-frontale: frontaler Wölbungs-Index zwischen 90 und 92.
2. Curvo-occipitale: occipitaler Wölbungs-Index zwischen 84 und 88.
3. Zwischengrade: solche, die nicht das Minimum der zwei vorausgehenden Gruppen, aber auch nicht die zu Gruppe 4 erforderlichen Werte erreichen.
4. Außergewöhnliche Grade: frontaler Wölbungs-Index zwischen 95 und 97 und occipitaler Wölbungs-Index zwischen 90 und 95, beide gleichzeitig.

Figur 5 gibt eine klare Vorstellung dieser Unterteilung.

Für die geraden tabularen Deformationen haben wir folgende Gruppen gebildet:

Variationen der g e r a d e n fronto-occipitalen Deformationen:

I. G r a d e:

1. P l a n o - f r o n t a l e: Schädel, bei welchen die Druckwirkung auf das Stirnbein sehr deutlich ist, so daß es mitunter wie die glatte Fläche einer Tafel erscheint; umgekehrt ist der Hinterhauptdruck undeutlich, in manchen Fällen scheint er kaum vorhanden.

2. P l a n o - l a m b d i k a l e: Schädel, bei welchen die Hinterhaupt-Abplattung das einzige oder doch das vorherrschend äußerlich Sichtbare ist.

3. A u ß e r g e w ö h n l i c h e F o r m e n u n d G r a d e: Von dieser Art sind nur wenige Schädel bekannt, darunter der Schädel des Indianers *Natchez*, von Norton veröffentlicht, dessen Formung tatsächlich „unglaublich" erscheint. Es ist das einzige Exemplar dieser Art, das bekanntgeworden ist (Fig. 15, 16 und 6 *a*, VI). Andere, weniger auffallende Formen wurden in Peru an der Küste des Pazifik gefunden.

II. A b a r t e n:

a) Parallelepipede: Schädel, bei denen sich die Knochenmasse in Form eines Würfels oder Parallelepipedons ausgewachsen hat, weil er nicht nur durch Lagerung und parallele Druckplatte, sondern auch noch durch parietale und vom Schädeldach ausgehende Einspannung eingezwängt ist. Beispiele sehr selten.

b) Pseudozirkulare: Bei diesen Schädeln sieht man die Abplattung der Lambdagegend, die vom Aufliegen herrührt, das Stirnbein ist dagegen gewölbt anstatt abgeplattet. Es handelt sich hier um Fälle, in denen die Mütter den Kopf des Kindes mittels dehnbarer Binden und Riemen an der Wiege befestigten (Fig. 19 und 6 *b*, VIII).

Die Intensitätsformen und -grade der orbikularen oder cirkularen Deformationen sind folgende:

Variationen der symmetrischen Deformationen:

I. F o r m e n:

A. S c h r ä g e.

B. G e r a d e: Die Unterscheidung der beiden Formen liegt, wie der Name sagt, im Grade der Schrägheit. Trotzdem glaubten wir nicht, bei den orbikularen Deformationen auf das Maß der Generalachse zurückgreifen zu müssen, was für die tabularen Deformationen als geeignete Richtlinie galt, weil ihm dort auch eine besondere Bedeutung für anatomische und metrische Merkmale zukommt.

Wir schlagen als Erkennungszeichen den Winkel des Schädelpolygons vor, den man am Lambda mißt (der Winkel, der gebildet wird von der Opisthion-Lambda-Sehne und der Parietal-Sehne oder Bregma-Lambda-Sehne).

Bei den orbikularen g e r a d e n Deformationen ist dieser Winkel immer größer als 90°, manchmal mehr als 100°, bei den orbikularen s c h r ä g e n dagegen weniger als 90°, bei „langgestreckten, niedern" bis 80°.

II. G r a d e:

1. Zylindrische.

2. Kegelförmige: Gemäß dem Intensitätsgrad der strahlenartigen Zusammenpressung, welche sich mehr oder weniger nach der Kegel- oder Zylinderform auswirken kann, was natürlich *cum grano salis* zu nehmen ist und nicht den strengen Tatsachen der Stereographie entspricht.

VII. Die Deformation als ethnologisches Objekt.

Die Deformation der Schädel wird auch noch von allgemeineren Gesichtspunkten behandelt, als es der Kraniologe zu tun pflegt.

Natürlich ist die Klassifikation in erster Linie ein methodisches Problem. Sie ermöglicht uns, eine Übersicht über die Häufigkeit und Verbreitung der Deformationen in den verschiedenen Gebieten der Erde zu gewinnen. Diese Forschungen dürfen jedoch nicht von der Unterscheidung der typischen Formen abweichen.

Im allgemeinen ist das Studium der Deformationen dazu geeignet, in vielseitige psychologische Probleme, die sich auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft beziehen, einzudringen und die Aufmerksamkeit des Ethnologen auf sich zu lenken. Die Häufigkeit der Deformationen auf der Hochebene der Anden und im Gebiet von Mexiko-Yucatan zeigt uns, daß es sich nicht nur um „primitive" Bräuche handelt, sondern um Sitten, die in sozialen und ästhetischen Motiven ihre Ursache haben. Hier liegt die Notwendigkeit, die Deformation in wirklich tieferem Sinne zu erforschen. Ich habe einen ersten Versuch gemacht, z. B. ihren ästhetischen Begriff zu erfassen (Fig. 24), aber tatsächlich ist dieses Studium zur Erkenntnis ideeller Formen noch sehr weit davon entfernt, individuell und soziologisch erschöpft zu sein.

Bibliographie.

Imbelloni J., Dr., 1924: Sur un appareil de déformation du crâne des anciens Humahuacas. (Compte-Rendu du XXI Congrès Intern. des Américanistes; Göteborg 1924.) S. 607—618.

— — 1925: Sobre el número de los tipos fundamentales a los que deben referirse las deformaciones craneanas de los pueblos indígenas de América. (Anales de la Sociedad Argentina de Est. Geograficos GAEA.) Bd. I (1925), 183—197.

— — 1925: Deformaciones intencionales del cránee en Sud América. (Revista del Museo de la Plata.) Bd. 28 (1925), S. 329—407.

— — 1926: Intorno ai crani „incredibili" degli Indiani *Natchez*. Nuove orientazioni critiche e tassinomiche sulla deformazione artificiale. (Atti del XXII Congr. Internat. degli Americanisti, Rom 1926.)

— — 1926: La Esfinge Indiana. Antiguos y nuevos aspectos del problema de los orígines americanos. Buenos Aires 1926. 400 S. 109 Figuren, XIX Tafeln und 3 Karten.

— — Ideali plastici dell' uomo americano (in Vorbereitung).

— — Diffusione delle stirpi deformatrici del cranio (in Vorbereitung).

Sixteen Vocabularies from the Fly River, Papua.

By the late Rev. E. Baxter Riley.

With Map, Introduction and Notes by Sidney H. Ray, M. A., F. R. A. I., Thorpe Bay, Essex.

(Continuation.)

II. Vocabularies of Languages West of the Fly Delta.

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
Adze	*paiaka*	*faiaka*	—	—	*agawae*	*sarapa*
Afternoon	*cheche*	*gigi*	—	*totoie*	*memli, mamele*	*semanam*
All	—	—	*milhamudi*	*tomambi*	*ieta*	*komkesa*
Ankle	*parrkar*	*edegoot*	—	*nikotoma*	*meen*	*dubel*
Angry	*sember*	*nungarmani*	—	*mikut*	*labe*	*sokmop*
Ant	—	—	—	*nana*	*sonie*	—
Areca nut	*porowag*	*tiguarr*	*puruag*	*bol, bolkop* (palm)	*olo*	*bele*
Arm	*paturr*	*tondo-tokar*	*tond*	*tang*	*ime*	*iem*
— (upper)	—	*takartokor*	*tond-pelebele*	—	*ime-fitu*	*prok*
— (lower)	—	*danguatige*	*tond-gabgabin*	—	*pednita*	*komel*
Armlet	*peapi*	*giro*	—	—	*ime-pitu, tutae*	*yempet*
Armpit	*gadergi*	*kone*	—	—	*karari*	*sodibi*
Arrow	*dugi*	*kerebi*	*tarmar*	*tabor*	*osi*	*nem*
Arrow (bonetipped)	*pukam*	*fuku, wirrkus* (with cassowary claw)	—	—	*bigu*	*sebakak*
— (wood)	—	—		—	—	—
Artery	*terratermed*	*jeremjerem*	—	*petooron*	*bradsusea*	*ged*
Ascend	—	—	—	*nunkala* (climb)	—	—
Ashamed	—	—	—	*yar*	—	—
Ashes	*pirag*	*farg*	*parg*	*ikurul*	*tuemribe*	*kima*
Awaken	*yar*	*kanur*	—	*angaraban*	*elotnati*	*yopongre*
Back	*termen*	*demi*	—	*dog*	*kake*	*kak, noinkok*
Bad	*kaiopeapea*	*karakop*	*ialau*	*gagoro*	*nia*	*negir*
Bag (to hang on Shoulder)	*yeaye*	*nasingo*	—	*sapalong* (conical); *nhang* (small)	*buludiba*	*dembagigi*
Bamboo	*nambi*	*bogari*	*periger*	*tol*	*waure*	*dip*
— (pipe)	*dimbur*	*dangur*	*juemb*	*turuku*	*waduri*	*wadorr, wadūr*
— (tobacco holder)	—	—	—	—	—	*turuku*

— (watervessel) ...	—	—	*noujemb*	—	—	—
Banana	*vitha*	*yis*	*nangi*	*uup*	*dobali*	*sela*
— (plant)	—	—	—	*uup-pot*	*mage-dobali*	*sela-moggir*
— (leaf)	—	—	—	*dorodoro*	*dobali-lame*	—
Bark (tree)	—	—	—	*rotoi*	*ulitape*	—
Basket	*taraniyere*	*zavazava*	*agirib* (large) *jabanjab* (small)	*nong*	*diba*	*dembar*
Bat	—	—	—	—	*suruma*	*irpopar*
Bathe	*pokau*	*arnu*	—	*tatu*	*goni*	*goni*
Beach	—	—	*maidza* (sandy)	*sulum*	*doro*	*gell*
Bead	—	—	—	*kusa*	*kusa*	—
Beard	—	—	—	*tabakom*	*igunali*	—
Beat	—	—	—	*metamer*	*yorori*	—
Beg	—	—	—	*ngomele*	*itinevi*	*wetenava*
Belly	*nur*	*chu*	*bengeb*	*kom*	*amuge*	—
Bird	*iamund*	*meno*	*amunye*	*papapa*	*ele*	*ieie*
Bite	*qearporond*	*tanetar*	*taral*	*nodong*	*aguta, iguti*	*nong*
Bitter	*winuwinu*	*saputе*	*tabud* (sour)	*koipang*	*boe*	*kwap*
Black	*kofise*	*purpurte*	*qebid*	*kutkut*	*asaasa*	*timi*
Blind	*shinkerther?*	*sakop-qebiqebi*	—	*ikap-cheche*	*ireunia, ireu-masamasa*	*irtundum, yer-tundum*
Blood	*forroka*	*forok*	*gwal*	*mem*	*udi*	*wogi*
Blue	—	—	—	*qibag*	*asaasa*	—
Board	*wemenewoko?*	*kitara*	—	—	*ere, erapo*	*kauta*
Body	*wati*	*fifi*	*pibi*	*pot*	*mage*	*moggir*
Boil (water)	*tearrepur*	*narangus*	—	*botroman*	*mote*	*morog*
Boil (sore)	*yarqur*	*benend*	—	—	*ku*	*koi, gumu*
Bone	*kam*	*goart, goāt*	*qod*	*kut*	*kake*	*kak*
Bottle	*watur*	*woos*	—	*daram* (lime), *bana* (glass)	*karpu*	*tarupuru*
Bow	*natur*	*bogori*	*periger*	*bagal*	*gagare*	*dip*
— (string)	*pambuqot*	*ardur*	*tau*	*wadoro*	*gagare-sea*	*sond*
Bowels	—	—	*le*	*kom, kam*	*ame*	—

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
Boy	*kapar*	*sede*	—	*kasiramu* (big), *rukasere* (small)	*bagra*	*kewar*
Brain	—	—	—	*mul*	—	—
Branch	*wemani*	*wen*	—	*dagi*	*ipe*	*tara*
Breadfruit	*neangi*	*bubu*	*peb*	*koroko, kuko*	*iri*	*krka (?)*
Break (skull)	—	—	—	*bunakadaban*	*ipli*	*yoteende*
Break (stick)	*sengarup*	*trabar*	—	*natkam*	*igabuti*	*engenda*
— (string)	*seratam*	*tenifi*	—	*nutepene*	*giputi*	*ependa, yependa*
Breast	*turran* (f.)	*babagoat* (f.)	*kaboqod*	*ngam, nono* (f.)	*ngame* (f.)	*ngom*
Bring	*qanador*	*qanawani*	*tonamarl*	*imai*	*seane*	*irum*
Bring forth	—	—	—	—	*aringi*	*yorake*
Brother (elder)	*nane?*	*ane?*	—	*mosen*	*nani, igane*	*nane*
Brother	—	*darubi*	—	*binainin*	*nanigomea*	—
— (younger)	*nangurth*	*nangan*	—	*amil-ne-kapan*	*eli, igane*	*iengan*
Bury	—	—	*tiadod*	*aunagan*	*gapebora*	—
Butterfly	—	*dardar*	*banguram*	*papapi*	*papiwa*	*papiwa*
Buttocks	—	—	—	*kum*	*opigomeu*	—
Buy	—	—	*yal*	*ibidobundrug*	*aletna*	—
By and bye	—	—	*pard*	*ngama badi*	*pagege*	—
Canoe	*garund*	*wernako*	*togu*	—	*po*	*guga*
— (Double outrigger)	—	—	—	—	*metemete*	*motomoto*
Carry (on shoulder)	—	—	—	*mata-wenege*	*abuae-abu eani*	—
Cassowary	*yem*	*ewio*	—	*dirum*	*wia*	*gigi*
Centipede	—	*derkarna*	—	*komo*	*walu*	*vur*
Charcoal	*pesepapurth*	*sarnko*	*pensigorgigo*	*itingen*	*wiriere*	*timi*
Chest	*turrun*	*tikop*	—	*dor*	*dare*	*muw*
Chew	—	—	—	*umetaim*	*elui*	—
Chief	*uandar?*	*yaketar?*	*waringadar*	*musing-rabo; mitang*	*babo-binam*	—
Child	*nengever*	*toge*	*piatoje*	*rukad* (in arms)	*bagra-matikolo*	—
Child (boy)	*kapar*	*sede*	*pier*	—	—	—
— (girl)	*yurmad*	*meregi*	*meregh*	—	—	—

Chin	*kanakana*	*botokam*	—	*teba*	*iguae, mipe*	*tatekak*
Clavicle	*mandarari*	*mandarar*	—	*bagamakut*	*abuae-kake*	*alibea*
Claw	—	—	—	*pasuklip*	*gube*	—
Clay	—	—	—	*dardar*	—	—
Clothes	*gumame*	*naumbagani*	—	—	*abeletape*	*korbergem*
Cloud (black)	*dapar*	*jafar*	*dabar*	*daparr, kutkut daparr*	*esaesa, arbe*	*timitimi-wub*
— (white)	—	—	—	—	*egimope*	*wub*
Club (stone, disc)	*dumbirikor*	*butumu*	*ge*	*baje, buide*	*gabagaba*	*borom*
Club (star)	*susa kirikiri*	*girigiri*	—	—	*garepu*	*gata*
— (wood)	—	—	—	—	*meme*	*poari*
Cockatoo (black)	—	—	—	*pita*	*klala*	—
— (red)	—	—	—	—	*puleli*	—
— (white)	—	—	*garmbran*	*keuri*	*magwani*	—
Coconut	*nati*	*narg*	*argh*	*ngoi*	*ia*	*guzu*
— (leaf)	—	—	—	—	*ia lame*	—
— (old)	*najitaio*	*wau*	*keu*	—	*iangade*	*guzu-knov*
— (palm)	*nati*	*narg*	*argh-wel*	*ngoi-pot*	*ia mage*	—
— (young)	*chewomb*	*nu*	*qogh*	*ngoi-tom*	*bali*	*guzu-nijog*
— (water)	—	—	—	—	*ia nie*	—
Cold	—	—	*earlom*	*kakurr*	*gabu*	—
Comb	—	—	—	*bunpaima; apim* (v.)	*ipogi*	*ipogi*
Come	*awe*	*awe*	*kanam*	*wia*	*aie, aio*	*mitkem*
Conduct	—	—	—	—	*mule*	*mule*
Conquer	—	—	—	—	—	—
Cook	*qabuse*	*qanesui*	—	—	*dedei-gandaja erezaki*	*yemb*
Crab	—	—	—	*tetongal, gulen*	*nage*	*medel*
Crawl	—	—	—	*yergoyergodote*	*angwalena*	—
Crocodile	—	—	*gardsar*	*koje*	*sible*	*ibro*
Croton	—	—	—	—	*odo*	—
— (leaf)	—	—	—	—	*odo lame*	—

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
Crowbar (planting stick)	*barnd*	*tot*	—	—	*bisi*	*jawalo*
Cry	*yarwar*	*ye*	—	*ngane*	*ele*	*iee*
Cup	*nagiawi*	*nagar-kop*	—	*kwat*	*qaie*	*kive*
Cuscus	—	—	—	—	*bate*	—
Cut	*setiba*	*tenifengo*	—	*natrapan, kukut* (with glass)	*jijuti*	*yepende*
Dance	*u*	*naruwas*	—	*inong*	*gire, jewaji*	*omare*
Dark	*geloman?*	*jailman?*	—	*kut*	*korokeie*	*seburb*
Darkness	—	—	*qibid*	—	*krokeia*	—
Daughter	—	—	*meregh*	*mankute*	*ngule-bagra*	—
Day	*eapurtha?*	*kesare?*	—	*ibudkang*	*page, bimu*	*bibuz*
— (light)	—	—	*yajerb*	—	*sewalige*	*zorzor*
— (to-)	—	—	—	*jangoi*	—	—
Deceive	—	—	—	*ekakaiaganari* (n.)	*angletneja*	*varyetgeni*
Dead	—	—	—	*kududa*	*budere*	*uje*
Desire	—	—	—	—	*singi*	*ngole*
Dew	*esi*	*bedrabedra*	—	—	*galasi*	*grass*
Die	*qosi*	*korra*	*kor*	*kududar*	*igluminige*	*uj*
Dig	*chetharib*	*tatana*	*terdal*	*kurkur*	—	—
Dirt	*tirren*	—	—	*tot*	*domaji*	*bija*
Dirty	—	—	—	*populkom*	—	—
Distant	*tarnamkar*	*nayu*	—	*utale*	*udeeve*	*ienatong*
Do	*tietur*	*tangarame*	—	*nangis*	*jeweni*	*yonape*
Dog	*gnathur*	*nase*	*ard*	*dorang*	*drego*	—
Don't know	—	—	*yond munyabi* (I don't know)	*unakaimidan, kame*	*lia umele*	*mai umre*
Door	*turreper*	*furg*	*paisa*	*dumalma*	*tatre*	*mora*
Doorway	—	—	*udugalpele*	*wudo*	*gabe, tamu*	*ganga*
Dream	—	—	—	*yan*	*wama*	*woma*
Drink	*kiatanob*	*taneta*	*tened*	*none*	*eneji*	*ionare*
Drive away	*semeres*	*narm*	—	*mulinugi*	*ieraji*	*yerwaekerte*

Drum	*poruporu*	*dundu*	—	*arap*	*waple*	*wurp*
Dry	*touwaputh*	*taikur*	—	—	*apona, beponige*	*urna, urene*
Dwell	*keamat*	*kamjur*	—	—	*adanati*	*omonte*
Ear	*tarop*	*tangarn*	*tongal*	*ran*	*tablame*	*yekrom*
— (lobe)	—	—	—	*ranpe*	—	—
Earth	—	—	*gobb*	*pele*	*gawe*	*hov*
East	*inambi-sanguar*	*waruwar*	—	*wurr*	*ule*	*ule*
Eat	*seawomb*	*nanambi*	*ianed*	*ototo*	*eruwi, erowagi*	*yove*
Egg	*yawi*	*kop*	*bwey*	*kop*	*ku*	*kurp*
— (yolk)	—	—	—	—	*webou*	—
— (white)	—	—	—	—	*iapau*	—
Elbow	*darmqas*	*danquti*	*tondsumb*	*tankum*	*totofia*	*komul*
Evening	*gigi*	*gegi*	—	*totoizeme*	*memele*	*semanam*
Excrement	*wethur*	*na*	—	—	*lia*	*lia*
Eye	*si*	*sokop, sakop*	*taramb*	*ikop*	*ireu*	*yerkup*
— (lashes)	—	—	—	*ikop-kum*	*ire-ngali*	—
— (lid)	—	—	—	*ikop-tute*	*ire-tape*	—
Face	*mitha*	*gwab*	*swab*	*yingarr*	*opo*	*wop*
Fall	*teata*	*natur*	—	*aipuna*	*itramige*	*egenda*
Fat (corpulent)	—	—	—	*ratekomang*	*babo*	*niani*
— (grease)	*wirri?*	*yarrug?*	—	*gii*	*tore*	—
Father	*gnawe*	*debe*	*ab*	*baba*	*babe, ada*	*bower*
Fear	—	—	*perebur*	*yarr*	*walu*	—
Feast	—	—	—	*wototpat*	*tre*	*oliom*
Feather (bird)	*yirmand*	*men*	*amiseb*	*pakum, tamakum* (of wing)	*ele-ngele*	—
— (cassowary)	—	—	—	—	*wea-ngele*	—
Female	—	—	*temarb*	—	*oga*	—
Fierce	*noqor*	*nutrena*	—	*ikolegoliag*	*labe*	*jowai*
Fight	—	—	—	*mok*	*ubu*	—
Find	*toserema*	*teyingonge*	—	—	*jepani*	*yodare*
Finger (little)	*darngorambur*	*taganmand*	*dingalimi*	*taringesi*	*ali*	*kes*
— (ring)	*serrungenton*	*gunduganga*	*tondapor*	*karitola*	*wimlam*	*keskiburr*

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
Finger (long)	*iumbarntom*	*dengipiganga*	*tondapor*	*mutukini*	*padnita*	*bragemam*
— (index)	*thurndentom*	*tumbaganga*	*tondapor*	*tupi*	*potnami*	*puman*
— (nail)	—	—	*tond-gang*	*runput*	*gabae-kukuluta*	*eged*
Finished	*wati*	*pio*	—	—	*sige*	*seg*
Fire	*meni*	*bengi*	*pend*	*yu*	*muie*	*para*
First	*tabakar*	*tanda*	*tedora*	—	*ninae-gabe*	*naska*
Fish (n.)	*kowea*	*wagib*	*angur*	*pudi*	*ibu*	*gwoz*
— (v.)	*uwea*	*yeniote*	—	—	*gaglea*	*epine*
— (hook)	—	*tota*	—	*pudi-ariga*	*edigiruu*	*kedow*
Flesh	*fepe*	*fifi*	*pibi*	*mid*	*madzu*	*murr*
Flower	—	—	*dram*	*pupu*	*ouwame-popo*	—
Fly (n.)	*gumbam*	*berang*	*berang*	*arko*	*idreba*	*yerembra*
— (v.)	*tethevear*	*dirub dirub*	*nabind*	*nimprugene*	*ujana, uji*	*wuvlej*
Food	*darngon*	*namus*	*anambod*	*ototoma*	*dedei, lolo*	*ngina*
Foot	*wurthurtak*	*karfkarf*	*kabukab*	*ningkor*	*ernge*	*qaupata*
— (sole)	*tarwar*	*karfkarf-kombun*	*keb-kabukab*	*ninkor*	*ernge-wabo*	*pram*
Forbid	—	—	—	—	*jibelaji*	*esoqate*
Forehead	*mithur*	*gweb*	*sarb*	*yat*	*mangae*	*mong*
Forget	—	—	—	*angorogan*	*genenatirimalige*	*noinkersa*
Formerly	—	—	—	—	*uzarage*	—
Fowl	*yem*	*mena*	—	—	*karakara*	*karakara, pauro*
— (wild)	*kaiyerker*	*udaga*	—	*kek*	*sūrkar, mulea*	*kukot*
Friend	—	—	—	*ngumkum-rabo*	*binami*	*yongeam*
Fruit	*vermeni yauwi*	*werakop*	*welumbe*	*kopa*	*kuu*	*kerp*
Full	*tearatope*	*tenafor*	—	—	*tapanige*	*yertutu*
Gallbladder	—	—	—	—	*ubrae*	—
Garden	*dau*	*kakop*	—	*yegey*	*aluaupi*	*sopa*
Gird	*mindetewur*	*karforneng*	—	—	*asigri*	*wikte*
Girdle	*makauwoko*	*pawus*	—	*karan* (twine), *papathkop* (job's tears)	*bagi*	*zob*
Girl	*yurmad*	*meregi*	*meregh*	*mankute*	*ngule-bagra*	*buhere*

— (small)	—	—	*merimeregh*	*kasarama*	*kona-bagra*	—
— (marriageable)	—	—	—	—	*ngule-bagra*	—
Give	—	—	*tuaram*	*nomining*	*eari*	—
Go	*makateva*	*tenyowe*	*gam*	*naib*	*ate, ato*	*yike*
Good	*namaya*	*wau*	*audi*	*inibida, amul*	*miji*	*wogle*
Good night	—	—	—	—	*ato*	*dudou*
Grass	*yuse*	*drakamadra-kama*	—	*toar, mokomo-kopo, towago, motan*	*lue* (lalang), *butubae* (couch)	*terb*
Grow	—	*dengafi?*	—	—	*uti*	*oronta*
Gum	—	—	—	*unia*	*lige*	—
Hair (head)	*yambariawi*	*gedi*	*merijeb, merijeb pibijeb* (body)	*bunkun*	*edingali*	*nurz*
Hand	—	—	*tond-purbur*	*tang*	*ime*	—
— (palm)	*tambara-pavo-pavo*	*ganga-kubikubi*	*tond-kambul*	*tang-kor*	*ime-wabo*	—
Hang	—	—	—	*nikire* (things), *naurendan* (man)	*zegrarepi*	—
Hard	—	—	*teger*	—	*kokre*	—
Hatchet	*fambu*	*busar*	—	*inkuma, dadara* (stone)	*iapa*	*yapa*
Have, get	*senewakur*	*tonkafi*	—	—	*eenani*	*irene*
Head	*yambai*	*yambar*	*mor*	*bunkut*	*mope*	*mop*
— (back)	*di*	*tumbku*	—	*kote*	*unae*	*toa*
Head (dress)	—	—	—	—	*wia-daguli* (cassowary), *dabma* (bird of paradise)	—
Hear	—	—	*iayid*	*nandaran*	*hateiza*	—
Heart	*fofosa*	*tikop*	—	*tikop*	*geneu*	*tune*
Heavy	*serin*	*korote*	—	—	*mepu*	*beberg*
Heel	*baiakir*	*fitoko*	—	*ningkum*	*ernge-ope*	*dubel-mop*

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
Here	—	—	*somond*	*geno*	*agesina*	*ote*
Hill	—	—	*tebem*	—	*doro*	—
Holy	—	—	*borumber*	—	*ude*	—
Hot	—	—	*wabud, tagar* (sun)	*tatrapa*	*nunu*	—
House	*mernse*	*mongo, seki*	*mongo*	*ma*	*mete*	*met*
How	—	—	*larnerd*	—	*lipulipu*	*rededave*
Hungry	*watikwopor*	*feoqom*	*nenende*	*komoida* (n.)	*ubrowe*	*ninapa*
Hunt	*piapur*	*nariatium*	—	*mamoe*	*pija*	*gwajap*
Husband	—	—	*yand ar* (my man)	*gulube*	*rorie*	—
Ill	*tese*	*komakop*	—	*itrar*	*pita*	*kopa, jowar*
Inside	*murrumer*	*sekomdu*	—	—	*sujingabe*	*vonges*
Instep	—	—	—	*nintoi*	*tumea*	—
Jaw (lower)	*kanakan*	*botokarm*	—	*teb*	*iguwae*	*ijel*
— (upper)	*turunonga*	*nongar*	—	—	—	—
Jealous	—	—	—	—	*dangye*	*irena*
Jump	—	—	—	—	*uplana*	—
Kidney	—	—	—	*dongkop*	*watu-uku*	—
Kill	*seqer*	*tegeme*	*toar*	*nobod*	*argli, egli*	*yongande*
Kiss	*seturam*	*seke*	—	*umenudulan*	*jeteni*	*yemgnate*
Knee	*qarraqarra-kuriawi*	*butom*	—	*tubu; putukupi* (patella)	*kokorare*	*kumber*
Kneel	—	—	—	*gumgum*	*kokorere a halad-suta*	—
Knife	—	—	—	*ita* (bamboo), *turikta*	*sogoturika*	—
Knot (string)	*serrtap*	*taranyengom*	—	*mamara, pepata, tortornege*	*mugle*	*ivgnoi*
— (wood)	*tuti*	*kafe*	—	*tol-pot-kop*	—	—
Know	*dungi?*	*fimbo?*	*munyard*	*umarandangar*	*umele*	*umre*

Lampblack	—	—	—	—	*asa*	*timi*
Land	—	—	*yeu*	—	*ewe*	—
Large	—	—	*dimbal*	*rate*	*babo*	*bokbok*
Lash (canoe)	*serendikanur*	*umlush*	—	—	*etni, jegloti*	—
Last	—	—	*par*	—	*ingwe*	—
Laugh	*burose*	*burn*	—	*tongoi*	*ngange*	*knong*
Lead	*ngamongur*	*nojota*	—	*natram*	*jeweiti*	*yeryongave*
Leaf	*wemenetank*	*ran*	*wilsab*	*nope, rupi*	*lame*	*romb*
Leave alone	*sengadip*	*yenamindom*	—	—	*ebmali, nganugie*	*yoramte*
Left hand	*nembawegi*	*sauga*	—	*barr, berr*	*sawai-ime*	*sawai*
Leg	*paraka*	*sombor*	*keb*	*tule*	*ernge*	*kau*
— (calf)	*takaratakara*	*mankop*	*borgob*	*mankopkop, mankop* (side of)	*olemadzu, erengeole*	*chelmur*
Lie (falsehood)	*gaso*	*kaniso*	—	*yekakai*	*waliarage*	*var*
Lie (v.)	*gaso-gnatungur*	*kaniso-nunita*	—	—	*wale-amene-jiite*	—
Lie down	*yar*	*edobon*	—	*potenage*	*hatuwiti, uteeogiri*	—
Life	*temenab*	*tenarnor*	—	*tram*	*irelota*	—
Light	*ngapariwari*	*napario*	—	*iowototorop*	*irera, bulubuluewe* (white land)	—
Lightning	*korivat*	*yoneofa*	—	*guara*	*pamle pamle*	—
Lime	*tumana*	*tumani*	*yur*	*iouwor, iowor*	*bulu*	—
Lips	*terumberengi*	*burumbur*	*berumber*	*bod*	*mipe, tagemipe*	—
Listen	*iaritase*	*tiarete*	—	*nundor*	*ateija*	—
Live	—	—	*toreji* (alive)	—	*irelota, ireati*	—
Liver	*narntun*	*afarp*	*yendom*	*yoa, siba*	*owe-lame*	—
Loins	*karopar*	*pataki*	—	*koromtutuma*	*bagije*	—
Look	*seamar*	*taketa*	—	*ikopnoge* (see)	*jepani*	—
Louse	*yarm*	*yaneme*	*emod*	*koban*	*ngame*	—
Lungs	*barmbarm*	*soisoi*	—	*katam*	*waplape, ploaploa*	—
Male	*karmbe*	*darube*	*tagea*	—	*rorie*	—

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
Man	*karmbe*	*darube*	*ar*	*rabo*	*rorie* (s.), *biname* (pl.)	—
Many	*tufer*	*tarabar*	—	*tomambi*	*burage*	—
Marry	—	—	—	*butima*	*alenlaita*	—
Mat	*eme*	*eme*	*ami*	*apun*	*tire, waku* (coco-leaf)	—
Milk	*mame*	*mur*	—	*yida*	*migi*	—
Moon	*tayi*	*surare*	*tugiu*	*qak*	*mabie*	—
— (half)	—	—	—	*apalkaman-qak*	*ebo-mabie*	—
— (full)	—	—	—	*tomantoman-amul-qak*	*armenuta-mabie*	—
— (new)	—	—	—	*mutumuturang-qak*	*kire-emabie*	—
— (quarter)	—	—	—	*tonga-mutu-muturang*	*matikola*	—
Morning	—	—	—	*kutano*	*korokerage*	—
Morrow	*weakase*	*yargu*	*kai*	*kanebog*	*ieia*	—
Mosquito	—	—	*gwani*	*bonja*	*baggi*	—
Mother	*ngarmwe*	*ama*	*arm*	*yai*	*mage*	—
— (in law)	—	—	—	—	*gite*	—
Mountain	*rokuroku*	*jowan*	—	*pard*	*wabu*	—
Mouth	*farkaiyefer*	*runbuni*	*ped*	*umetap*	*tage-boro*	—
Mud	—	—	—	*burbur*	*ubli*	—
Name	*yerper*	*yetoqan*	*mundud*	*bin*	*ngi*	—
Navel	*tanderu*	*nembut*	*lembud*	*wunkum*	*opolo*	—
Neck	*qarn*	*kofe*	*kenge*	*pak*	*singiae*	—
Net (fishing)	*tertar*	*dergar*	—	*gura*	*tite*	—
New	—	—	—	—	*kiree*	—
Night	*tambarthur*	*serumb*	*yerimb*	*kuta*	*ie*	—
No	*kaio*	*yau*	*yau*	*dunai*	*lia*	—
Nose	*tauma*	*mibun*	*mebele*	*murung*	*keke*	—
— (septum)	*tarutarup*	*tagatangar*	—	*murung-papuiet*	—	—

Offspring	—	—	—	—	*bagra*	—
Olden time	*tewur*	*tundai*	*tandurwur* (formerly)	—	*sasarage*	—
Old (thing)	—	—	—	*natangat*	*sasa*	—
— (man)	—	—	—	*rabo-rate*	*moda*	—
Only	—	—	—	—	*taturage*	—
Outrigger	—	—	*saimai*	—	*arima*	—
Paddle (n.)	*karap*	*raukaro*	*karab*	*kaba*	*aibi*	—
— (v.)	*serapid*	*traiango*	*karai*	*garai*	*ewaie*	—
Pain	*tese*	*komakop*	—	—	*pita*	—
Paradisea Raggiana	*yertham*	*kakaiam*	—	*kakaiem*	*dabma*	—
Peace	*tearapurt?*	*arawa?*	—	*piwududa*	*pode*	—
Pearl shell	*moni*	*gain*	—	*qak*	*mobe, miri*	—
— (crescent ornament)	—	—	—	*dididba*	—	—
Penis	*turthurker*	*namburt*	—	—	*bute*	—
Petticoat	*nangur*	*nund*	—	*pite*	*ngasingasi*	—
Piece	*kotan*	*numbanar*	—	*kapor*	*pau*	—
— (small)	—	—	—	—	*matikoli-pau*	—
Pig	*rung*	*menawa*	*kimb*	*simar*	*blome*	—
Pigeon (Goura)	—	—	—	*pugi*	*pugi*	—
— (blue)	*peveuti*	*kudu*	—	*tuba*	*tube*	—
— (white)	*tirowamber*	*memoku*	—	*werewere*	*gimai*	—
Place (n.)	*mentetem*	*sekidu*	—	—	*ewe*	—
— (v.)	*setint*	*miderenanka*	—	*numatagal* (on fire)	*eiiti*	—
Play	*borosev*	*narmbarus*	—	*tongoe*	*balena*	—
Pleased	—	—	—	*ngini biagan*	*gege*	—
Porpoise	—	—	—	—	*biju*	—
Post	—	—	—	—	*toba*	—
Pour	*cheyongu*	*targur*	—	—	*epaduri*	—
Power	—	—	—	—	*kakesea*	—
Pregnant	—	*kortenar*	—	—	*ameame*	—

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
Pull	*kekar*	*yerimetam*	—	*inukolo* (rope), *garai* (oar)	*sugremaliti*	—
Put down	—	—	—	—	*eiti*	—
Rain	*no*	*nafamus*	*nou*	*igura*	*ngupe*	—
Rainbow	—	—	—	—	*anibaniba*	—
Rat	—	*sangatar*	*tombol*	*makat*	*ubi*	—
Red	—	*purkart*	*gwalurba; duled* (ochre)	*memmem*	*udiudi*	—
Refuse (reject)	—	*miganawam*	—	—	*jigi*	—
Rejoice	—	—	—	*ratikili*	*gege*	—
Relations	—	—	—	—	*ingele*	—
Return	—	—	*narngodand*	*woso*	*tarnepi, tanenuti*	—
Rib	—	—	—	*tatan*	*drawae*	—
Riches	—	—	—	—	*buurage-widape*	—
Right	—	—	—	—	*onoa'o*	—
Right hand	*taue*	*tambun*	—	*tort, tot*	—	—
Ripe	*taio*	*wau*	—	*upuwo*	*ngade*	—
River (creek)	*tutuver*	*aragob*	*wototogabe; bumbalabi totogabe* (creek)	*toa, tangkasire* (small), *tangkaipre* (creek)	*baduge; alame* (creek)	—
Road	*muther*	*endo*	*wodagal*	*nungo*	*gabe*	—
Roof	—	—	*mongo-tem*	—	*toro*	—
Root	—	—	*teremb*	—	*dradsu*	—
Rope	*wiase*	*mandemand*	*arngud*	*kab, kaab*	*seia*	—
Rub (with hand)	—	*yejotam*	—	—	—	—
Run	*yarkur*	*nadabaras*	—	*nujisine*	*uami, uwami*	—
Sago	*bi*	*bi*	*bis*	*bisi*	*du*	—
Sail (mat)	—	—	*ame*	*kabie*	*hawa, awe*	—
Salt	—	—	*tarbud*	—	*trai*	—
Sand	*bondabonda*	*farg*	*tredre*	*gate*	*korio*	—
— (bank)	—	—	—	—	*wiere-doro*	—

Satisfied	—	*chew, shew*	—	—	*amuge*	—
Scapula	—	—	—	—	*palae*	—
Scatter	—	*taranus*	—	—	*epelod neime*	—
Scold	—	—	—	—	*jelui*	—
Scrape	—	—	—	*gnongo*	*rereteza* (coconut)	—
Scratch	—	—	*orodorodom*	*kokoro*	*api*	—
Sea	*meani*	*wurnaku*	*cherb*	*bem*	*bawe, malunie*	—
— (deep)	—	—	*qobtu-cherb*	—	*ugle-nie, malu-unapu*	—
— (rough)	—	—	—	—	*babo-bawe, babo-ule*	—
Seed	—	*riso*	—	*kop*	—	—
Seek	*seroram*	*turunzango*	—	—	*jiringi*	—
Send	—	—	—	—	*jitiepi*	—
Shark	—	—	*baidam*	*baidam*	*bedam*	—
Shelf	—	*tumbar*	—	—	*dade*	—
Shell (conch)	—	—	—	*wut*	*mole*	—
Ship (steamer)	—	—	—	*buto*	*buto*	—
Shoot	—	—	—	*naipun*	*zeenepi*	—
Short	—	—	—	—	*tuberage*	—
Shoulder	—	*padar*	—	*mata*	*ebuae, palae*	—
— (blade)	—	—	—	*podera, matakut*	—	—
Shout	*qani*	*ke*	—	—	*ala, darama*	—
Sick	—	—	—	*dudu*	*pita*	—
Side (by the)	—	—	—	—	*ingle uji*	—
Sign	—	—	—	—	*eweu*	—
Sink	*kobamburuta*	*korumbo*	—	—	*abumi*	—
Sister	*duyumurth?*	*tanemerigi?*	—	*tubidibiton*	*nguie*	*gemer*
Sit	*keames*	*kamfer*	*kanjur*	*adimina*	*adnati*	—
Skin	*woko*	*gane*	*tongal*	*toe*	*tape*	—
Sky	—	*zapar*	*tug*	*utali*	*dumeabo*	—
Sleep	*kameder*	*edobon*	*edbel*	*inu*	*ute*	—

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
Small	*katanakatan*	*numbanar*	*lumbalabi*	*kasaram, kasaramul* (very)	*matikola, matiali*	—
Smell (n.)	*wherewa*	*wim*	—	*mōre*	*lengo*	—
Smell (v.)	*fewa*	*wim*	—	*more*	*irimi*	—
Smoke (n.)	—	*qam*	*tod*	*ikoro*	*kloka, kokla*	—
— (v.)	*kekar*	*taueta*	—	*sakaba-nani*	*suguba-eni*	—
Snake	*kambotha*	*tumbanar*	*kanam*	*dibe*	*obiame*	—
— (black)	—	—	—	—	*udawale*	—
— (carpet)	—	—	—	—	*suwa*	—
Soft	—	—	*abred*	—	*onia*	—
Soil	—	—	*gobb*	—	*gawe*	—
Son	—	—	*pier*	*rug*	*bagra*	—
Song	*warg*	*ngarawas*	—	*iububa*	*upera*	—
Sour	—	*saputе*	*tabud*	—	*trae*	—
South-east	—	—	—	*ketrop*	*ule*	—
Speak	—	—	*koria*	—	*zii, jii*	—
Spear	—	*sosa*	—	*jiwi* (v.)	*kalaku*	—
Speech (language)	—	—	—	*yeke*	*mene*	—
Spirit	*waniwani*	*barnbarn*	—	—	*dadarange*	—
Spit	*taroporopor*	*rurukam*	—	*koksipun*	*mote*	—
Stand up	*sekuk*	*kunge*	—	*nugabor*	*abuzangiti*	—
Star	—	—	—	*piro*	*wale*	—
Steal	—	—	—	*gomor*	*ero-aiati*	—
Stomach	*wurther fambu*	*dumbuna*	—	*kom*	*uge-amuge*	—
Stone (n.)	*verma*	*gogon*	—	*dadar*	*kula*	—
— (v.)	—	—	—	—	*kula-ijari*	—
Straight	—	—	—	—	*onoao*	—
Strike	—	—	—	*nobod*	*epula, iorori*	—
— (with stick)	—	—	—	*metamet*	—	—
String	*wiase*	*wamkus*	*bumbalabiarngud*	*kaab*	*seia, sea*	—
Strong	*ternang*	*sarusaruwaneta*	*mongarad*	—	*derowa*	—
Substance (flesh)	—	—	—	—	*maju*	—

Sugar cane	—	*qano*	*qol*	*wora*	*galue*	—
Sun	*erputhur*	*kesare-kop*	*abiard*	*iabada*	*bimu*	—
Swallow (v.)	—	—	—	*nang-onyan*	*arnuta*	—
Swamp	—	—	—	—	*walube*	—
Sweat	*keapi*	*ombo*	—	*wumur, womor*	*malage*	—
Sweet	—	—	*munded*	*kuoi-makana*	*mite*	—
Sweet potato	*urinai*	*nai*	—	*nai*	*ubuzubudsa*	—
Swim	*perchu*	*bagawe*	—	*sasa*	*goni, atuwaga*	—
Tail	*keer*	*temi*	—	*sere*	*kira*	—
Take	*sewaku*	*kafe*	—	*wotone*	*eati*	—
Tall	—	*tumba*	—	*sogajamel*	*lea*	—
Taro	*dung*	*jom*	*piang*	*wototo*	*lolo, gube* etc.	—
Taste	—	—	*kajambela*	—	*mitagli*	—
Tattoo (v.)	—	—	—	*dandani*	*aimledsa*	—
Teach	—	—	—	—	*abiberadsa*	—
Tears	—	—	—	*nanaita*	*elemau*	—
Temples (head)	—	—	—	—	*rare*	—
There	—	—	*desi*	*dane*	*pesemi*	—
Thick	—	—	*dimbal*	—	*pone*	—
Thigh	*pothambara*	*sarmber*	*piel*	*bol*	*wawe*	—
Thin	*katankatan*	*yaufifiyom*	*pibiobuna*	—	*paple, loba tatu*	—
Thing	*done*	*tane*	—	—	*gwidape*	—
Think	—	—	—	*manukop*	*ngene-jituani*	—
Throat	*qarn*	*komboki*	*burge*	*enkomtor*	*klalawata, derae*	—
Throw away	*keartir*	*baranat*	—	*zanaipun*	*ijari*	—
Thumb	*iabarndom*	*ganga-segomand*	*yadmeni*	*mog*	*mage-kukuluta*	*mogetam*
Thunder	—	—	—	*dudula*	*madubi*	—
Thus	—	—	—	—	*piepu*	—
Tide	—	—	—	—	*gobe*	—
— (ebb)	*nagosi*	—	*andod*	*ine-wosinen, nubedan*	*gobe-atnenuta, anenige*	—
— (flood)	*nagtbarisi*	—	*werndemongar*	*kokani, ratine*	*gobe-tuamenige,*	—
Tie (knot)	—	—	—	*marenjak*	*zetai [tuamige*	—

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
Time	—	—	—	—	*aitaje*	—
Tobacco	*sukuba*	*sokopa*	—	*sakaba*	*suguba*	—
Toe (little)	*surthenge*	*tangarnamand*	—	—	*ali*	—
— (fourth)	—	—	—	—	*ali-kukuluta*	—
Toe (third)	—	*dengafegonga-*	—	—	*wimalame*	—
— (second)	—	— *[goat*	—	—	*potname*	—
— (big)	*yumbarandum*	*sugamand-ganga-goat*	—	—	*mage-kukluta*	—
— (nail)	*kam*	*gangagoat*	—	—	—	—
Tomahawk	—	—	—	*inkuma*	*iapa*	—
Tongue	*wethercher*	*burnege*	*penji*	*dogmar*	*wata*	—
Tooth	*turr*	*run*	*tol*	*uguwoi*	*giriu*	—
Tree	*wermerni*	*wun*	*wel*	*ro*	*uli*	—
True	*perfu*	*vateyum*	—	*imamul*	*toraa*	—
Turtle	—	—	—	*waru*	*game*	—
— (green)	—	—	—	—	*game*	—
— (shell)	—	—	—	—	*karara-game*	—
Ulcer	—	—	—	*ute*	*ku*	—
Untie	*serembus*	*taberr*	—	—	*jubungelimuti*	—
Upwards	—	—	—	*tukume*	*ewepaniti*	—
Village	*menjitem*	*mongodu*	*mongo-teu*	*kasaramal-pele*	*mete eve*	—
Visitor	—	—	—	—	*maiamaiatamie rorie*	—
Vomit	*wermberg*	*mund*	—	*mon*	*megi*	—
Voyage (v.)	—	—	—	—	*sariemu*	—
Walk	*murthur*	*narus*	—	*naib*	*otni, otini, ote-*	—
Wallaby	*tauwori*	*farwai*	—	*kobur* (black), *tau* (brown), *tag*	*seba [neja*	—
War	*yambar*	*nawirus*	—	*mokom*	*ubu*	—
Warrior	—	—	—	*mokon-rabo*	*ubu-biname* (pl.)	—
Wash	*cheviv*	*gananus*	—	—	*āīdedsa, jiisaji*	—

Water	*noor*	*nu*	*nou*	*ine*	*nie*	—
— (fresh)	—	—	*nou*	*ine-nanema*	*baduge-nie*	—
— (salt)	—	—	*ara-garb*	*bemine*	*malu-nie*	—
Weak	—	—	—	—	*oneaonea*	—
Weep	—	—	*ye*	*nonagene*	*ele*	—
West	—	—	—	*komag*	*hie*	—
Wet	*tirer*	*badarat*	—	—	*nebo*	—
What?	—	—	*lar*	—	*ngena*	—
When?	—	—	*tarm*	—	*liba*	—
Where?	—	—	*togai*	*ianen*	*luwie, luiee*	—
Which?	—	—	*lan, larn*	—	*luige*	—
White	*tauwarud*	*suie*	*jambrad*	*poromporom*	*bulu*	—
Who?	—	—	*ebe*	—	*lasine*	—
Widow	—	—	—	—	*ubla*	—
Wife	*gnari*	*namav*	*temarb*	*mara*	*oga*	—
Wind	*meni*	*waufeta*	*wurlam*	*bue*	*buwe, bue*	—
— (north-west)	—	*bangorbangor-waufeta*	—	*komag*	*kamage-buwe, kamagee*	—
— (south-west)	—	—	—	—	—	—
— (south-east)	—	*suraie-waufeta*	—	—	*adiri buwe, ule*	—
Windpipe	—	—	—	—	*siniaesea*	—
Wing	—	—	*damb*	*pa-tama*	*tame*	—
Woman	*ngari*	*namav*	*temarb*	*mara*	*magebi, oga*	—
Wood	—	—	—	*ro*	*uli*	—
Wound	—	*bernend*	—	*ute*	*dupe, maku* (n.), *bino-potoge* (v.)	—
Yam	*firpe*	*minggane*	—	*gegai*	*luwie, luie* &c.	—
Yellow	—	—	*dumbaiad*	*sasagad*	*mulimuli*	—
Yes	—	—	*au*	*ao*	*io*	—
Yesterday	—	—	—	*totom*	*emabe, birie*	—
Young man	—	*kitong, kitong-rombi* (pl.)	—	*sisara-rabo*	*mamie rorie*	—
1	*neambi*	*nambimi*	*ambiur*	*tupulibi*	*iepa*	—

	Peremka	Dorro	Parb	Dabu	Kunini	Oriomo
2	*yendar*	*rombi*	*tumbi*	*kumlibi*	*neneni*	—
3	—	*yombi-yaboto*	*lambi*	*kumledega*	*nesaie*	—
4	—	*rombi-rombi*	*tutubiar*	*kumlibi-kumlibi*	*neneni-neneni*	*neani*
5	*neambi*	*tarbar*	*tumbitumbi-yambia*	*motoa*	*imegubemine*	—
I	*tea*	*yonda*	*yond*	*ngana*	*ane*	*kon*
Thou	*fur*	*bom*	*pom*	*bōngo*	*mane*	*man*
He	*sier?*	*bar*	*pe*	*bo*	*tabe*	*ton*
We	—	—	*yond*	—	*ine*	*sen*
You	—	—	*pom*	—	*wene*	*won*
They	—	—	*pe*	—	*tepi*	*ton*
My	*donem*	*taneyum*	*tarni*	*ngamo*	*ame*	—
Thy	—	—	*piene*	*bane*	*mame*	—
His	—	—	*yani*	*obo, ubu*	*teme*	*timaiem*
Our	—	—	*tebene*	—	*ime*	—
Your	—	—	*piene*	—	*weme*	—
Their	—	—	*yebe*	—	*teme*	—
This	—	—	*sinamoni*	*gen*	*aine*	—
That	—	—	*inamoni*	*deben*	*peine*	—
We two	—	—	*tebene*	—	*inete*	*sesi*
You two	—	—	*pebene*	—	*wenete*	*tonsi*
They two	—	—	*petumbi*	—	*tepite*	*tonsi, tonshi*
We three	—	—	—	—	*imetemi*	*sesimor*
You three	—	—	—	—	*wenetemi*	*wongsi*
They three	—	—	—	—	*tepitemi*	*tonsim*

(To be finished.)

Besnijdenis bij de Aluunda's en Aluena's in de streek ten Zuiden van Belgisch Kongo (grensstreek Belgisch Kongo-Angola).

Door P. A. DELILLE, Franciskaansche Missie, Kanzenze (Katanga).

Naar eigen ooggetuigenis in het dorpje Katota, even over den Staatspost Luashi (Distrikt Lulua), weg Dilolo.

De verklaring zelf der aangestipte feiten komt van de negers daar ter plaatse. Op hunner goeder trouw heb ik mij diensvolgens moeten verlaten.

* * *

1. Het was een Zondag. Rond 1 uur in den namiddag begaf ik mij naar het dorp Katota waar men zei dat dien dag een Besnijdenisfeest zou gevierd worden. Van verre reeds hoorde ik zingen van veel monden en krachtig slagen op trommels.

In de kom van het dorp stonden in een kring wel 50—60 mannen en vrouwen. Zij waren meestal gekleed met een splinternieuw *mulesu* [1]. Stillejes aan draaiden zij in het rond klappend in de handen op slag van trom en maat van zang die beurtelings oversloeg van een voorzanger tot hen al té gader, terwijl het aangegeven rythmus hun lijf, armen en beenen in losse beweging bracht.

Gedurig aan ook schoven uit de rei naar binnen toe een of meerdere negers die daar afzonderlijke dansen uitvoerden, de eene al zonderlinger, wulpscher dan de anderen, zonder dat hierdoor de danspartij in haar geheel eenige stoornis onderging.

Ongeveer in het midden van den kring zag ik de trommelaars. Zij glommen van het zweet. Geen wonder: zonder pozen vielen de slagen als in galop uit hun opene handen op de strak gesponnen vellen der trommels [2]. (Zie foto I.) Overal elders in het dorpje, achter, voor en langs de hutten, stond veel volk bijeengepakt en wemelde door elkaar. Vrouwen pronkten er met heur fel kleurschreeuwende panen, rokken en hoofddoeken. Er liepen negers in waaiende witte hemden; anderen strekten hun beenen uit in lange zwarte

---

[1] *Mulesu* is een lange paan (stuk stof) die van af de lenden of bovenborst neerhangt tot aan de voeten en waarmee zich de ouderen kleeden bij voorkeur bij soortgelijke openbare feestelijkheden. Die stoffen zooals al de andere moderne kleedingstukken, worden aangekocht met baar geld ofwel met goederen in natura, bij blanke kleinhandelaars, meestal Portugeezen, Grieken of Joden door de broes heen verspreid.

[2] Die trommels hier gebruikt zijn gekapt uit boomstammen; zij meten een goede meter in de lengte en slechts 'n 30 centimeter in doorsnee; onder en boven zijn ze met een vel overspannen. Zij heeten *ngoma*'s. Bij elke feestelijkheid bij het negervolk is de trom, eenig aanwezig speeltuig, als de bezielster, de wekster van leven en beweging, van rythmus en kadans, van vreugde en jolijt.

broek . . . Onder de hel schitternde zon bood het geheel: dansers, toeschouwers zang en geroffel, iets van de drukke foortooneeltjes uit een europeesch klein stadje.

2. Door het dorp draafde al gekkend, met in de eene hand een busscheltje takjes, in de andere een groot mes, een struische kerel, vermomd, van kop tot teen gevat in een baai van gevlochten koorden, net als in een harnas, en dragend op het hoofd een soort mijter. (Zie foto II.)

Hij loopt en springt in en uit den kring, danst een wijle, slaat zijn beenen uit, zwaait met de armen of zet het vrouwvolk achterna dat huilend en gillend uiteenstuift als opgeschrikte hennen. Die vermomde zal den naam dragen *Katotoji* en een rol spelen in de plechtigheid der Besnijdenis.

3. Twaalf jongens van tusschen de 6 tot 10 jaar ongeveer, moesten dien dag besneden worden. Zij waren allen glad kaal geschoren en stonden aan den achtersten kant van het dorp als verloren, spraken niet, zagen er verlegen, beangstigd uit. Op zeker oogenblik werden zij aangeroepen door een oud vrouwmensch en geleid naar een klein dakloos looverhutteke *nfunda* geheeten. Zij schaarden zich daar rond. De oude vrouw trad binnen en hurkte neer voor twee recht opstaande stokken, wit bestreept. Dit zijn *akishi*'s, hier meer bepaald *nyiombu* genaamd [3]. Zonder meer omslag begon het vrouwmensch de *nyiombu*'s te bestrijken met nieuwe *pemba* (soort witte grond), van beneden naar boven, terwijl zij bad in dezer voege: „Door u, onzen beschermgeest, blijven de kinderen die straks de Besnijdenis zullen ingaan, behouden, gaaf en gezond. Dat ze niet vermageren, doch sterk en dik staan . . ." Dan stond ze recht, wreef een greepje *pemba* tot poeier en blies het stof over het hoofd der jongens heen.

4. Terwijl de vrouwen in het dorp bleven zingen en dansen *na kuwahisha Mukanda* (opdat de besnijdenis een gunstig verloop mochte hebben), trok de vermomde met al het ander mannelijkvolk een paar honderd meter ver het bosch in. Ook de mannen die zullen besnijden waren tegenwoordig. Zij waren erkenbaar aan een roode pluim (pluim van den vogel *ndua*) die ze droegen in hun haren.

De naam dier mannen (meestal Feticheurs van de streek) in de hoedanigheid van heelmeesters in de Besnijdenis, is *Mbimbi*. Er waren nu zooveel *Mbimbi*'s als er mannekens waren die moesten de heelkundige bewerking ondergaan, dus 12 in onderhavig geval.

Onder hen allen is er nu wel een die het hoog woord voert en aanzien wordt en bij het volk doorgaat als de bekwaamste, die het knapste die behandeling uitvoeren kan; zijn naam is *Nkarawanda*. Hij beloopt en bereddert alles vóór, gedurende en na de feesten. Door de ouders der kinderen wordt hij bijzonder bedacht met hennen, geiten, geld enz. Op hem drukken zekere

[3] *Akishi* kan als genus beschouwd worden en doelt op *al* de goede geesten. De *nyiombu* zouden daar een soort van zijn. Die stokken werden daar geplant op aanzeggen van een Feticheur die zich voordoet als bezittende de kracht van die *nyiombu*'s en kunnende iets van die hem verleende genees — afweer — of beschermkracht bergen in zulkdanig bestreken stokken.

geboden waaraan hij zich niet mag onttrekken heel den tijd dat de jongens afgezonderd leven, o. a.: geen betrekkingen hebben met personen van het ander geslacht; geen zout eten; enkel gerookt vleesch, dus geen versch vleesch; mag zich niet wasschen noch instrijken met olie; zijn haar niet afsnijden noch zijn nagels afkorten.

Kwam hij hieraan te kort, hij zou sterven, zoo zei men.

Hetzelfde nu geldt voor den *Chilombola,* waarover straks.

5. Aanstellen van den *Katotoji.*

Voor *Katotoji* werd de groote, struische kerel genomen waarvan sprake was in 2. Behalve zijn harnas van koorden en mijter geverfd met witten, rooden en zwarten *pemba,* droeg hij een vel dat hem van voor afhing tot op de knieën. (Zie foto II.)

Rug tegen de zon, deden de *Mbimbi*'s den alsdus toegetakelden man neerzitten op den grond. De *Nkarawanda* bracht een zakje aan: daarin stak de *yitombo* of krachtmiddel, toebehoorende aan den schef Lukonkesha (dorp niet ver van Katoto). Deze *yitombo* waarin dus de kracht-ten-goede van een geest schuilt, staat in de streek gekend als zeer werkdadig zijnde. — Zonder dat het vel dat den verkleede van voor bedekt, worde opgeheven, verbergt daaronder de *Nkarawanda* vermeld krachtmiddel. Hij bezigde daartoe twee ontschorste stokjes. Middelerwijl werden er door den *Nkarawanda* en de omstaanders korte beurtzangen, bij wijze van aanroepingen gezongen. Dan staken even al de *Mbimbi*'s haast gezamelijk een hand onder het vel waarna de vermomde rechtsprong: hij was nu gewijd tot *Katotoji* van dit Besnijdenisfeest. Van nu af aan woont in hem iets van den „sterken geest", de *mukishi* van Lukonkesha, en voortaan, alhoewel zijn werkelijk aandeel in de eigenlijke besnijdenis gering is, toch wordt hij er een van de hoofdbestanddeelen van, zonder wien dit aloud gebruik niet volledig, en vooral niet heilzaam zou zijn.

6. Na het aanstellen van den *Katotoji* werd gereed gemaakt de *Yitombo ya Mukanda,* dit is het afweermiddel bij uitstek, gericht tegen de *Alozi* [4].

De *nkarawanda* samen met de *Mbimbi* hurken neer en graven een klein putje in den grond; daar wordt eerst een laag versche modder in gelegd; op dien modder vloeibare vetstof gegoten en midden in geplaatst een klein kalabasje met een soort olie; al deze handelingen gingen gepaard met veel aanroepingen en korte beurtzangen. Zoodra het kalabasje te midden van den modder vaststond, begonnen én hurkenden én omstaanders zich met den duimvinger olie daaruit op den buik te strijken en op het hart. — Naar hun eigen verklaring deden zij dit *atwesi kusema* om kinderen te kunnen verwekken in overvloed. — Dan werd het putje met heel zijn inhoud zorgvuldig toegedekt met aarde en graszoden. De *Yitombo ya Mukanda* was nu gereed en ter plaatse verborgen; geen gevaar nu meer dat de *Alozi* zouden komen en de jongens in de Besnijdenis ziek maken of doen sterven [4].

---

[4] *Alozi.* Het is geweten hoe de negers doorgaans geen natuurlijke oorzaken aannemen bij ziekte of dood. Zoo als alle andere kwalen worden die ook van buiten uit door een slechten geest, door vergramde, te vroeg vergeten overledene, ofwel door de zoo genaamde *Alozi* teweeg gebracht. *Alozi* nu, zijn doorslechte menschen die ronddwalen

7. Onmiddelijke voorbereidselen tot de de Besnijdenis.

a) Oprichten van een boog *(mbungu)*: twee rechtstaande stokken met een vork aan bovenste einde en daarin horizontaal een derde stok. Aan dezen stok werd ongeveer in het midden een dubbelen grasstreng vastgeknopt.

Beteekenis: werd door het bereiden van de *yitombo ya Mukanda* de t o o v e r m i d d e l e n van de *alozi* onschaadbaar gemaakt op de mannekens; met het oprichten van dezen boog en het snoeren van die grasstrengen, wordt hun de p l a a t s zelf der besnijdenis onkenbaar.

b) De *Mbimbi*'s trekken en knoopen hunnen langen paan op en wetten een laatsten maal hun mesje (gewoon spits uitloopend negermesje).

c) Over ongeveer een halven vierkanten meter ruimt (of doet ruimen) elk der *Mbimbi*'s het gras weg: het is aldaar dat het jongetje dat hij onder handen zal krijgen zal worden neergelegd en de bewerking ondergaan.

8. Tot nog toe zijn de 12 mannekens in het dorp achtergebleven, waar roffelen, zingen en dansen niet gestopt hadden.

De *Katotoji* met andere mannen begaf er zich heen: hij zal den eersten der jongens vast- en opnemen, hetgeen beduidt dat ze allen mogen opgenomen worden en naar de plaats der Besnijdenis gedragen.

9. De 3 *ngoma*'s worden ter plaatse aangebracht en dadelijk valt men aan het trommelen met kracht; er wordt gezongen, geroepen en geschreeuwd.

Van uit de richting van het dorp komt nu veel mannelijk volk aangeloopen; twaalf hunner dragen op den rug of in de heup de 12 jongens. Op de bereide plek wordt elk hunner aangegrepen door vijf-zes man, neergevleid, bij hoofd, armen en beenen stevig vastgehouden. De *Mbimbi* zonder de minste voorafgaande ontsmetting van mes, handen of betrokken lichaamsdeel, grijpt het preputium, trekt het uit naar voor en snijdt het af in éénmal. Het bloed vloeit en vlekt zijn handen en maakt kleverig zijn vingers. Koortsig zoekt hij naar de overblijvende deeltjes en rondt ze af stukje voor stukje tot aan den wortel. De laatste vezeltjes worden in het bloed opgespoord. (Zie foto III.)

De jongens zagen er verschrikt uit, vertrokken van wezen toen zij werden aangebracht; echter bij de eerste insnijding stak ten allen kanten één scherp gillen op, dat de ouderen trachtten te óverroepen, óverzingen, óvertrommelen met verdubbeld geweld. Vreeselijk schouwspel.

10. Naar gelang de behandeling vorderde en een einde nam, werden de mannekens rillend als wie een groot kou heeft, naar eenzelfden kant gedragen en daar met den rug naar de zon, op een stok neergelaten, met de voeten in een grachtje en tusschen hun beenen een kleinen tot een bakje uitgehaalden termietenhoop (ifanfa), waarin bloed en afspoelwater werden opgevangen. (Zie foto IV.)

11. Het afgesneden preputium *(muvundu)* en de andere kleinere deeltjes werden zorgvuldig samengehouden. Bij het uitkomen uit de Besnijdenis, als

---

door be bosschen en kwaad lot werpen op dezen of genen, waarbij bedoeld persoon krank wordt, zijn ziekte of kwaal door het leven heen sleept, ofwel sterft. Na het feit, overkomene ziekte of dood, wordt de Feticheur geraadpleegt over oorsprong, en over wat er te doen valt om de kwaal te verdrijven of te wreeken.

alle wonden zullen heel zijn, zal men hen daarmede bestrijken en dit ten einde *akahili nachu chinzila,* ze op het hart te drukken dat al wat met hen gebeurd was, met hen gedaan werd in de Besnijdenis, wat hun gezeid werd, dat zij van dat alles niets mogen vertellen noch aan vrouwen, noch aan de kinderen die nog niet besneden zijn.

12. De eerste verzorgingen waren heel primitief: gewoon troebel water uit de beek geschept, werd gebruikt om het bloed af te spoelen van het lidmaat. Het bloed zelf dat uit de wonde vloeide, trachte men te stelpen met sap dat geperst werd met de vuist uit fijn gekapte boomschors met water gemengeld. Dit stelpen werd maar na een zekeren tijd bekomen; als men zoo ver geraakt was, werd een groen blad om het schaamtedeel gerold en met een koordeke vastgebonden; blad en alzoo verbonden deel werd naar boven en naar omhoog gehouden met behulp van een tweede koord die rond de lenden werd samengeknoopt. (Zie foto V.)

13. Van nu af loopen de besnedenen naakt tot aan de feesten die dit groot en haast algemeen verspreid besnijdenisgebruik, sluiten, dus tot aan de nieuwe maan volgend op de algeheele genezing.

Hun naam is voortaan: *Atwindanji.*

De erste nacht na de Besnijdenis moesten de *Atwindanji* buiten slapen. 's Anderendaags werd hun *hun Mukanda,* d. i. verblijf dicht bij de plaats der heelkundige bewerking, bereid.

14. Het woord *Mukanda* zou ethymologisch beteekenen: tucht. Vandaar de uitdrukking: *kukanda anyana* = kinderen bestraffen, drillen, leeren gedwee zijn. En het kind dat tijdelijk uit het dorp weg is en verblijft in het bosch omdat het besneden werd, heet te zijn: *udi ku mukanda,* letterlijk vertaald: is in de tucht [5]. Het schijnt dat de pas besnedenen of *Atwindanji* fel kort worden gehouden, dikwijls hardhandig behandelt, voor het minste berispt en geslagen. Een der redenen zelfs waarom ze zoo afgezonderd en verwijderd blijven gehouden van al de personen van het vrouwelijk geslacht, zou deze zijn: dat hun moeders ze niet zouden hooren weenen gedurende de kastijdingen.

Mukanda heeft verder een tweede beteekenis en als dusdanig beduidt dat woord de „verblijfplaats" der *Atwindanji.* Die verblijfplaats bestaat in een omheining van stikken en groene takken met blaren, drie-vier meter hoog, met koorden vastgebonden tot dichte wanden en binnen een opene ruimte vormend. Die binnenruimte wordt proper gekuischt en naar gelang het aantal der jongens, worden er nauwe afzetsels aangebracht, soort kevies, van boven en aan den voorkant open, ter nauwernood 30 centimeter breed en geen 50 centimeter hoog. Die soort kevies heeten *Yikangala.* Daarin slapen de *Atwindanji* des nachts, en dewijl het er zoo nauw en eng in is, moeten ze liggen op hun rug. Hetgeen door de vervaardigers nu eigenlijk bedoeld werd, zóó blijft het schaamtedeel met wonde steeds naar boven gekeerd. Wat houtvuur aan weerszijden verwarmt de slapenden. (Zie foto VI.)

Aan den voorkant van dit *Mukanda* is een opening waardoor men binnengaat. 's Nachts wordt die met dikke stokken toegemaakt, veiligheids-

[5] Synonieme beteekenis: is in de besnijdenis.

halve. Aan den tegenovergestelden kant van den ingang, in den anderen takkenwand, is op een hoogte van een paar meter een gat gelaten met name *Ndambi* en waardoor het overgebleven *nshima* of maniokbrei, dat niet verobberd werd, wordt naar buiten gesmeten. Dit naar buiten werpen wordt en mag niet gedaan worden door de *Atwindanji* zelf, maar alleen door een derden persoon, *Chilombola* bij name.

15. De *Chilombola* is een man die met de zorgen en verzorgingen van de *Atwindanji* belast is. Zijn bezigheden zijn menigvuldig. Zoo moet hij het eten bijhalen dat de vrouwen op een eerbiedigen afstand van daar, voor de kinderen komen neerzetten; hij moet water en brandhout aanbrengen; hij moet hun den eind-Mukandadans aanleeren; hun de regels van de *Mukanda* wijs maken, evenals de zangen, uitroepingen en gebaren voor elk der tweedaagsche maaltijden; hij moet de wonden verbinden. (Zie foto VII.)

Wat verboden werd aan den *Nkarawanda* is hem ook verboden. Door de ouders en bloedverwanten der *Atwindanji* wordt hij insgelijks goed betaald.

Eenige regels der *Mukanda (Nsangu ya Mukanda):*

geen vrouw bezien;

niet kijken naar de *Mukanda* of naar zijn *Ndambi* in den dag;

niet zien naar de ondergaande zon;

niet spreken onder het eten — zoo iemand een woord rept, wordt dadelijk al het voedsel weggeworpen en kunnen allen met honger liggen blijven;

niet naar den vogel *ndua* zien, en bij zijn roepen aanstonds de ooren toestoppen met de vingers;

niet treden over den *chilunda cha Mukanda* dicht bij, op een kruispunt van paadjes geplaatst [6];

niet heenstappen of schreiden over den aschenhoop *wutu,* want er zijn *yitombo* onder verborgen [7].

Wie zich niet voegt naar deze regels en voorschriften *wasupa,* dit beteekent: wordt zot, en kan zelfs sterben. — Men vertelde mij dat het dorpshoofd Lukonkesha twee zijner zonen verloren had in de Besnijdenis, omdat zij geweigerd hadden de regels der *Mukanda* trouw na te komen.

Wederkeerig een vrouw die het aandurven zou naar de *Atwindanji* te gaan zien, zou sterven aan een onstilbare bloedstorting, en rot zouden de vingers van heur handen vallen.

16. Over den anderen dag werden de *Atwindanji* hun wonden verbonden. Eenvoudig gewoon water werd er over gegoten, zalf er op gelegd en een versch blad er rond gerold. De gebruikte zalf wordt gemaakt met drie planten: *mafalabela, Katuna* en *Ikondi* (banaan).

---

[6] *Chilunda cha Mukanda. Chilunda* beteekent „teeken". Ieder *Mukanda-* of Besnijdenisfeest heeft zoo zijn teeken, om het even welk: een stok, een mierenhoopje, een steen, enz. en dit voorwerp wordt geplaatst of gelegd op het kruispunt van boschpaadjes. Alle mannenvolk van den ontrek kent dat teeken en weet waar het ligt.

[7] *Wutu* of aschenhoop, is gelegen vóór de *Mukanda* (omheining) en werd gevormd door het hout dat er dagelijks op verbrand werd. Die aschenhoop ligt in de lengte en bereikt wel drie-vier meter. Daar rond hurken allen neer als het avond geworden is en er door ouderen of door den *Chilombola* verteld wordt.

I. Op de verzamelplaats.

II. De *Katotoji.*

Photos: P. A. DELILLE.

III. De besnijdenis.

IV. Het afspoelen.

V. Verband leggen.

VI. In de kevie.

Photos: P. A. DELILLE.

VII. Op den *Mwenda* stok.

VIII. Tromgeroffel.

IX. Slotdans.

X. Met *Nkambi* gordel.

Photos: P. A. DELILLE.

Schrijver dezes zelf verzorgde gedurende eenige dagen enkelen van die mannekens, en dit meer volgens de voorschriften van de geneeskunde. Hij deed zulks voornamelijk om te kunnen nagaan welk processus van genezing het rapste zou vooruitgaan. Evenwel zijn te haastig vertrek uit de streek, was oorzaak dat hij tot geen besluit kon komen.

Zeeden moeten er ernstige verwikkelingen zich voordoen naar aanleiding van de besnijdenis op zijn negersch gedaan. Persoonlijk hoorde ik nog van geen.

17. Tweemaal daags krijgen de *Atwindanji* eten gebracht. Voór en ná het eten staan ze op rei vóór den *wutu,* met gekruiste beenen, uiten bij een teeken van den *Chilombola* eenige aanroepingen, zingen den gebruikelijken zang al zwaaiend met de armen: *Kayi nkongolo, nvula yanokanga, kotwiyanga* = Weg is de regenboog, de regen valt, laat ons gaan.

Vóór en na het eten wordt elk kind bespogen van voren en van achter met een knausel van groene blaren.

Beteekenis zou zijn: zij mogen later veel en gemakkelijk kinderen verwekken.

18. De *Atwindanji* zingen nog bij zonsopstand en bij zonsondergang. Bij zonsopstand staan zij met het gezicht naar het Oosten gekeerd, een stokje achter het oor. Op een teeken van den *Chilombola* werpen allen tegelijk het stokje achter hen uit en roepen luide: *ivenoooo!* Wat beteekent: „Hoort, de zon is daar!" Dit zou gedaan worden met het inzicht: het zot worden te keeren.

Van nu af mogen zij heel den dag de zon niet meer bezien. Bij zonsondergang worden ze andermaal op rei gesteld vóór den *wutu,* gezicht steeds naar het Oosten, stokje achter het oor, en met hetzelfde gebaar als 's morgens, roepen ze: *Dinayi we daya!* (drie maal) = de zon is weg, weee!

19. De *Atwindanji* loopen altijd naakt. Wat ze bij zich houden als ze zich verplaatsen, is een stok *Mwenda* geheeten, 8 tot 10 centimeter dik en ongeveer 30 centimeter lang. Die dient hun steeds tot zitsel. (Zie foto VII.)

Later bij het verlaten van de *Mukanda,* zal die *Mwenda* verborgen worden onder den Aschenhoop.

20. De tijd en de duur die de *Atwindanji* moeten doorbrengen in de *Mukanda* hangt af van de snelle of trage genezing der wonden. In alle geval zijn ze er voor twee-drie maanden. — Zij krijgen er den dag om met klappen en slapen. Aan bezoeken en andere belangstellende negers ontbreekt het doorgaans niet. Er wordt daar dag in dag uit, nu door dezen dan door genen geroffeld, gedanst en gezongen, voornamelijk in het begin. (Zie foto VIII.)

Intusschen leeren de jongens een gansch bijzonderen dans aan, dien zij gezamelijk moeten uitvoeren bij het einde der Besnijdenisfeesten. Die dans bestaat hierin dat ze op slag van trom gezamelijk en tegelijk armen, beenen en voeten heffen en verzetten, terwijl ze een gordel van los afhangende vijftienlange vezelfranjes, om de lenden vastgemaakt, met het bewegen van den buik, ronddraaien als een rad met middenmpuntvliedende kracht. (Zie foto IX.)

Die dans schijnt niet gemakkelijk en eischt van ook veel vooroefening.

De gordel die ze om hebben heet *Nkambi.* (Zie foto X.)

21. Zulke *Nkambi* wordt hun gegeven als het genezingsstadium op zijn einde gaat. Het is het eenige kleedingsstuk dat ze dragen op den dag dat, na volkomene genezing, zij bij nieuwe maan en tegen den avond, voor het eerst verschijnen in het dorp. Van overal stroomt het volk dan toe en wacht de kleine feestelingen op al zingende, dansende, met luidruchtig welkomgeroep, met handgeklap en slaande trommels.

En terwijl nu de de *Atwindanji* zelf hun dans uitvoeren, wordt door de ouderen kalabas na kalabas *pombe* of inlandsch bier geledigd. De feestviering duurt gansch den nacht door, zonder verpozing.

22. Den morgen van den volgenden dag, worden de gordels der *Atwindanji* weggestoken in het bed der rivier, en dit weerom met dezelfde bedoeling, namelijk: afweeren van dat zoo gevreesd ding dat waarlijk als een zwaard van Damokles boven het hoofd der *Atwindanji* schijnt te hangen: het zot worden.

De besnedenen ontvangen dan elk een groote witte paan om zich er mee te kleeden, en mogen eten, buikje-sta-bij, maniokbrei met geiten- en kiekenvleesch.

* * *

Aldus eindigde dit Besnijdenisgebruik in de streek. Het staat als een mijlpaal in het leven van de jonge negers. Van nu af mogen zij neerhurken met de ouderen van het dorp en uit denzelfden pot hun *nshima* eten, zonder vrees zich bloot te stellen aan de perten van eenigen kwaadaardigen geest en zonder dat het dorpshoofd hoeve te duchten voor ziekte of welkdanige andere ramp.

Ze zijn nu als ontvoogd, niet langer beschouwd als kleine kinderen en niet langer ongeschikt aanzien voor het huwelijk, vroeg of laat.

Sur les *Garif* ou *Caraïbes* noirs de l'Amérique Centrale.

Par Eduard Conzemius, Mertzig, Luxembourg.

Sommaire.

I° Introduction.
II° Les *Caraïbes* au temps de la découverte.
III° Colonisation européenne des Petites Antilles.
IV° Les *Caraïbes* de la Dominique.
V° Les *Caraïbes* de Saint-Vincent avant la déportation.
VI° Les *Caraïbes* de Saint-Vincent après la déportation.
VII° Leur état actuel en Amérique Centrale.
1° Physique.
2° Habitations.
3° Vêtements.
4° Division du travail.
5° Autres occupations.
6° Alimentation.
7° Préparation de la cassave.
8° Amusements.
9° Mariage.
10° Religion — Sorcellerie.
11° Divers.

I° Introduction.

Les *Caraïbes* noirs ou *Garif, Garífuna* [1], comme ils se désignent eux-mêmes, habitent le long de la côte orientale de l'Amérique Centrale, depuis Stann Creek dans le Honduras britannique jusqu'à Rio-Tinto dans la République du Honduras. Cependant, ils n'occupent ces régions que depuis la fin du XVIII[e] siècle, époque à laquelle ils y furent transportés de leur pays d'origine, l'île de Saint-Vincent dans les Petites Antilles.

Pendant que Français et Anglais se disputaient la possession des Petites Antilles, les *Caraïbes,* qui en furent les indigènes, étaient les alliés des premiers et harcelaient continuellement les colons anglais. Lorsque, en 1763, les Anglais prirent possession de Saint-Vincent, les *Caraïbes* se révoltèrent et ne voulurent point se soumettre à leurs nouveaux maîtres. Cette loyauté à la France leur coûta cher; après de sanglants combats ils furent capturés et trans-

[1] Pour la transcription des mots pris du *Garif* de l'Amérique Centrale, les lettres ont la même valeur qu'en français, avec les modifications suivantes:
e est le *é* français,
u est le *ou* français,
ä est le *è* français,
ü est le *u* français,
ö tient le milieu entre l'*eu* et l'*e* dit muet du français,
g comme en «gare»,
h est toujours fortement aspiré comme en allemand ou en anglais,
ñ est le *ng* anglais dans «sing»,
n comme *ñ* espagnol, ou *gn* français dans «compagnon»,
w comme en anglais, ou comme *ou* dans «oui», «ouate»,
y comme dans «yeux».
L'accent principal d'intensité est marqué par un accent aigu (') sur la voyelle de la syllabe accentuée.

portés en masse au nombre de 5080 environ sur l'île de Roatán dans la baie du Honduras, d'où ils gagnèrent la terre ferme. Etablis d'abord à Cristales, un faubourg de Trujillo, ils se répandirent peu à peu le long de la côte, à l'est et à l'ouest de cette ville.

Au Honduras, comme au Guatemala, les *Caraïbes* sont connus généralement sous la désignation de *Morenos* «Bruns», nom donné durant l'époque coloniale aux Nègres et aux Mulâtres. Au Nicaragua, où il existe une colonie aux bords de la lagune Perlas, on les appelle *Trujillanos,* de Trujillo, leur résidence antérieure. Durant la première moitié du XIX^{e} siècle ils furent connus également sous le nom de *Vicentinos*, d'après leur pays d'origine. Les populations de langue espagnole en Amérique Centrale leur appliquent rarement le nom de *Caribes,* qu'ils réservent plutôt à différentes tribus primitives d'Indiens, lesquels ont préservé, jusqu'à nos jours, leur langue, mœurs et coutumes.

Des restes de *Caraïbes* existent encore aux Petites Antilles (à la Dominique et à Saint-Vincent), mais ceux-ci ne parlent plus la langue de leurs ancêtres. Les *Garif* par contre, quoique ayant une très grande infusion de sang africain, ont, cependant, conservé la langue indigène des Petites Antilles. Ils forment, par conséquent, un membre isolé de la grande famille linguistique *caraïbe* (ou *caribe*), qui occupe principalement la région au nord de l'Amazone, où elle constitue un bloc compact, qui s'étend jusqu'au Rio Negro en amont et comprend une grande partie du bassin de l'Orénoque, l'est du Vénézuela et les Guyanes. Quelques fractions de cette famille se trouvent, à l'état de groupes isolés, au sud de l'Amazone et dans les parties occidentales de l'Amérique du Sud.

Comme la langue des *Caraïbes* méridionaux est plus pure et moins mélangée de mots *arawak* que celle de leurs frères des Guyanes et des Antilles, on suppose que le berceau de cette famille devait se trouver quelque part au centre du Brésil, au sud de l'Amazone, entre 10^{0} et 12^{0} de latitude sud. C'est de là qu'ils auraient émigré dans les Guyanes, et plus tard vers les Petites Antilles quelques générations au moins avant la découverte de l'Amérique.

II^{0} Les *Caraïbes* au temps de la découverte.

Au temps de la découverte de l'Amérique les Antilles étaient peuplées de deux tribus indiennes, les *Caraïbes,* et les *Arawak* (ou *Taïno*). Ces deux peuples différaient beaucoup entre eux; ils se vouaient une haine implacable et étaient constamment en guerre.

Les *Arawak* occupaient toutes les Grandes Antilles (Cuba, Haïti, Porto-Rico, la Jamaïque) et les îles Bahama. Leurs voisins, les *Caraïbes,* étaient en possession de toutes les Petites Antilles depuis Trinidad et Tobago [2] jusqu'à Porto-Rico, dont ils avaient déjà commencé à envahir la partie orientale. Ils faisaient parfois des expéditions maritimes jusque sur la côte de Saint-Domingue. Une de leurs tribus, les *Cofachites,* aurait même pénétré en Floride, chez les Apalaches, mais nous manquons encore de précision sur ce sujet.

---

[2] Cependant le P. PELLEPRAT dit que l'île de Tobago était habitée par des *Galibi* de terre ferme et celle de la Grenade par les *Galibi* et *Caraïbes* ensemble.

Les *Taïno,* nom sous lequel on désigne parfois les *Arawak* des Antilles, étaient un peuple pacifique, venu de l'Amérique du Sud, en particulier du Vénézuela, qui peu à peu se répandit dans toutes les Antilles supplantant la race aborigène de ces îles sur laquelle nous n'avons point de renseignements précis. Ils vivaient principalement d'agriculture et pour cela furent appelés *Arawak* au *Aruak* (Arrouague), ce qui signifie «mangeur de farine», mais ils se désignaient eux-mêmes sous le nom générique de *Lukunu* ou *Lokono.*

Mais quelque temps avant la découverte de l'Amérique, probablement au courant du XIV[e] siècle, les *Caraïbes,* venant également de l'Amérique du Sud, commencèrent à envahir successivement les Petites Antilles [3]. C'est l'arrivée des Espagnols qui arrêta cette conquête. Les *Caraïbes,* peuple de pêcheurs émérites et de marins intrépides, étaient très belliqueux et exerçaient une véritable terreur sur les *Arawak* des Grandes Antilles, exactement comme leurs frères de l'Orénoque sur les tribus voisines.

Ils étaient très redoutés de leurs voisins pacifiques, car ils avaient la réputation de manger leurs ennemis captifs et de prendre les femmes comme esclaves et comme épouses [4]. Presque tous les historiens ont admis la pratique des *Caraïbes* de dévorer le corps des ennemis tombés entre leurs mains. Colomb en fut déjà informé par les *Arawak* de l'île de Haïti, et plus tard le grand navigateur en acquit la conviction, après son débarquement à la Guadeloupe (1493) où il trouva, dans les cabanes des *Caraïbes,* des membres de corps humains destinés évidemment pour la table. De leurs coutumes anthropophages le P. Dutertre nous a laissé une description peut-être exagérée. Le P. Labat, qui résida dans les Antilles une quarantaine d'années plus tard, dit que de son temps cette pratique était très rare et il rejette l'opinion généralement répandue que les *Caraïbes* entreprenaient des expéditions militaires dans le but unique de capturer des *Arawak* pour les manger au retour. Ce missionnaire écrit qu'ils boucanaient quelquefois les membres de leurs ennemis pour «conserver plus longtemps la mémoire de leurs combats et de leurs victoires, et s'animer à la vengeance et jamais pour s'en rassasier» [5].

Les cruautés exercées par les *Caraïbes* sur les *Arawak* ont été exagérées sans doute par les premiers voyageurs lesquels obtinrent leurs renseignements des peuples ennemis des premiers, et qui ont voulu se venger de l'insolence du vainqueur en augmentant la liste de ses forfaits. Cependant, à cause de leurs pretendues mœurs anthropophages un décret royal espagnol de 1504 déclara les *Caraïbes* condamnés à l'esclavage; on pouvait à volonté, ou les vendre, ou leur faire une guerre d'extermination.

Les *Caraïbes* sont venus de l'Amérique du Sud, probablement du centre du Brésil, région considérée par les linguistes comme le berceau de cette famille. De là ils se sont répandus vers le nord envahissant les Guyanes, où

---

[3] D'après les indigènes ces îles furent appelées d'abord «Iles Caribes» ou «Archipel des Caraïbes», noms qui sont restés en usage dans certaines langues.

[4] C'est, en effet, du nom *Caribe* que dérive notre terme de cannibale.

[5] Nouveau Voyage aux Iles d'Amérique. Paris, 1742, tome IV, p. 321—325.

subsistent encore des restes connus sous le nom de *Galibi* [6], ensuite occupant peu à peu les Petites Antilles, où ils furent encontrés par les Espagnols vers la fin du XV[e] siècle. Telle était déjà l'opinion du P. DUTERTRE [7].

Les *Caraïbes* des Iles s'appelaient eux-mêmes *Kalina-go* ou *Karina-go* et dans le langage des femmes *Kaliponan, Kalipinian, Karipuna* (comp. l'*arawak Kalipína,* et les noms *Garif, Garífu* et *Garífuna* que se donnent les *Caraïbes* de l'Amérique Centrale). Par les Espagnols ils furent appelés *Caribe* nom qu'on trouve pour la première fois dans une lettre de PIERRE MARTYR D'ANCHIERA, datée du 13 janvier 1493, et que Français et Allemands ont transformé en *Caraïbe*. Les missionnaires français du XVII[e] siècle, comme BRETON, DUTERTRE et ROCHEFORT, ont déjà dit que *Caraïbe* et *Galibi* ne sont que des transformations européennes de leur véritable nom *Callinago (Kalina-go)*, et que ces deux tribus ne se distinguent que par les mots *Oubaobonum* «habitants des Iles» et *Baloüé-bonum* «habitants de terre ferme».

A mesure que les *Caraïbes* s'avançaient dans les Petites Antilles, ils massacrèrent tous les hommes, mais ils laissèrent la vie aux femmes, pour en faire leurs épouses et leurs esclaves. Or, ces femmes parlaient l'*arawak* et enseignèrent cette langue à leurs filles tandis que les fils adoptèrent le *caraïbe,* c'est-à-dire le parler de leurs pères. C'est de cette manière que s'est produit le double langage observé par les missionnaires et voyageurs des XVII[e] et XVIII[e] siècles.

Peu à peu les relations ont cessé entre les *Galibi* de terre ferme et ceux des Antilles, et ceux-ci sont devenus une tribu distincte dont la langue a adopté de plus en plus d'élements *arawak.* Dans cette fusion du *galibi* et de l'*arawak,* qui a donné naissance au *caraïbe* des Iles, l'influence prépondérante a été exercée par la langue des vaincus. Ceci est surtout le cas dans la grammaire de la nouvelle langue et est dû en partie au fait que les femmes s'occupaient de l'éducation, mais s'explique surtout parce que l'*arawak* est plus riche et plus développé.

III[o] Colonisation européenne des Petites Antilles.

A l'arrivée de CHRISTOPHE COLOMB les Petites Antilles étaient peuplées exclusivement de *Caraïbes*; cependant les restes archéologiques, découverts dans ces îles, indiquent qu'à une époque antérieure à celle de la conquête

---

[6] *Galibi* est une transformation française (en confondant *r* avec *l* et en adoucissant la *k)* du nom *Karibi* avec lequel se désignaient les Indiens qui, au temps de la conquête, occupaient les cours moyens et les cours inférieurs des fleuves de la Guyane depuis l'Oyapock jusqu'à l'Orénoque, région où ils sont encore partiellement établis de nos jours. Aujourd'hui ils s'appellent *Kalina* ou *Kalina,* mais leurs voisins *arawak* les désignent sous les noms de *Kalipína* ou *Basári.*

[7] Histoire Générale des Antilles, Paris, 1658. Cependant DE ROCHEFORT (Histoire naturelle et morale des Iles Antilles de l'Amérique, Rotterdam, 1658, p. 331 et seq.) et le P. LABAT (ubi supra t. IV, p. 333—335) ont émis une opinion diamétralement opposée. Pour eux les *Caraïbes* seraient venus du pays des *Apalaches* en Floride et auraient successivement passé dans leurs canots dans le groupe des îles Bahama, les Petites Antilles, et l'Amérique du Sud, en cheminant du nord au sud, et pénétré profondément à l'intérieur du Brésil.

elles étaient habitées par une population d'une civilisation analogue à celle des *Taïno* ou *Arawak* des Grandes Antilles.

De caractère fier et indépendant les *Caraïbes* n'admettaient pas de domination étrangère, et ils recevaient les Espagnols à coups de flèches. D'autre part, comme ces îles ne paraissaient pas posséder de riches quantités d'or ou d'argent, et vu le caractère belliqueux des indigènes, les Espagnols s'en occupèrent peu et portèrent leur attention sur les Grandes Antilles et sur le continent américain.

Durant la première moitié du XVII[e] siècle Français, Anglais et plus tard Hollandais commencèrent à s'installer aux îles des *Caraïbes* où d'abord ils se heurtèrent également à l'hostilité des indigènes [8]. Cependant, selon le P. Dutertre, les *Caraïbes* étaient «le peuple le plus content, le plus heureux, le moins vicieux, le plus sociable, le moins contrefait et le moins tourmenté de maladies de toutes les nations du monde». Comme les colons européens ne purent asservir ce peuple vigoureux, entreprenant et indomptable, ils furent contraints d'importer des esclaves nègres de l'Afrique lesquels se multiplièrent rapidement.

Durant la première moitié du XVII[e] siècle les missionnaires français commencèrent l'évangélisation des *Caraïbes*. Des pères capucins et carmes furent appelés à Saint-Christophe, des dominicains et des carmes à la Guadeloupe, et des jésuites à la Martinique. Ces derniers passèrent plus tard à Saint-Vincent où, en 1654, deux de leurs religieux furent assassinés par les *Caraïbes*. La tâche des missionnaires fut très ingrate, et au début du XVIII[e] siècle on avait même renoncé à les convertir au christianisme. Les Indiens se laissèrent encore assez facilement baptiser, même plusieurs fois dans la vie; mais c'était par intérêt, car les principaux fonctionnaires français se faisaient un plaisir de leur servir de parrains et à cette occasion leur firent des cadeaux.

Dans les îles de Saint-Vincent et de la Dominique, qui furent négligées par les Européens, les *Caraïbes* vivaient tranquilles et pouvaient maintenir leur indépendance. Par un accord conclu le 31 mars 1660 à la Guadeloupe, entre la France, l'Angleterre et les chefs *caraïbes*, il fut convenu que l'accès de ces deux îles serait interdit aux Européens et les indigènes, y seraient laissés en paix. Seuls les prêtres français pouvaient «à leurs frais et dépens» y maintenir des missions. Le nombre des indigènes dans ces deux îles fut estimé à cette époque à environ 6000 [9].

Dans les autres îles les *Caraïbes* étaient peu nombreux alors. Il resta un groupe de 5 ou 6 familles sur la côte est de la Guadeloupe, les autres au nombre de quelques milliers ayant émigré à Saint-Vincent et à la Dominique.

---

[8] Déjà en 1625 Français et Anglais se partagèrent l'île de Saint-Christophe (St. Kitts). En 1627 les Anglais s'installèrent à la Barbade. En 1635 les Français établirent une colonie dans l'île de la Guadeloupe et obligèrent les *Caraïbes* à leur céder une partie de la Martinique et à se retirer dans l'autre. Avant 1655 les Français avaient déjà des établissements dans nombre d'autres îles, comme Sainte-Croix, Saint-Martin, la Tortue, Saint-Barthélemy, la Grenade, Sainte-Lucie et Marie-Galande.

[9] Voir Boyer-Peyreleau, Les Antilles Françaises, particulièrent la Guadeloupe. Paris, 1825, t. II, p. 231—232.

En 1751 on signale encore la présence de quelques *Caraïbes* dispersés à la Guadeloupe [10]. Au commencement du XIX[e] siècle une réunion de 7 à 8 familles, descendant des *Caraïbes,* existait encore à l'anse du petit Port-Land à l'extrémité nord-est de cette île. Les membres de ce groupement étaient des pêcheurs, croisés avec la race noire, et ne parlaient plus le *caraïbe* [11].

A la Martinique subsistait encore une famille en 1694, également sur la côte orientale, à la pointe de Rose [12]. Cependant la présence d'une famille de *Caraïbes* sur cette île est signalée de nouveau en 1787 [13].

Dans l'île de Sainte-Lucie, la Sainte Alousie des Français de l'époque, il y avait encore un certain nombre de *Caraïbes* (en partie originaires de Saint-Vincent) en 1724 et 1725, années au courant desquelles ils aidaient aux Français à repousser les Anglais qui s'étaient emparés d'une partie de l'île. Des colons français s'étaient établis pour la première fois à Sainte-Lucie en 1648; l'île fut prise par les Anglais en 1794 et leur fut cédée définitivement en 1814, mais alors les aborigènes étaient déjà éteints depuis quelque temps.

IV° Les *Caraïbes* de la Dominique.

Selon le P. LABAT l'île de la Dominique [14], alors possession française, était en 1700 peuplée presque exclusivement de *Caraïbes,* dont il estima le nombre à 2000 environ, pour les deux tiers des femmes et des enfants. Il resta huit jours parmi ces indigènes et nous en a laissé une description fort intéressante. Déjà en 1729 il y avait beaucoup de *Caraïbes* noirs dans cette île, provenant des établissements européens [15].

Par des accords conclus entre l'Angleterre et la France en 1660, et confirmés par le Traité d'Aix-la-Chapelle en 1748, l'île de la Dominique fut laissée aux *Caraïbes.* Cependant en 1759 elle fut occupée par la Grande-Bretagne et finalement cédée à cette puissance par le traité de paix de février 1763. Les nouveaux maîtres de l'île laissèrent aux indigènes d'abord une réserve de 232 acres seulement aux environs des villages Salibya et Bataca.

Selon ATWOOD [16] la tribu entière, dans cette île, se serait composée seulement de 20 à 30 familles vers 1791, mais cet auteur ne dit pas si dans ce chiffre étaient compris les métis noirs.

---

[10] THIBAULT DE CHANVALLON, Voyage à la Martinique. Paris, 1763, p. 38.

[11] BOYER-PEYRELEAU (ubi supra, t. I, p. 273—274).

[12] LABAT (ubi supra, t. II, p. 84).

[13] P. E. ISERT, Reise nach Guinea und den Caribaischen Inseln in Columbien. Copenhague, 1788, p. 371—372.

[14] L'île de la Dominique fut découverte par CHRISTOPHE COLOMB en 1493 lors de son second voyage au Nouveau Monde. Le 3 novembre, un dimanche, la flotte espagnole se trouva en vue d'une île inconnue, qui en mémoir de ce jour fut appelée Dominica «jour du Seigneur».

[15] Cependant, DE ROCHEFORT (ubi supra, p. 439) écrit déjà en 1658 que les *Caraïbes* de Saint-Vincent et de la Dominique avaient alors des esclaves nègres originaires, en partie d'un vaisseau espagnol naufragé, et en partie des établissements voisins appartenant aux Anglais.

[16] The History of the island of Dominica. Londres, 1791, p. 224.

Mgr. Poirier, évêque de Roseau, dans une lettre datée 1864, évalue leur nombre à 300 individus [17]. F. A. Ober, qui passa six semaines entre les *Caraïbes* de la Dominique donne également le chiffre de 300, dont 200 familles de race pure indienne [18]. Cependant, dans un rapport officiel de 1902 il est dit qu'environ 400 personnes dans cette île se désignent encore comme *Caraïbes (Kraib)* dont à peine 120 n'ont pas de mélange de sang africain [19].

Un article intéressant, relatif à l'état actuel des *Caraïbes* de la Dominique, et recueilli au cours d'un voyage sur place, a été publié dernièrement par M. Neveu-Lemaire [20]. Ils habitent au nombre de 500 environ dans une réserve de la côte est [21], d'une superficie de 3700 acres (presque 1500 hectares), connue sous le nom «*Carib* district» ou «*Carib* reservation» par les Anglais. Ce sont des pêcheurs, qui construisent de bonnes embarcations et des paniers *caraïbes,* et font également un peu d'agriculture et d'élevage.

Leur langue courante est un patois français, qu'on parle encore dans certaines parties de l'île, et qui est le même qu'à la Guadeloupe et à la Martinique; ils parlent également un peu l'anglais. Mais ils ignorent complètement la langue *caraïbe,* à l'exception de quelques mots, dont se souviennent encore les personnes agées.

Ils professent, nominalement au moins, la religion catholique, et des prêtres français leur servent de pasteurs; une petite église existe à Salybia, principale agglomération de la Réserve. Les *Caraïbes* de Saint-Vincent, par contre, parlent l'anglais et sont membres de l'Eglise d'Angleterre [22].

De ce reste de *Caraïbes* de la Dominique seulement un cinquième sont de race pure, et ceux-ci seront bientôt éteints, car les croisements avec la race noire progressent constamment. Ainsi les derniers représentants purs des aborigènes des Antilles auront bientôt disparu à jamais de la surface du globe.

V° Les *Caraïbes* de Saint-Vincent avant la déportation.

A Saint-Vincent les *Caraïbes* demeurèrent paisibles possesseurs de leurs terres jusqu'à l'apparition d'une cargaison d'esclaves nègres dont le vaisseau naufragea dans le voisinage de leur île.

Ces esclaves nègres étaient au nombre de 500 environ, originaires de la baie de Benin, et appartenaient à la tribu Maco ou Moco. Leur vaisseau, qui était destiné à la Barbade, échoua en 1675 près de la petite île de Bequia, la plus grande du groupe des Grenadines, et située à environ 5 milles au sud de

---

[17] Annales de la Propagation de la Foi. Lyon, 1865, t. 37, p. 457.

[18] Proceedings of the American Antiquarian Society. Worcester, t. IX, 1895, p. 297; Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for 1878. Washington, 1879, p. 447.

[19] H. Hesketh Bell, Report on the Caribs of Dominica. Londres, 1902, p. 11—12.

[20] Les *Caraïbes* des Antilles. Leurs représentants actuels dans l'île de la Dominique. La Géographie. Paris, t. 35, 1921, p. 127—146.

[21] Capadose (Sixteen years in the West Indies, Londres, 1845, t. I, p. 259) dit par erreur que les *Caraïbes* habitent l'ouest de la Dominique.

[22] Ober (Proc. Amer. Antiquarian Society. Worcester, t. IX, 1895, p. 297).

Saint-Vincent [23]. D'après d'autres rapports deux vaisseaux espagnols naufragèrent à Saint-Vincent en 1661, et des esclaves nègres s'en échappèrent [24]. Cependant ROCHEFORT [25] écrit déjà dans son ouvrage publié en 1658 que les *Caraïbes* de Saint-Vincent et de la Dominique avaient des esclaves nègres, appelés *tamons* «esclaves», provenant en partie d'un vaisseau espagnol naufragé dans ces régions, et en partie ayant été enlevés des établissements anglais, dans les îles voisines. DE LA BORDE, dont la relation intéressante fut publiée en 1674 [26], signale la présence de Nègres dans l'île de Saint-Vincent seulement, et ajoute qu'il arrivèrent d'un navire espagnol ou hollandais échoué proche de leur île, et que d'ailleurs il y avait des fugitifs marrons parmi eux. Par contre LEBLOND [27] écrit que les *Caraïbes* noirs proviennent d'un vaisseau anglais, chargé d'esclaves africains, qui égorgèrent l'équipage.

Quoiqu'il en soit, les esclaves sauvés du naufrage furent accueillis par les *Caraïbes* qui, les voyant nus comme eux-mêmes, et échappés au fer des Blancs, leurs ennemis communs, n'hésitèrent pas à se les associer pour leur propre défense. Ces Africains s'établirent dans l'île et se mélangèrent avec les Indiens dont ils adoptèrent, non seulement la langue, mais aussi les mœurs et coutumes. Ils déformèrent comme eux la tête des nouveaux-nés, en la comprimant entre deux planches, pour aplatir la région frontale du crâne [28]. Cette coutume avait pour eux l'avantage de se distinguer des Nègres, dont ils conservaient la couleur, et les mettait à l'abri d'être confondus avec les esclaves et vendus comme tels aux Blancs. Ils prirent également l'habitude de se teindre le corps entièrement en rouge avec le roucou *(Bixa orellana)* délayé dans l'huile de carapat, afin de se protéger contre les piqûres des insectes et les rayons du soleil.

Dans les années suivantes le nombre des Africains fut augmenté par des esclaves évadés, et Saint-Vincent devint bientôt un refuge pour les Nègres fugitifs, surtout de l'île anglaise de la Barbade. Après quelque temps les Nègres devinrent très nombreux et obligèrent les Indiens à leur céder une partie de l'île, où ils formaient une colonie séparée. Ils furent connus sous le nom de «*Caraïbes* noirs» par opposition aux Indiens, appelés «*Caraïbes* jaunes» ou «*Caraïbes* rouges». Ces derniers noms ont été donnés aux indigènes parce qu'ils avaient l'habitude de se teindre le corps de roucou. Mais les métis enlevèrent fréquemment les femmes et les filles des Indiens et à

---

[23] Sir WILLIAM YOUNG (Account of the Black Charaibs in the island of St. Vincent, with the *Charaib* Treaty of 1773, and other original documents. Londres, 1795, p. 5).

[24] Calender of State Papers. Colonial Series. America and West Indies (1661—1668). Londres, 1880, p. LXVIII.

[25] Ubi supra, p. 439.

[26] Relation de l'origine, mœurs, coutumes, religion, guerres et voyages des *Caraïbes,* sauvages des îles Antilles de l'Amérique. Paris, 1674, p. 27. (Publiée dans «Recueil de divers Voyages faits en Afrique et en Amérique»).

[27] Voyage aux Antilles, et à l'Amérique Méridionale, commencé en 1767 et fini en 1802. Paris, 1813, p. 151.

[28] Une description de cette pratique est donnée par LEBLOND (ubi supra, p. 198—199).

maintes reprises leur firent la guerre. Ceux-ci dont, selon le P. Labat, le nombre était en 1700 déjà inférieur à celui des *Caraïbes* noirs, furent presqu'entièrement anéantis par ceux à qui ils avaient donné l'asile; une partie des Indiens émigrèrent même à Tobago et en Amérique du Sud.

Les *Caraïbes* de Saint-Vincent se livraient à diverses entreprises, mais principalement à la culture du tabac, qu'ils apportaient à la Martinique en carottes et qui était bien connu pour sa qualité sous le nom de tabac de Saint-Vincent.

Les usurpateurs noirs étaient plus actifs et industrieux que les Indiens, et ceux-ci à maintes reprises réclamèrent contre eux l'autorité du gouverneur de la Martinique. Déjà en 1718 les Français organisèrent une petite expédition pour saisir les esclaves refugiés parmi les *Caraïbes* noirs. Mais les Indiens ne s'étant pas joints aux Français, comme ils l'avaient promis, et faisant même cause commune avec les Nègres, cette entreprise échoua. Cependant, dès l'année suivante, sur l'invitation des *Caraïbes* rouges, des colons français de la Martinique s'établirent à Saint-Vincent.

En 1763 l'île devint anglaise, mais les *Caraïbes* n'aimaient point leurs nouveaux maîtres qui bientôt commencèrent à s'établir dans leur région. En 1772 ils leur firent la guerre, mais ils furent battus et contraints de signer un traité de paix selon lequel la partie nord-est de l'île (région de Morne Galou) leur fut cédée comme réserve. Ils furent obligés de délivrer les criminels et esclaves refugiés parmi eux, de permettre la construction de routes à travers leur réserve, et de reconnaître la souveraineté de la Grande-Bretagne [29].

En 1779 les *Caraïbes* aidaient aux Français à reconquérir l'île de Saint-Vincent, mais celle-ci retourna aux Anglais en vertu du traité de paix de Versailles, en 1783.

Dans les années suivantes ils molestaient continuellement les colons anglais et, assistés par des émissaires français, ils se révoltèrent ouvertement en mars 1794 sous leurs chefs Chatoyer et Duvallé. Après une lutte acharnée, qui fut conduite d'une manière cruelle par les deux partis, les Anglais devinrent de nouveau maîtres de l'île. Avant la fin de novembre de 1795 presque tous les *Caraïbes* s'étaient rendus [30]. Le commandant des troupes britanniques fut Sir Ralph Abercromby, le général qui l'année suivante (1796) enleva l'île Trinidad (la Trinité) aux Espagnols.

VI° Les *Caraïbes* de Saint-Vincent après la déportation.

Le gouvernement britannique décida alors de se débarasser pour toujours d'un peuple qui lui avait causé tant d'ennuis. On traqua le reste des *Caraïbes* dans la forêt comme des bêtes fauves, et ensuite les transporta à la

[29] Pour les détails de ce traité voir Young (ubi supra); Bryan Edwards (The History, Civil and Commercial, of the British West Indies. Londres, 1819, t. I, p. 448—452); Shephard (An historical account of the island of St. Vincent, London, 1831, p. 30—35).

[30] Une relation détaillée de cette guerre se trouve chez Bryan Edwards (ubi supra, t. IV, p. 14—34 et 66—74), et chez Shephard (ubi supra, p. 61—175).

petite île de Balliceaux [31], une des Grenadines au sud de Saint-Vincent, à un endroit connu aujourd'hui sous le nom de Banana Bay. Le 11 mars, 1797 ils furent embarqués au nombre de 5080 à l'île voisine de Bequia, sur le vaisseau «Experiment», capitaine BARRETT, et déportés à Roatán [32], l'île principale de la baie du Honduras. Les Espagnols avaient construit sur cette île un petit fort dont les Anglais prirent possession après avoir subi une perte de cinq hommes tués et cinq blessés [33]. Cette déportation a coûté au gouvernement britannique la somme de 5 millions de dollars environ.

Ainsi les Européens ont affligé la peine du talion aux *Caraïbes,* en les exterminant, abusant de leurs femmes et de leurs filles, les réduisant à l'esclavage, ensuite les ont finalement chassé des îles que la conquête violente leur avait données.

Un petit nombre de *Caraïbes* réussit à se cacher dans la forêt et à échapper aux Anglais. Quelques-uns se sauvèrent lorsqu'on les conduisit au bord des vaisseaux et réussirent à rejoindre leurs frères dans la brousse. Leurs terres ayant été annexées à la Couronne en 1804, on céda, aux *Caraïbes* qui restaient, une réserve d'environ 230 acres dans la région de Morne Rond, sur la côte ouest de l'île. Il leur fut, cependant, défendu de cultiver la canne à sucre afin de ne pas faire concurrence aux colons européens [34]. En 1812, effrayés par l'éruption de la Soufrière, quelques-uns d'entre eux émigrèrent à la Trinité [35]. Les terres aux environs, de Morne Rond n'étant pas très fertiles, la plupart des *Caraïbes* jaunes émigrèrent sur la côte est de l'île a Sandy Bay, tandis que Morne Rond resta aux *Caraïbes* noirs.

En 1881 il en existait encore 192 plus ou moins mélangés de sang noir; ils pratiquaient la plus périlleuse industrie de l'île, celle d'embarquer les sucres de la côte orientale au milieu de la houle qui se brise incessamment sur les rivages [36]. Ils demeurèrent en paix jusqu'en mai 1902 lorsque, par suite de l'éruption de la Soufrière, ils se refugièrent au sud-ouest de l'île formant les villages de Camden Park et Claire Valley, non loin de Kingston, où leurs descendants habitent encore de nos jours. Il y avait alors encore 4 ou 5 individus de race pure, tous les autres accusant un mélange de sang africain [37]. Aujourd'hui il en reste encore quelques-uns à Saint-Vincent, mais leur langue est complètement éteinte.

Retournons maintenant aux exilés laissés sur l'île de Roatán. Celle-ci fut recupérée par les Espagnols de Trujillo, sur la terre ferme du Honduras,

---

[31] Corruption de «l'île oiseaux».

[32] BOYER-PEYRELEAU (ubi supra, t. II, p. 317 et t. III, p. 46) dit par erreur qu'ils furent déportés dans les îles de Bonaire et Aruba, près de Curaçao.

[33] SHEPHARD (ubi supra, p. 161, 171—172).

[34] C. P. LUCAS (A historical Geography of the British Colonies. Vol. II, West Indies. Oxford, 1890.

[35] SHEPHARD (ubi supra, p. 178—179).

[36] Cependant OBER (Proc. Amer. Antiq. Soc., t. IX, 1895, p. 297) évalua leur nombre encore en 1877 à 300, dont 6 familles seulement de race pure indienne.

[37] KARL SAPPER (St. Vincent. Die Karaiben. Globus, t. 84, Brunswick, 1903, p. 379—383.

aussitôt que le débarquement des *Caraïbes* fut connu. Quant aux déportés, après les premières difficultés de l'exil, ils s'accomodèrent parfaitement à la terre où ils étaient obligés de vivre. Intelligents, et polis par leur contact avec les Français, les *Caraïbes* furent bientôt appréciés par les autorités espagnoles de Trujillo, qui les invitèrent à fonder des établissements autour de leur ville. Une partie demeura à Roatán, où ils forment encore de nos jours le village de Punta Gorda sur la côte nord de l'île. Mais les autres s'installèrent sur les rives du petit rio Cristales, à côté de Trujillo, et ce village est encore aujourd'hui le plus important de ceux des *Caraïbes*. Dans les années suivantes ils s'établirent le long de la côte nord du Honduras, du Cuatemala, et plus tard, même fondèrent des villages à l'embouchure des rivières North Stann creek et South Stann creek dans le Honduras britannique.

Ces colonies allèrent en prospérant jusqu'en 1832 lorsque, sous l'influence d'émissaires espagnols, les *Caraïbes* se joignèrent aux «Serviles» ou royalistes, qui combattaient Morazán, le Président des Provinces-Unies de l'Amérique Centrale, afin de rétablir l'autorité du roi d'Espagne. Les *Caraïbes* prirent part dans différents engagements livrés sur la côte nord du Honduras, à Omoa, à Jaitique et à Ofrecedera, mais partout les royalistes furent battus.

Après l'échec de ce mouvement révolutionnaire, tous les *Caraïbes,* qui y avaient participé, furent contraints d'émigrer afin d'échapper à leur châtiment. Beaucoup d'entre eux se refugièrent vers l'est dans le territoire du «Roi» des Indiens Mosquitos *(Miskito),* alors sous la protection de la Grande-Bretagne, qui leur céda la côte à l'ouest de Rio Tinto (Black river), ainsi que les environs de Brus Laguna. Mais la plupart émigrèrent au Honduras britannique, rejoignant leurs frères qui y étaient établis depuis des années déjà; ils y fondèrent la colonie de Punta Gorda qui en 1839, lors de la visite du célèbre voyageur nordaméricain, John L. Stephens, comptait déjà 500 habitants. Ce village contient maintenant environ 1000 âmes, presque tous des *Caraïbes.*

Quelque temps plus tard une amnistie autorisa les fugitifs à rentrer dans la République, mais beaucoup d'entre eux préférèrent rester dans le Honduras britannique où ils se sentaient évidemment plus tranquilles que dans les états turbulents de l'Amérique Centrale. Les *Caraïbes,* qui s'étaient refugiés dans la région de Brus Laguna, s'établirent quelques années plus tard aux environs de Rio Tinto par suite de disputes avec le chef indien Lowry Robinson; en outre, une grande inondation du Patuca, accompagnée d'un ouragan, avait détruit leurs villages.

Actuellement les *Caraïbes* sont au nombre de 20.000 à 25.000 et vont en augmentant. Ils se trouvent disséminés tout le long de la côte nord du Honduras, des environs de la frontière avec le Guatemala jusqu'à un peu au délà de Rio Tinto, où leur village le plus avancé porte le nom miskito de *Plaplaya* «eau courante». Ils occupent également le port de Livingston à l'embouchure du rio Dulce au Guatemala (qui fut fondé en 1806 par le *Caraïbe* Marcos Díaz et contient aujourd'hui près de mille habitants), et quelques points du littoral du Honduras britannique au sud de Belize, comme Stann Creek,

Commerce Bight, Sittee, All Pines, Riversdale ou Seine Bight, Monkey River, Punta Gorda et Baranco. L'île de Roatán, où furent débarqués les *Caraïbes* lors de leur déportation en 1797, en compte environ 300, qui habitent tous le village de Punta Gorda sur la côte septentrionale.

Une colonie isolée de *Caraïbes,* d'environ 250 âmes, existe aux environs de Marshall Point et Square Point, sur la rive occidentale de la lagune Perlas au Nicaragua. Ceux-ci y émigrèrent de Trujillo vers 1870 à 1875. A leurs deux villages les plus importants, consistant chaque d'une douzaine de cases, ils ont donné les noms de San Vicente et Orinoco, une preuve de ce que le souvenir de leur origine reste encore vivant parmi eux. Quoique entièrement isolés de leurs congénères honduriens, ces *Caraïbes* du Nicaragua sont restés fidèles à leurs mœurs, coutumes et langue. Auparavant quelques familles s'étaient établies à Iboe Point (*Ibo-ta* en miskito), sur la rive est de la lagune, mais il n'y en avait plus à cet endroit en 1921. Enfin, quelques *Caraïbes* se trouvent isolés sur d'autres points de la côte orientale de l'Amérique Centrale, du Costa-Rica jusqu'au Yucatan.

Les *Caraïbes* n'ont, cependant, jamais fondé des colonies dans la région de Caratasca, où leur présence a été signalée quelquefois par erreur. Plusieurs voyageurs de la dernière moitié du XIX^{e} siècle parlèrent même des *Caraïbes* comme avançant rapidement à travers la côte orientale du Nicaragua, refoulant devant eux les Indiens Miskito, alors qu'en réalité ils n'y fondèrent que deux colonies, celle de la lagune Perlas (mentionné plus haut), et une autre à San-Juan del Norte (Greytown), à l'embouchure du rio San-Juan. Cette dernière est abandonnée depuis longtemps, et l'auteur de ces lignes n'y rencontra en 1921 à 1922 plus qu'une seule famille.

VII^{o} Leur état actuel en Amérique Centrale.

1^{o} Physique.

Les *Garif,* ou *Caraïbes* noirs, sont de forte corpulence; la taille est moyenne, mais ils sont bien musclés et vigoureux. Ils ont le type tout-à-fait négroide, les cheveux laineux, le front élevé, la bouche grande, les lèvres épaisses, et les dents très blanches. Ils sont tous presque aussi noirs que les Nègres purs. Il paraît que les *Caraïbes* «jaunes», de couleur de saffron, de taille plus petite, et de tempérament moins vif et moins emporté que les *Caraïbes* noirs, étaient encore assez nombreux vers 1839 à 1842 [38]. Mais depuis longtemps ils ont été complètement absorbés par les métis africains. Aujourd'hui il est très rare de trouver un *Caraïbe* chez qui le sang indien se montre encore avec assez de netteté.

En dépit de la prédominance de l'élément africain, les *Caraïbes* diffèrent tout de même des Nègres purs en ce qui concerne la configuration du visage. Les femmes ont, d'ailleurs, les cheveux plus longs que les Négresses et, afin de les préserver, elles les enduisent d'huile de coco quotidiennement.

---

[38] Voir THOMAS YOUNG, Narrative of a residence on the Mosquito Shore. Londres, 1842.

2° Habitations.

Les maisons sont de forme rectangulaire et diffèrent peu de celles de leurs frères des Antilles. Les parois sont formés de bois, revêtus d'argile, et le tout est recouvert de feuilles de palmiers. Chaque case comprend deux pièces, dont l'une sert de cuisine et de salon, et l'autre de dormitoire. Cette dernière contient un lit pour les deux parents, et des hamacs d'étoffe importée pour les personnes célibataires. Les villages sont très propres; aussi sont-ils situés généralement au bord des lagons qui se trouvent le long de la côte, ou plus souvent encore sur quelque promontoire bien exposé à la brise, et évidemment ils sont très salubres.

3° Vêtements.

Les *Garif* aiment la toilette et tiennent leurs personnes aussi propres que leurs demeures. Ils vont généralement pieds-nus. Les hommes portent un pantalon de coton (*galásu* du français «caleçon»), une chemise (*simísi* du français également) et un chapeau de palmier (*bunédu* corrompu de «bonnet»). Les femmes portent une longue robe (*gut* de l'anglais «coat»?) et attachent autour du cou un long mouchoir en couleur (*músue* du français «moucher»?). Au lieu d'un chapeau elles couvrent la tête d'une espèce de madras, ou mantilla *(mánda)* quand elles font une visite ou se rendent à l'église.

4° Division du travail.

Les hommes sont des marins remarquables; ils construisent eux-mêmes leurs petites embarcations pour transporter des passagers et de la marchandise. Ils font beaucoup de contrebande et, comme ils connaissent à merveille tous les coins cachés de la côte du Honduras, ils sont rarement pris en flagrant délit. Ils ont quelques notions des astres, mais peu d'entre eux s'aventurent en pleine mer et ils voyagent le long du littoral se guidant surtout par les collines du continent ou des îles qui se trouvent en face.

Ils s'engagent pour la coupe du bois d'acajou et de cèdre dans la forêt, assemblent les troncs d'arbre en radeaux et les chargent à bord des navires qui ancrent le long de la côte à l'embouchure des rivières. Ils travaillent également dans les plantations de bananes qui se trouvent dans les vallées des rivières se jetant dans l'Atlantique, et ils sont surtout employés à charger le fruit à bord des vapeurs.

Les femmes cultivent les champs et font la pêche à la ligne (*göwi*). Les hommes s'occupent du commerce, de la chasse, et pêchent au harpon (*arújuṅ* mot pris d'une langue européenne), au filet *(sirívi)*, et à la nasse *(másiwa)*.

La chasse se fait à l'aide de chiens et avec le fusil *(arágabusi)*; la flèche, qui était l'arme principale des *Caraïbes* des Iles, a disparu depuis longtemps chez les *Garif* lesquels la désignent par le nom *gimára*. Les flèches de leurs ancêtres des Petites Antilles avaient une pointe d'os de poisson ou d'écaille de tortue, et étaient souvent empoisonnées avec le suc de certaines plantes. Très adroit à manier cette arme, les *Caraïbes* des Iles étaient très redoutés de leurs voisins pacifiques, les *Arawak*. Dans le combat ils se servaient également d'une

sorte de massue, appelée par eux «boutou» *(butu)* de brésil ou d'autre bois massif. Cette arme, dont les *Garif* n'ont même pas conservé le nom, avait à peu près 1 *m* de longueur, et était souvent gravée et peinte de différentes couleurs.

5° Autres Occupations.

Les *Garif* font encore de nos jours avec le plus grand soin d'une sorte de roseau *(gaunwere)* des objets très curieux comme les paniers *caraïbes*, les hottes et les presses à manioc.

Le panier *caraïbe (yamádi)* appelé *pagára* au Surinam, *petaca* par les Espagnols, et *Carib basket* ou *pattaqui* (du mískito *pataki*) par les Anglais, est une espèce de corbeille de la forme d'un parallélipipède rectangulaire, deux fois plus long que large, variant de dimensions selon l'usage auquel on le destine. C'est le coffre ou l'armoire des pauvres. Ce panier est très serré et double; entre les deux couches on ajuste des feuilles de «bijagua» ou basilier *(Calathea insignis)* amorties au soleil, de manière à rendre le tout imperméable. Le couvercle l'enchasse très exactement. Ce panier est très léger, et il est en grande faveur chez les populations non-caraïbes de la côte orientale de l'Amérique Centrale. Les *Caraïbes* survivant à la Dominique et à Saint-Vincent confectionnent également ces paniers, qui par voie du commerce, arrivent à la Guadeloupe, à la Martinique, et à différentes autres îles des Petites Antilles où les aborigènes sont déjà éteints depuis des siècles. En voyage les *Garif* attachent le panier contre le bord de leur canot afin de ne rien perdre dans le cas où leur embarcation, viendrait à chavirer.

La hotte ou *gádaure* (*catoli* chez les *Caraïbes* des Antilles du XVII^e^ siècle, *catouri* en Cayenne et *cataure* en espagnol) est employée pour transporter à la maison les racines, fruits, ou autres objets pris en dehors. Elle n'est portée que par les femmes; c'est au sexe faible, d'ailleurs, que revient d'une manière générale le transport de tous les fardeaux. La hotte est attachée aux épaules avec des bandes d'étoffe larges de 5 à 10 *cm*; auparavant celles-ci étaient faites de coton *(mauru)* ou de l'écorce de l'arbre «mahot» *(Paritium sp.* ou *Hibiscus sp.)*. On voit cette hotte encore assez souvent à la Dominique, mais elle a disparu depuis longtemps de Saint-Vincent.

Un ustensile très curieux est la presse à manioc, appelée «couleuvre» par les Français du XVII^e^ siècle à cause de sa ressemblance avec la peau de ce reptile. Pour cette même raison les Espagnols de l'Amérique Centrale la désignent sous les noms de *culebra* et *serpiente*, et les Anglais emploient le mot *waula*, qui est le nom local du boa et est tiré de la langue miskito. Les *Garif* l'appellent *rúgum* ou *rúguma*, comme leurs ancêtres des Petites Antilles. Depuis la fin du XIX^e^ siècle cette presse a disparu des Iles, à l'exception de la Trinité (Trinidad) et de la Dominique, mais elle existe encore sous les noms de *matapi* dans les Guyanes et *tipiti* dans certaines régions du Brésil.

6° Alimentation.

Le manioc ou *gay (Manihot sp.)*, le poisson, les crabes et les fruits des cocotiers *(fáluma* de l'espagnol «palma») sont à la base de l'alimentation.

Parmi les végétaux il y a encore à mentionner: le chou caraïbe ou *wáhu (Colocasia esculenta* et *Xanthosoma sagittaefolia)* l'igname ou *yame (Dioscorea sativa),* et la patate douce ou *mábi (Convolvulus batatas).* Le maïs ou *awási (Zea mays)* et les haricots ou *aifi (Phaseolus vulgaris)* sont peu cultivés comme c'était le cas aux Petites Antilles. Le piment ou *áti (Capsicum sp.)* est employé comme condiment.

Les arbres fruitiers les plus importants sont les suivants:

le manguier ou *mángu,* nom emprunté de l'espagnol ou de l'anglais «mango» *(Mangifera indica),*

le bananier ou *bímena (Musa sp.),*

le platanier ou *barúru (Musa sp.),*

l'oranger ou *ránso,* nom emprunté du français *(Citrus Aurantium),*

le goyavier ou *waríafa (Psidium Guayava),*

l'avocatier ou *wagádi,* de l'espagnol «aguacate» *(Persea gratissima),*

le sapotier ou *sabúdi* (*Lucuma mammosa,* GAERTN.),

l'arbre à pain ou *bridfrud,* de l'anglais «breadfruit» *(Artocarpus incisa),* arbre importé de la Polynésie,

le cacoyer ou *gágao (Theobroma Cacao).*

La viande compte à peine dans l'alimentation des *Caraïbes* noirs, et provient surtout d'animaux domestiques comme le bœuf ou *bágasu* (de l'espagnol «vacas»), le porc ou *buéruhu* (de l'espagnol «puerco»), et les poules ou *gáyu* (de l'espagnol «gallo»).

Les *Garif* font aussi la chasse aux pécaris, dont deux espèces existent dans leur territoire (*háwya* et *gegeo,* noms tirés de l'espagnol «jaguilla» et «quequeo»), au chevreuil ou *usári,* à l'agouti ou *agúri,* au tapir ou *dánde* (de l'espagnol «danta»), à l'armadillo ou *gasígamu,* à l'iguana ou *wayámaga,* etc.

7° Préparation de la cassave.

La préparation de la cassave (du nom *cassabi* des *Caraïbes* des Iles), comme tout ce qui concerne la cuisine, est la tâche de la femme. Cette opération curieuse se fait encore à peu près de la même manière qu'au temps de la découverte de l'Amérique et, en raison de son ingéniosité, nous allons en donner une relation détaillée.

D'abord les femmes lavent les racines dans une sorte de canot et elles en enlèvent la pelure. Puis elles les raclent sur une râpe *(égi),* qui se compose d'une planchette de bois dur, pris généralement des racines des arbres, longue de 1 *m* et large de 40 *cm* environ, dans laquelle ont été enfoncés de petits éclats de cailloux fort pointus et tranchants [39]. Pour se servir de cet instrument elles en appuyent une extrémité contre l'estomac tandis que l'autre aboutit au canot ou auge de bois qui reçoit ainsi la râpure des racines laquelle ressemble à de la grosse sciure de bois.

---

[39] Cet ustensile est encore employé en Amérique du Sud par différentes tribus des familles *Caraïbe* et *Arawak.* Il est appelé *simari* dans certaines régions des Guyanes. Les quelques *Caraïbes,* qui restent encore à Saint-Vincent et à la Dominique, se servent aujourd'hui de râpes européennes qu'ils désignent sous le nom anglais de «grater».

Le manioc râpé *(sibíba)* est mis dans une presse en roseau pour en exprimer le jus qui est un poison très violent pour hommes et animaux. Il est cependant très volatil et les *Caraïbes* en font de la bouillie qu'ils appellent *dumári* (*taumaly* aux Petites Antilles d'après les missionnaires du XVII[e] siècle), en lui enlevant par l'action du feu ses propriétés vénéneuses[40].

La presse *(rúguma)* à la forme d'un cylindre de 3 *m* de longueur et de 10 à 15 *cm* de diamètre à l'état vide. En la remplissant de manioc elle se raccourcit considérablement et en même temps son diamètre augmente. L'extrémité supérieure, par laquelle le manioc est introduit, est alors passée dans un bâton attaché à une des fourches de la maison. Dans le bas, la presse se termine par un anneau dans lequel on passe un autre bâton sur lequel une des femmes s'assoit ou attache une grosse pierre. Par cette pression, exercée à la base, la presse s'allonge et rétrécit en exprimant le jus.

Le manioc râpé et pressé est passé par un crible ou tamis circulaire *(híbisi)*[41], également en roseau, afin de retenir les parties mal râpées et en même temps rompre les grumeaux formés sous la presse.

La farine est maintenant prête pour la préparation de la cassave, sorte de galette cuite qui autrefois remplaçait le pain dans toutes les Antilles. Les *Caraïbes* des Iles la cuisaient sur de grandes pierres plates et minces, mais les *Garif* se servent d'une platine ou plaque en fer circulaire, appelée *budári* («comal» par les Espagnols de l'Amérique Centrale) d'environ 1 *m* de diamètre et de 1 à 2 *cm* d'épaisseur. Cet ustensile est importé de l'Angleterre.

La farine est étendue sur cette plaque à la hauteur de 5 *cm* d'épaisseur, mais au fur et à mesure qu'elle cuit, elle s'abaisse; la femme aide à cette opération en appuyant légèrement avec une spatule de bois qui est parfois ornementée de gravures rustiques. Lorsque le côté inférieur est assez cuit, l'on peut s'en rendre compte à son adhérence et à sa couleur jaunâtre, le gâteau est retourné à l'aide de la spatule. Ensuite on le retire du feu et on l'expose au soleil pendant quelques heures afin d'enlever l'humidité qui pouvait y être restée. La cassave peut se conserver pendant plusieurs mois; les deux côtés sont de couleur d'or pâle, mais l'intérieur est blanc. Les *Garif* en font deux sortes, une très mince appelée *aréba* («cazabe» en espagnol, et «bammy» ou «cassava wafer» en anglais), qu'ils vendent quelquefois aux autres populations de la côte orientale de l'Amérique Centrale; l'autre, qui est plus épaisse et ne sert qu'à leur propre consommation, est appelée *marúmarúti* («marote» en espagnol et «king cassava» en anglais).

Le suc du manioc, désséché au soleil, donne une fécule d'une blancheur éclatante appelée *daráda* par les *Garif*. D'après le Père LABAT les *Caraïbes*

---

[40] Les Espagnols de l'Amérique Centrale ont corrompu le nom en *tumalé*. Les *Caraïbes* des Iles en faisaient un mets très apprécié, appelé *cassiri*, qui est encore connu de nos jours des populations de langue anglaise de certaines régions des Antilles sous le nom de «cassareep».

[41] *Ibichet* ou *hébichet* dans l'ancien *Caraïbe* des Antilles. A Saint-Vincent cet ustensile s'appelle aujourd'hui *ásibidi*, probablement de l'anglais «sieve». Un crible semblable, mais de diamètre beaucoup plus réduit, est employé par les *Garif* pour le lait de coco.

des Iles la désignaient sous le nom de *mouchache* de l'espagnol *muchacho* (enfant) comme qui dirait «enfant de manioc».

Les grumeaux, qui ne peuvent passer à travers le crible, servent à la préparation d'une cassave très grossière destinée à la confection de la boisson favorite des *Garif*, le *hiyú* [42]. Cette cassave est macérée dans des vases de terre de différentes dimensions connues sous le nom de *ganáli* (*canari* aux Iles); on y ajoute de l'eau, des patates douces, du jus de canne à sucre, et même quelquefois des bananes ou des platanes mûres. Auparavant les femmes mâchaient les patates cuites et ensuite les bavaient dans le récipient afin d'accélérer la fermentation, mais cette coutume ne s'observe plus aujourd'hui. Après deux ou trois jours de fermentation la boisson est prête à consommer; le marc est alors enlevé moyennant une calebasse percée de petits trous. Cette boisson est presque blanche ou rougeâtre; elle est agréable, rafraîchissante et nourissante, et peu même enivrer quand on en boit avec excès.

8° Amusements.

Les *Garif* ne sont point mélancoliques comme les Indiens de l'Amérique Centrale. Ils chantent beaucoup pendant leur travail et paraissent toujours contents et gais. La danse est un de leurs amusements favoris; ils dansent aux sons d'un tambour primitif, appelé *garáwuṅ* («tango» en espagnol et «tomtom» en anglais), ou d'une flûte de bambou; les femmes font également usage d'une petite calebasse emmanchée ou *makata* (*maraka* au Brésil), remplie de petits cailloux ou de graines, et que les *Caraïbes* des Iles appelaient *coïcoï* par onomatopée.

Certaines de leurs danses ou réjouissances étaient appelées *ouycou* aux Antilles, du nom de leur boisson favorite, qui était consommée en grandes quantités à ces occasions.

Pendant les fêtes de Noël et de Nouvel An les *Garif* célèbrent une sorte de carnaval *(wanáragawa)*, au cours duquel des danseurs masqués donnent des exhibitions dans les rues pour obtenir de l'argent destiné à l'achat de boissons alcoolisées de provenance etrangère.

9° Mariage.

Les mariages consanguins, dont se plaignaient déjà le Père Dutertre et les autres missionnaires du XVII[e] siècle, sont assez fréquents encore malgré les efforts des autorités civiles et écclésiastiques de l'Amérique Centrale.

Les *Garif* pratiquent la polygamie mais, comme ils sont tous chrétiens, chaque homme n'a qu'une seule femme légitime. Il a cependant, souvent une concubine dans chaque village ou il se rend fréquemment, et chez laquelle il passe un certain temps. Comme dans la loi musulmane, chaque femme a un droit égal aux faveurs du mari; quand celui-ci fait un cadeau à une, il faut

---

[42] D'après les missionnaires français du XVII[e] siècle les *Caraïbes* des Petites Antilles ont préparé à peu près de la même manière une boisson, appelée *ouycou, vuïcou, ouïcou, vicou*; celle-ci est encore aujourd'hui connue dans certaines régions du Brésil sous les noms de *ouipou (wipu), caouïn* et *piwarri.*

qu'il en fasse autant aux autres, pour éviter que la jalousie vienne troubler cet heureux concert. L'homme aide à la construction de la case et il défriche un terrain de culture pour chacune de ses femmes; après cela, cependant, celles-ci sont obligées de pourvoir à leurs propres besoins ainsi qu'à ceux de leurs enfants. Elles ont, d'ailleurs, le droit de vendre tous les produits de la plantation sans en rendre compte au mari.

10° Religion — Sorcellerie.

Nominalement tous les *Garif* professent la religion catholique (sauf un petit nombre appartenant aux Eglises anglicane et protestante dans le Honduras britannique), mais au fond ils ont conservé un grand nombre de rites superstitieux qu'ils mélangent au culte chrétien. Le *máfya* [43], comme ils appellent le mauvais esprit ou diable, leur inspire une terreur profonde et il est considéré responsable de tout le mal. Il cause maladie et mort, tremblements de terres, ouragans, etc.; lorsqu'il y a une éclipse de lune ils disent que le *máfya* a mangé cet astre.

Pour obtenir ses bonnes grâces ils lui font des offrandes consistant de ses mets et boissons favoris. Mais le *máfya* ne peut pas être approché par l'homme, et celui-ci est obligé de s'adresser aux *gúbida* (esprits des morts). Pour se mettre en communication avec eux, l'homme a encore besoin d'un intermédiaire qui est le sorcier ou *búye* (*boyer* aux Iles, *piais, piai, piache* en Amérique du Sud). Dès sa jeunesse le *búye* est consacré à ce haut ministère et il s'y prépare par des jeûnes et l'abstention de certains mets. La réputation des sorciers des tribus *caraïbes* était répandue autrefois sur une région très vaste en Amérique du Sud et, d'après DE LAET, dans les régions éloignées du Brésil les magiciens étaient désignés sous le nom de *caraïbe*. Pour guérir un malade, le sorcier chante sur un air lugubre afin de se mettre en communication avec son *gúbida* favori auquel il s'adresse dans un langage incompréhensible aux autres. Il souffle de la fumée sur le malade, masse et suce la partie affligée. Finalement il retire avec la bouche la cause supposée de la maladie (os de poisson, éclats de bois, etc. qu'il avait naturellement cachés entre les dents) et il sort de la cabane pour vomir ce «venin» [44].

11° Divers.

Les *Garif* sont très propres de leur nature et ils prennent des bains fréquents. Cependant, une maladie cutanée appelée *mal del pinto, cativí* ou *bienteveo* en espagnol, et *bulpis* en anglais, est assez répandue chez eux. C'est probablement le *pian* des Antilles françaises, maladie de laquelle nous parlent déjà les historiens du XVII[e] siècle lesquels la prenaient pour une forme de vérole ou de lèpre [45].

---

[43] Aux Petites Antilles il était désigné sous le nom de *maboya* ou *mapoya*; dans le parler local de certaines parties des Indes Occidentales le gecko est appelé *mabouia*.

[44] Pour d'autres détails relatifs au rôle du sorcier voir E. CONZEMIUS Ethnographical Notes on the Black Carib *(Garif)* dans l'American Anthropologist, Menasha, Wis., tome XXX, 1928 (surtout p. 201—205).

[45] DUTERTRE écrit *epian* et ROCHEFORT *pyan*.

Ils sont de vrais polyglottes. En dehors de leur langue maternelle, tous les hommes parlent l'espagnol et l'anglais; ceux qui habitent sur la Côte des Mosquitos (Iriona, Rio-Tinto) parlent également le *miskito (mosquito)*. Vers 1839 à 1842, lorsque YOUNG était établi au Honduras, ils parlaient encore le patois français des Petites Antilles; aujourd'hui cela n'est plus le cas, mais par contre, nombre d'entre eux ont appris le français pour avoir travaillé dans des maisons françaises établies sur la côte.

Les *Garif* sont en général très sobres (sauf à l'occasion d'une réjouissance de caractère religieux), et ils sont extrêmement prévoyants. Ils sont hospitaliers et honnêtes; le vol, d'ailleurs, aurait été inconnu, jusqu'à l'arrivée des Européens, chez leurs ancêtres des Antilles, lesquels, quand il leur manquait quelque chose, disaient que «les chrétiens étaient venus chez eux».

Une forme modifiée de la singulière coutume de la «couvade» est encore pratiquée de nos jours en Amérique Centrale. Le père du nouveau-né, durant deux semaines, ne doit pas faire du travail dur, ni s'exposer aux intempéries de la saison, nor manger certains mets, afin de ne pas empêcher le développement normal de son enfant. La mère, par contre, après trois jours de réclusion, suit ses occupations journalières.

En cas de décès les proches du défunt se coupent les cheveux en signe de deuil, mais cette coutume tend à disparaître. Des orgies ont lieu durant les trois nuits suivantes auxquelles les voisins assistent pour se réjouir, danser, manger et surtout pour boire. La coutume de creuser une fosse au milieu de la maison et d'y enterrer les morts n'a point été continuée après la déportation des *Caraïbes* de Saint-Vincent.

Aus mutterrechtlicher Zeit.

Blaubart.

Von Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

Die zur Erklärung des Mutterrechts aufgebaute Hypothese von Promiskuität und Gruppenehe der Urmenschheit darf wohl als aufgegeben gelten. Den Urmenschen selbst können wir nicht erreichen, doch läßt sich sowohl bei den ihm aus vormenschlicher Zeit nahestehenden Anthropoiden als auch bei den altertümlichsten Menschenstämmen [1] fast durchweg die Einehe feststellen. Es liegt also kein Grund dazu vor, sich die Urmenschheit nach dem Bilde einer Pavianherde vorzustellen. Außerdem sprechen aber auch bis in die geschichtliche Zeit hineinreichende Zeugnisse — vor allem die Ausgrabungen der jüngeren Steinzeit — für eine erst in einen der letzten Abschnitte der Menschheitsentwicklung fallende Zeit der Frauenherrschaft, der natürlichen Erklärung des Mutterrechts. Bis in das europäische Mittelalter — ja bis in die Neuzeit hinein — erstrecken sich die Ausläufer jener sozialen Erscheinung, und wir müssen — obgleich wir damit weit von unserem Thema abschweifen — denselben wenigstens teilweise nachgehen, um einem in mutterrechtlichem Gewande auftretenden Mondmythus gerecht zu werden. Bei allen europäischen Völkern finden sich Spuren von Mutterrecht, am schwächsten wohl bei den Germanen, was vielleicht nicht einmal darauf zurückzuführen ist, daß sie früher zum Vaterrecht übergingen — denn noch im Beginn der Geschichte treten in Germanien mit großer Macht ausgerüstete Priesterinnen auf — als vielmehr darauf, daß ein starker Bruchteil des germanischen Volkes — zur Hauptsache wohl der spätere Adel — an der Tradition des urgeschichtlichen, höheren Jägertums bis in die Eisenzeit hinein festgehalten hat. Und da das Jägertum überall eine höhere Kaste darstellt und jagdliche Tradition — damals wohl noch durch Ahnenkult befestigt — hochhalten mußte, so hat sich die von ihm beeinflußte Überlieferung am besten erhalten und Nachrichten über altgermanisches Mutterrecht zurückgedrängt. Anders bei den Kelten. H. Schreiber [2] spricht von einer bis zur Vergötterung gesteigerten Frauenherrschaft bei diesem europäischen Urvolke. Den starken Einfluß der Frau im späteren Frankreich will Verfasser auf ererbtes Übergewicht des weiblichen Teiles der Nation zurückführen. Ähnlich urteilt der Verfasser einer Schrift über Jeanne d'Arc [3]. In der erstgenannten Schrift heißt es weiter (1, XIII),

[1] Vgl. P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, S. 186 f. Dazu ein neueres Zeugnis: J. Hagenbeck (Kreuz und quer durch die indische Welt. Dresden 1922. S. 139) sagt von den ihm feindlich entgegengetretenen und von ihm als Halbaffen bezeichneten Urbewohnern der Andamanen: „In diesem nicht eben schmeichelhaften Charakterbilde der Andamanesen gibt es auch einige freundliche Partien, und dazu gehört die Bewahrung der ehelichen Treue."

[2] Die Feen in Europa. Freiburg 1842. S. 1, A. 1.

[3] Magazin f. d. Lit. d. In- u. Auslandes, 56, S. 639.

daß diese den Kelten eigentümliche Achtung der Frau und ihr vorherrschender Einfluß auf das öffentliche Leben um so mächtiger erscheint, je tiefer wir in jene Vergangenheit zurückgehen, in der noch die Druidin das Vorrecht besaß, am ehernen Blutkessel Menschenopfer zu schlachten und darnach die Fragen der Nation zu entscheiden.

Auch alte Schriftsteller berichten von dem überwiegenden Einfluß der keltischen Frauen, so meldet PLUTARCH [4], daß die Kelten in dem Vertrage mit HANNIBAL festgesetzt hätten, daß bei Beschwerden der Karthager über die Kelten die Frauen der Kelten entscheiden sollten. Selbst den Krieg, nach modernen Begriffen die Domäne des Mannes, hatten Frauen in die Hand genommen. In den römischen Berichten über das keltische Britannien wird wiederholt von Königinnen berichtet, die unumschränkt herrschten und an die Spitze kriegerischer Unternehmungen traten [5]. TACITUS meldet sogar [6], daß die Britannier gewohnt seien, unter Führung von Frauen in den Krieg zu ziehen. Und es waren nicht einzelne, an hervorragender Stelle stehende oder durch besondere Neigung zum Waffenhandwerk geführte Frauen, sondern der weibliche Teil der Nation im allgemeinen fühlte sich durch seine Vorherrschaft im Staate zu seiner Verteidigung verpflichtet. Dafür sprechen zunächst die weiblichen Kriegsgottheiten der Kelten, eine Furie des Kampfes bei den Inselkelten und Sagen, wie die von den streitbaren Hexen von Gloucester, bei denen Peredur das Waffenhandwerk erlernt. Wir haben aber auch ein geschichtliches Zeugnis: In Irland wurde der Waffendienst der Frau erst im Jahre 697 n. Chr. durch ein Gesetz ADAMNÁNS, des neunten Abtes von Jona, abgeschafft [7]. Und ähnliche Verhältnisse sind für Arabien zur Assyrerzeit vorauszusetzen. Tiglatpileser III. schließt mit Königin Zabibe einen Vertrag; und ihre Nachfolgerin — Samsi — ist das einzige Mitglied einer syrischen Koalition, welches nach dem Fall von Damaskus den Mut hatte, diesem großen Assyrerkönige mit Heeresmacht entgegenzutreten. Ferner setzt Asarhaddon ein junges Mädchen, einen Zögling seines Palastes, als Königin über Arabien ein. Das Königinnentum war in Arabien also traditionell. Auch bei den Slaven sind die Spuren einstiger Frauenherrschaft noch sehr deutlich, und wenn mangels einer schriftlichen Überlieferung keine geschichtlichen Daten von dem Kriegertum der Frau berichten, so doch der Volksglaube, in welchem die Frau überhaupt die Hauptrolle spielt. Da ziehen weibliche Krankheitsgeister von Dorf zu Dorf, um mit ihren Pfeilen Mensch und Tier zu töten. Da finden wir die pfeilsendenden Vilen [8]. Hätte es bei diesen Völkern nie waffentragende Frauen gegeben, so hätte sich diese

---

[4] Moralia, II, S. 270.

[5] WINDISCH, Das keltische Britannien, S. 1, 5 ff., 32, 72.

[6] Ann., XIV, S. 35.

[7] LIEBRECHT, Volkskunde, S. 401, erinnert ferner daran, daß nach TACITUS der altdeutsche Bräutigam der Braut „frenatus equus et scutum cum framea gladioque" schenkte und sieht darin Erinnerungen an der Frauen einstige Pflicht tätiger Kampfgenossenschaft.

[8] KRAUSS, Volksglaube u. religiöser Brauch der Südslaven, S. 40.

Vorstellung nicht entwickeln können. Immer nur in dienender Stellung, wäre die Frau auch in der Vorstellungswelt nie zur Bedeutung gekommen [9].

Die Stellung der alten Frauen in slavischen Ländern ist noch ein Nachglanz der Selbstherrlichkeit der Großbäuerin. „In Bosnien ist die Schwiegermutter der Herrgott im Hause; ohne ihre Erlaubnis darf kein Hausmitglied einen Bissen Brot bekommen", schreibt Krauss [10]. Der Frau allein stand und steht bei rezenten mutterrechtlich eingestellten Völkern das Erbrecht zu.

Von der Königin Mebd von Connaught wird berichtet, daß sie den Vorrang vor ihrem Manne vor allem dem Umstande verdankte, daß sie eine Erbtochter war. In ähnlichem Verhältnis scheint auch Cartismandua, die Königin der Brigantes, zu ihrem Manne gestanden zu haben [11]. Einen Beleg für dieses weibliche Übergewicht auch bei den spätesten Nachkommen der Kelten liefert das Gemeinderecht zu Barrèges en Bigorre im Département des Hautes Pyrénées, welches dem ältesten Kinde das Hofgut einräumt. Ist dieses Kind ein Mädchen, so wählen die Verwandten für sie einen Mann, der fortan mit entblößtem Haupte seine Frau bei Tische zu bedienen hat und — ohne vorangegangene Erlaubnis — erst dann, wenn sie aufgestanden ist, sich setzen und an der Seite des Meisterknechtes und der übrigen Familie speisen darf. Verstößt er gegen dieses Herkommen und die seiner Frau schuldige Achtung, so wird er von den Verwandten gezüchtigt und über die Grenze nach Spanien gejagt [12].

Auch der Vorrang der Mutter tritt noch deutlich zutage. Bei den Helden der Inselkelten wird nur der Name der Mutter genannt, ebenso bei der Hauptgestalt der babylonischen Heldensage, Gilgamiš. Hier heißt die Mutter Rimat-Belit, die alles Wissens Kundige, ihr kam eine Königsmütze zu [13], und der Sohn steht vor ihr wie vor einem Vorgesetzten. Ebenso wird der Name der Mutter eines in der Gilgamiš-Sage genannten kampfberühmten Rosses Silili genannt. Die Kalewala nennt auch die Mütter der Helden. Und bei Mänäbusch, dem Helden und Kulturbringer der Algonkin-Indianer [14], werden nur

---

[9] Auch tatarische Sagen berichten von Kriegerinnen, die sogar das traditionelle, durch einen Eigennamen ausgezeichnete Heldenroß — wohl die totemistische Doppelung des Helden — besitzen. Und im turkestanischen Märchen (Jungbauer, S. 67 ff.) ist die Dliventochter Dunja eine große Kriegerin und besitzt das Heldenpferd Juz-At. Im finnischen Märchen (Löwis of Menar, S. 93) tritt ein starkes Mädchen, eine große Kriegerin, auf, die täglich 300 Soldaten tötet und sogar vom Teufel gefürchtet wird. Aber abgesehen davon, daß totemistische Ideen bei den Tataren kaum wurzelhaft sind, geben einzelne, durch kriegerische Tugenden ausgestattete Frauen noch keine Gewähr für eine der Frauenherrschaft entspringende Tradition, ebensowenig wie die in Rüstung und Waffen gefundenen Frauenleichen der Bronzezeit. Diese waren sicher Mitglieder einer auf andersartiger — jagdlicher — Tradition stehenden Adelskaste, wie ja auch die Walküren der Edda Nachbilder der Frauen des Wikingeradels sind.

[10] 1000 Sagen u. Märchen der Südslaven, I, S. 272.

[11] Windisch, Das keltische Britannien, S. 169.

[12] Mémoires des Antiquaires de France, I, 415 sqq. Schreiber, a. a. O., S. 8, A. 13.

[13] Keilinschriftl. Bibliothek, VI, S. 147.

[14] Krickeberg, S. 43 ff.

Mutter und Großmutter [15] — namentlich die letzte, Nokomis — erwähnt, von männlichen Vorfahren ist überhaupt nicht die Rede. Und mit welcher Gewalt bekleidet tritt die Mutter im Märchen auf, als einzige, die den starken Sohn bändigt. Da finden wir die Mutter des Drachen, des Teufels, des Greif, der Sonne, des Mondes, der Winde, des Schneegestöbers, ja sogar eine Mutter der Zeit. In der indianischen Sage treten eine Wolfsmutter und eine Jaguargroßmutter auf, die im Nordwesten Amerikas hausende Wolfsmutter bändigt vier den Fenriswölfen gleichende Ungeheuer. Grendels Mutter ist auch stärker als ihr furchtbarer Sohn, und nirgends ist ein Vater genannt. Die Mutter war wohl häufig nicht nur die leibliche Mutter, sondern das Oberhaupt einer ganzen Sippe. Im französischen Märchen [16] finden wir eine „Mutter der Ameisen" an Stelle der sonst üblichen Tierkönige.

Was verschaffte der Frau diese Stellung? P. W. SCHMIDT findet die Erklärung dafür in dem Bodenbesitz der Frau, der Schöpferin des Ackerbaues. Das wird bis zu einem gewissen Grade zutreffen, denn der Eigentumsbegriff, von welchem wir einer Vorform schon beim Tier begegnen, kommt wohl am stärksten da zum Ausdruck, wo es sich um Ergebnisse der eigenen Arbeit handelt [17]. Und sicher war die vorgeschichtliche Frau eine handfeste Verteidigerin ihres Besitzes, nicht nur gegen die Naschhaftigkeit von Mann und Kind, sondern auch gegen fremde Räuber und wehrhafte Pflanzenfresser — das Wildschwein z. B. — wobei sie in ihrem Grabstock, von welchem man die Lanze ableitet, die geeignete Waffe fand. Das erklärt aber noch nicht ihr Übergewicht. Nur auf Grund einer von ihr selbst auf ihrem Arbeitsfelde geschaffenen Religionsform kann die Frau zur Herrschaft gekommen sein. Das beweist ihr Großpriesterinnentum noch in geschichtlicher Zeit. Bei den Germanen klingen uns Namen wie Velleda entgegen, auch die Edda zeigt die hohe Stellung der Priesterin. Die archaische babylonische, nach bedeutenden Ereignissen datierende Chronologie benennt ein Jahr nach der Erwählung einer Großpriesterin des Gottes Immer, und die Tochter des babylonischen Königs Nabunid wurde Hauptpriesterin des Mondtempels von Ur. Die arabischen und keltischen Königinnen waren gekrönte Priesterinnen [18]. Wir haben bestimmte Nachrichten, daß bei den Slaven vor

[15] Im litauischen Märchen (BÖHM, S. 208) sagt der einen ihm verfallenen Menschen vergeblich suchende Teufel: „An der Meeresküste lebt noch die Mutter der Mutter meiner Mutter. Wenn die hier wäre, würde ich ihn sicher finden." Und mehrfach ist in diesen Märchen die Mutter die weise Ratgeberin (z. B. S. 242 f.).

[16] TEGETHOFF, II, S. 104.

[17] Selbst bei rezenten Wildvölkern finden sich noch Reste von dem auf ihrer agrarischen Tätigkeit beruhenden Übergewicht der Frau: „Was den Frauen eine besonders einflußreiche Stellung sichert", schreibt MOSZKOWSKY (Zeitschr. f. Ethnol., 1901, S. 323) in bezug auf die Volksstämme in Holländisch-Neuguinea, „ist, daß sie das wichtigste Nahrungsmittel der Papuas, den Sago, bereiten und darüber Verfügung haben, so daß sie im wahrsten Sinne des Wortes den Männern, die nicht parieren wollen, den Brotkorb höher hängen können.

[18] CASSIUS DIO (LXII) berichtet von der britischen Königin Boudica, daß sie römische Frauen einen qualvollen Opfertod sterben ließ und mit zum Himmel gehobenen Händen eine weibliche Gottheit um Sieg und Befreiung vom Römerjoch anflehte.

ihrer Bekehrung zum Christentum häusliche Kulte gepflegt wurden, die unter der Obhut und Obsorge würdiger, alter Frauen standen. An den Festen der Jahreszeitenwenden und an den Feldfesten sind wohl Frauen einst wie noch in der Gegenwart wichtige religiöse Verrichtungen obgelegen. So KRAUSS [19], und WLISLOCKI [20] berichtet von den Magyaren, daß sie in vorchristlicher Zeit Priesterinnen hatten, die an bestimmten Festen die Kulthandlungen verrichteten und zugleich Heilkünstlerinnen waren.

Die noch heute in keltischen Landen lebenden Feensagen faßt SCHREIBER als Volkserinnerungen an eine Zeit der Priesterinnenherrschaft auf. Aus dem schwesterlichen Verhältnis der Feen untereinander, aus der Hilfe, die die Feen ganzer Bezirke einander angedeihen lassen, schließt er auf einen weitverbreiteten Schwesternbund oder besser noch auf ein aus ältester Zeit stammendes Frauenkollegium mit hierarchischer Einrichtung [21]. Die an Stelle der Druidin getretene Fee ist Geburtshelferin, sie weissagt den Kindern ihr Schicksal [22]. Sie unterrichtet sie auch, besonders die Mädchen [23]. Religiöse Heiligtümer waren meistens auch Bildungsstätten. Und ähnlich wie bei den keltischen Feen schillern die neugriechischen Miren aus dem Göttlichen in das Menschliche. A. THUMB [24] hebt hervor, daß sie durchaus menschlich gedacht sind. Ihr Beruf legt ihnen die Verpflichtung auf, jedem neugeborenen Kinde drei Tage nach der Geburt sein Schicksal zu bestimmen. Sie kommen um Mitternacht und sind sehr empfindlich, wenn sie nicht mit den gebührenden Ehren empfangen werden. In einem Falle hatten die Eltern des Kindes versäumt, den Hof zu fegen und die Hunde festzumachen; eine der von den bissigen Kötern angefallenen Miren fiel und verletzte sich. Zorn und Schmerz veranlaßten sie, dem an sich guten Schicksalsspruch einen bösen Nachsatz zu geben. Daher wird von gläubigen Wöchnerinnen alles aufgeboten, um das Haus für den Empfang herzurichten. Auch der Säugling wird gewaschen und in frisches Zeug gehüllt, denn es soll vorgekommen sein, daß die Miren bei dem Anblick eines unsauberen Kindes mit dem Rufe: „Pfui, Feuer verbrenne dich", weggelaufen seien. Sind das nicht Erinnerungen an eine Zeit, in der Priesterinnen die Gottheit vertraten? Jedenfalls sind im Volksglauben alter Götterglaube und Erinnerungen an eine Priesterinnenschaft zu einem einheitlichen Bilde verschmolzen [25]. Die keltischen Feen und die griechischen Miren,

---

[19] Volksglaube usw., S. 111.

[20] Volksglaube und religiöser Brauch bei den Magyaren, S. 149.

[21] Auch DÖRLER stellt in seinem Aufsatze über Tiroler Teufelsglauben einen „Hexenbund" fest (Zeitschr. Ver. f. Volkskunde, 9, S. 267).

[22] Die Verbindung der Geburtshelferin mit der Schicksalsfrau hat ihre Reflexe bis in späte Zeiten geworfen. Noch in der Neuzeit spielten Hebammen die Astrologen. In Mecklenburg beobachtete gleich nach der Geburt die Hebamme den Himmel, ob sie nicht ein bedeutsames Sternbild entdecken kann, welches die Zukunft des Kindes bestimmt. Ähnliches kommt auch in Hessen vor (WUTTKE, Volksaberglaube, S. 11).

[23] SCHREIBER, a. a. O., S. 35 f.

[24] Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, II, S. 124.

[25] Die Identität der Fee bzw. Schicksalsgöttin u. d. Priesterin wird auch im französischen Märchen (TEGETHOFF, I, S. 203 f.) bestätigt. Da erzählt die Muhme der Nichte, daß sie bei der Geburt des jungen Mädchens von der Mutter den Auftrag erhielt,

beide Spinnerinnen und Schicksalsfrauen, tragen also das Gepräge der Nornen, Parzen und der slavischen Schicksalsfrauen. Auch diesen stellt der kroatische Landmann in der Geburtsnacht seiner Kinder Wachskerzen, Salz und Brot hin [26]. Und wie über die Druidinnen wurde über die zimbrischen Priesterinnen berichtet [27]. Aus dem alten Preußen ertönt der Ruhm der weisen und mächtigen Waidelottin Poggezana, nach welcher das Land ihres Vaters Poggesanien genannt worden sei. Nach tschechischer Sage [28] war die älteste der drei Töchter des weisen Königs Krok Ärztin und Weissagerin, die zweite Priesterin und Religionsstifterin und die dritte, die durch staatsmännische Begabung ausgezeichnete Libussa, eine ruhmreiche Herrscherin. Die litauischen spinnenden, webenden und Feldarbeit verrichtenden Laumes [29] waren sicher ebenfalls Priesterinnen; daß sie in der Sage keine Arbeit anfangen oder vollenden konnten und neugeborene Kinder stahlen oder vertauschten, ist wohl auf Diskreditierung zurückzuführen. Kinderraub mögen diese Vertreterinnen einer sinkenden Religionsform zur Mehrung ihrer Gemeinde betrieben haben. Denn auch sie werden die Erzieherinnen der Jugend gewesen sein.

Es hatten die Kelten also nicht eine besondere, die Frau in den Vordergrund stellende Kultur, sondern sie haben die vorgeschichtliche Frauenkultur am längsten bewahrt, wie der Nordosten Europas die urgeschichtliche Jägerkultur. Bei den Germanen klingt jene hauptsächlich noch in den Nornen [30] und Walküren — die in der a l t e n Sage auch Weberinnen, Schicksalsfrauen und Geburtshelferinnen [31] sind — nach. Bei Völkern niederer Kultur finden sich noch jetzt Priesterinnenkasten. Bei den eine weibliche Gottheit verehrenden Banjangi in Kamerun gibt es in hoher Achtung stehende, eine eigene Kaste mit Geheimsprache bildende Medizinfrauen. Und die Frauen des Pongwe-Landes haben einen eigenen Bund, den Njembe. Sie erfreuen sich eines großen Einflusses und werden als Bund von den Männern wirklich gefürchtet [32]. ED. HAHN [33] glaubt, daß, trotzdem die Frau den Ackerbau erfunden, das religiöse Zeremoniell des Ackerbaues, die Funktion des Priesters, doch in der Hand des Mannes gelegen hätte. Dann gäbe es aber keine Priesterinnen, keine weiblichen Hauptgottheiten, nur Göttergemahlinnen, keine Herrscherin im Totenreiche. Dann wären die Märchen nicht erfüllt von den Gestalten alter, weiser Frauen, die immer noch mächtiger waren als alle Zauberer und Unholde — dann wäre die agrarische Religion nur ein Abklatsch der Jagdreligion u n d

---

das Gemach und das Mahl für die bei der Geburt helfenden Göttinnen herzurichten. Leider vergaß sie, der Göttin des Schicksals ein Messer hinzulegen und diese hatte für das Kind einen schlimmen Spruch, der aber durch den Ausspruch der dritten Göttin gemildert wurde.

[26] KRAUSS, Volksglaube usw., S. 23.

[27] MÜNSTER, Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen.

[28] L. BECHSTEIN, Die Volkssagen des Kaiserstaates Österreich, S. 47.

[29] BÖHME u. SPECHT, Lettische und litauische Märchen, S. 181 f.

[30] Eindrucksvoll wird das Spannen der Schicksalsfäden durch die Nornen bei der Geburt Helgis, des Hundingstöters, geschildert (Thule, I, Edda, I, S. 153).

[31] Thule, I, Edda, 2, S. 77.

[32] TYLOR, II, S. 66.

[33] Die Entstehung der Pflugkultur, S. 18.

die Ausgrabungen der jüngeren Steinzeit ständen dann nicht im Zeichen der Frau.

Der Mann hat die Frau nicht in sein Pantheon versetzt. Die weiblichen Jagdgottheiten, Artemis, die später mit einer Mondgottheit zusammengefallene Diana, Frau Harke, ferner die Rentiergottheiten der Nordvölker, sind nicht nach dem Bilde der Frau geschaffen, sie sind die vergöttlichten Leittiere der in allen ihren Arten unter weiblicher Führung stehenden Hirsche. Artemis und ihre Schwestern wurden von der sie begleitenden Hinde abgeleitet; und wohl, weil das alteuropäische Jägertum in einer seiner späteren Phasen eine Edelhirschzeit erlebte — eine Zeit, in der der Rothirsch das Hauptwild, seine Decke das Fellkleid, seine Geweihstange Werkzeug und Waffe war — wurde die Hirschgöttin die Jagdgöttin κατ' ἐξοχήν, zu der das Alttier, nicht die Frau, Modell gestanden hat.

Trotz der Übermalungen der vaterrechtlichen Zeit an der agrarischen Religion, trotzdem aus Göttinnen Götter geworden sind — eine ganze Reihe babylonischer Götter trugen in ihrem Namen das Zeichen NIN.=Herrin — trotzdem die alte Todesherrin fast überall verdrängt wurde — in Babylonien wird noch erzählt, wie der Kriegs- und Pestgott Nergal die alte Unterweltsgöttin Allatu zur Heirat zwang — trotzdem trägt diese Religion noch vielfach weibliche Züge und spiegelt die Bäuerin, die Töpferin, die Ärztin, die Spinnerin und die Priesterin wider. Ein durchaus weiblicher Zug, ein mütterlicher Gedanke, ist der Glaube an Schicksalsbestimmung bei der Geburt eines Kindes. Und überall sind die Schicksalsmächte weibliche Wesen: die Nornen, die Parzen, die Miren, die Feen, die slavischen Schicksalsfrauen. Die in keltischen Landen heimischen, gewöhnlich in der Dreiheit dargestellten Matres, werden auch als Schicksalsgöttinnen angesehen und mit den Parzen identifiziert [34]. Die Schicksalsbestimmung im großen, auf ein ganzes Volk ausgedehnt, wurde ein Hauptzug der babylonischen Religion und lag in patriarchalischer Zeit natürlich in den Händen eines Gottes, Marduks, doch blieb es unvergessen, daß die Schicksalstafeln zuerst dem Urweibe Tiamat gehörten. Ebenso ging es mit den Schreibern der Schicksalsbestimmung. Die große Göttin Ninâ, die Tochter des weisen Ea, war eine sumerische Schreiberin, noch vor Gudea erscheint Nisaba mit Griffel und Tafel in den Händen, und die Schreiberin der Unterwelt war Belit seri. Im semitischen Babylonien aber bestimmt Nabu

[34] Windisch, Das keltische Britannien, S. 102 f. In einem kleinrussischen Volksliede (Staufe, S. 114 ff.) wird die Schicksalsbestimmung auf die leibliche Mutter zurückgeführt: „Ach, an einem Sonntag hat die Mutter mich geboren, hat mir auch ein bös Geschicke leider auserkoren?“ Nachdem der Klagende vergeblich versucht hat, sein Schicksal anderen zu verkaufen, es ins Wasser zu werfen usw., schließt er: „Als am Arm mich führt die Mutter, wohl die Bahn, die rechte, trat in meines Fußes Spuren das Geschick, das schlechte.“ Im sizilianischen Märchen (Gonzenbach, I, S. 133) bringt eine Frau täglich ihrem in Gestalt einer schönen Frau erscheinenden Schicksal frisch gebackenes Brot zum Opfer. Im neugriechischen Märchen (Kretsch, S. 148) heißt es von einem reichen Manne, seine Mira spinne mit der goldenen Spindel, und im schwedischen Märchen (Klara Stroebe, I, S. 216) tritt eine Huldra an die Wiege eines neugeborenen Kindes und verspricht ihm viel Glück, unter anderem ein sprechendes Pferd.

sogar die Lebensdauer des Menschen, natürlich wurde dieser Schreibergott ebenfalls der Sohn Eas.

Auch der Vorzug der Jüngstgeburt in Märchen und Mythen — Zeus und Thrita, die jüngsten von drei, Chronos, der jüngste von sechs Brüdern, im Märchen häufig die jüngste Schwester — weist auf mütterliche Denkweise hin. Ferner finden sich häufig verschiedene Jenseitsorte für beide Geschlechter, und in Sagen, wie die von der Walpurgisnacht, liegen Erinnerungen an die Feste einer diskreditierten Frauenreligion.

Kurzum, die Spur, welche die Frau in der religiösen Entwicklung zurückließ, ist zu deutlich, um bestritten werden zu können. Und schon vor den großen, durch klimatische Veränderungen herbeigeführten Wanderungen der Völker eines an der Grenze der Ur- und Vorgeschichte liegenden Kulturkreises muß die im Schatten des alteuropäischen, diluvialen, höheren Jägertums gewachsene Geisteswelt der Frau eine bedeutende Ausbildung erfahren haben, denn wir finden bei Völkern mit altertümlichen Anschauungen [35] sogar die Atlasvorstellung in Verbindung mit der Frau: Nach dem Glauben der Indianer ruht die Erde auf einer von einer alten Frau gehaltenen Säule [36].

Kein Volk ohne Religion. Ihre beiden Wurzeln, der Gottes- und der Jenseitsgedanke, lassen sich bis in urgeschichtliche Kulturschichten hinein verfolgen [37]. Die Naturerscheinungen, mit denen sich der Gottesgedanke verband, sollen durch die Bewunderung, die sie auslösen, durch die Rätsel, die sie aufgeben, zu Vergöttlichung und mythologischer Deutung gekommen sein. Das glaube ich nicht. Schon aus vormenschlicher Zeit brachte der Mensch die Gewöhnung an die Umwelt mit, sie konnte im einzelnen seine Aufmerksamkeit nur auf sich ziehen, wenn seine Interessen — zunächst die wirtschaftlichen —

---

[35] Weltweit verbreitete gleichartige Vorstellungen und der Zusammenklang ganzer Vorstellungsreihen können weder auf den Elementargedanken noch auf Entlehnungen, sondern allein auf Abwanderungen von einem großen vor- oder urgeschichtlichen Kulturkreise aus erklärt werden, und einen solchen — Südeuropa und Nordafrika umfassend — muß es am Ausgange des Diluviums gegeben haben.

[36] BOAS, Indianersagen, Verh. d. Berl. Ges. f. Anthropologie, 1895, S. 201 u. 231.

[37] In diesen beiden Gedanken sehe ich die Anfänge der Religion. Animismus und Zauberglaube lassen sich zu oft als sich immer umbildende Verfallsergebnisse nachweisen. Jede untergehende Religionsform liefert sie. Und wie viele dieser Formen mögen im Laufe der menschlichen Entwicklung schon zugrunde gegangen sein. Das letzte vorgeschichtliche Jahrzehntausend war sicher von „Götterstaub" erfüllt. Da rituelle Bestattungen in früheren Perioden der Urgeschichte gefunden worden sind, die zu denselben führenden Vorstellungen diesen weit vorangegangen sein müssen und der Gottesgedanke doch wohl die Voraussetzung des Jenseitsgedankens ist, so kann man Demut verkündende Haltung paläolithischer Menschendarstellungen — erhobene Hände usw. — auch als religiöse Kundgebungen deuten. Man ist keineswegs genötigt, an antike Darstellung anzuknüpfen (vgl. dazu Zeitschr. f. Ethnol., 46, S. 772 f. u. 863 ff.), die Gebärdensprache des Tiers erlaubt Schlüsse auf die Urmenschheit. Hunde, Bären bitten wie der Mensch mit den vorderen Gliedmaßen, Vögel — besonders junge Vögel — mit den Flügeln und die demütige Haltung des eines Unrechtes sich bewußten Hundes ist nicht mißzuverstehen. Diese stumme Sprache, deren sich der Kulturmensch der Gottheit, das Tier dem Menschen gegenüber bedient, ist sicher auch dem Urmenschen geläufig gewesen.

davon berührt wurden. Das ihm innewohnende Abhängigkeitsgefühl trieb ihn, in Angst und Not, Schutz zu suchen, und ließ ihn Dankbarkeit empfinden, wo er Wohltaten empfing. Daher finden wir das älteste Kulturmineral, den Stein, ferner das Feuer, von religiösen und mythologischen Vorstellungen umsponnen, daher finden wir unverkennbare Spuren einer Jagdreligion. Gebete, in denen der Jäger den Jagdgöttern huldigt und dankt, hat die Kalewala aufbewahrt.

Wenn Pflanzennahrung vielleicht auch von Anfang an in der menschlichen Wirtschaft eine höhere Rolle spielte als die Jagd, so war die ältere Steinzeit kulturell eine Jägerzeit. Das beweisen schon die Ausgrabungen. Der an sich eine höhere Stufe darstellende Ackerbau stand in seinen ersten Anfängen, das Jägertum hatte am Ende der Urgeschichte aber schon einen Gipfel erreicht und sicher die Führung in der Geisteswelt. Und im Schatten dieser Weltanschauung hat sich der Ackerbau und die darauf beruhende agrarisch-astrale Weltanschauung der Frau entwickelt. Die Ackerbäuerin hat sich natürlich zunächst an Schutzmächte der Pflanzenwelt gewandt und sie nach ihrem Bilde geformt. Ed. Hahn [38] stellt fest, daß die den Ackerbau beherrschende Gottheit von Irland bis nach Indien, von Marokko bis nach Nordchina eine weibliche und zugleich dem menschlichen Haushalt als Mutter- und Ehegottheit vorstehende Gottheit ist [39].

Noch eine zweite Naturerscheinung trat in das religiöse Denken der Frau ein: der Mond. Auf seine hohe Stellung im Pantheon des Altertums, besonders im alten Orient, einzugehen, erübrigt sich wohl. Und daß es in Europa einst ebenso war, beweist das heutige Folklore [40]. Es ist bekannt,

[38] A. a. O.

[39] Erinnerungen an die Frau als Schöpferin der agrarischen Wirtschaftsform haben sich überall erhalten. Im nordindianischen Mythus spricht die erste auf die Erde gekommene Frau den Fluch aus: „Im Schweiße ihres Angesichts mögen sie künftig arbeiten, wenn sie ihr Brot zum Essen haben wollen. Dann sollen sie mit Mörser und Stößl arbeiten, so wie ich.“ „Sie ist die erste, die den Mais im Mörser stößt“ (Krickeberg, S. 112). Selbst wenn hier auch schon biblische Ideen mitklingen sollten, so beweisen Mythen von größerer Fruchtbarkeit und leichterer Arbeit, daß die junge Menschheit die schwere Arbeit des Ackerbaues schon als Fluch empfunden hat. Auch mannigfache, auf die Frau zurückweisende Ackergebräuche haben sich noch erhalten, so z. B. der, daß in manchen Gegenden Frauen beim ersten Pflügen den Pflug ziehen. Ursprünglich wohl Priesterinnen. Solche Gepflogenheiten, welche beweisen, daß auch noch die Anfänge der Pflugkultur in Frauenhänden waren, hatten zu seltsamen Schlüssen geführt. So glaubt J. Loewenthal (Zeitschr. f. Ethnol., 48, S. 12), daß der Pflug von arbeitsscheuen Jungen erfunden und zur größeren Bequemlichkeit der Erfinder mit Frauen bespannt worden sei. Eine zur Zeit der Frauenherrschaft — und auch wohl später — unmögliche Sache. Es hat sich natürlich nur um einen Fruchtbarkeitszauber gehandelt. Ed. Hahn, gegen den jene Ausführungen gerichtet waren, hat sie zur Hauptsache auch widerlegt (ebenda, S. 340 ff.), ebenso die in jenem Aufsatz ausgesprochenen Ideen über das Haustier. Meine Ansichten darüber, die insofern von denen Ed. Hahn's abweichen, als ich die zur Haustierzucht führenden religiösen Ideen nicht beim Ackerbau, sondern schon im Jägertum suche, habe ich — allerdings nur kurz und ohne Darlegung des Materials — in meinem Aufsatz über europäischen Totemismus („Anthropos“, XII—XIII, S. 338 ff.) ausgesprochen.

[40] Noch heute wird der neue Mond durch Verbeugungen begrüßt. In entlegenen Landesteilen Schwedens schließen sich Kinder beim Anblick der Neumondsichel zum

daß eine reiche Mythologie den Mond umgibt und das eine Richtung von Mythologen den Mythus überhaupt nur vom Mond herleiten will. Von dieser Seite wurde schon wiederholt hervorgehoben, daß die Zeit des Mondumlaufes eine besondere Bedeutung für die Frau hätte. Zu dem naheliegenden Schluß, daß die Frau es war, die einst den Mond auf den Schild erhob, ist keiner der Herren gekommen, trotzdem sie selbst feststellten, daß der Mond überall Frauen-, Geburts- und Vegetationsgottheit war. Nur für die Frau hatten kürzere, meßbare und genau festzulegende Zeiträume Bedeutung, weil sie etwas Werdendes zu beobachten hatte. Zunächst neues Leben in ihrem Schoße, dann das Kind selbst in seinem ersten, der mütterlichen Fürsorge am meisten bedürftigen Lebensjahr. Auch IDA HAHN, welche den Frauen wenig Initiative und schöpferische Kraft zuzutrauen scheint, kommt zu dem Schluß, daß gerade die Frau sehr leicht zu einer Art von Zeitrechnung kommen wird, „die sich immer an den Mond anlehnen wird, wo immer es auch sei [41]".

Ringtanz zusammen und singen, indem sie sich verneigen: „Wir neigen vor dem Neuen, Opfer wir ihm streuen und tanzen im Ring" (Deutsche Jägerzeitung, 76, S. 673). Im Südseemärchen (HAMBRUCH, S. 97) laufen bei aufsteigendem Mond Mädchen und Knaben vom Hause hinaus und jauchzen: „O, der Mond ist da! Kommt, laßt uns auf dem Dorfplatz tanzen." „Wachse, junges Licht, und bring mir Glück" singt die ostpreußische Dichterin Agnes Miegel. Und was im Volke an Sympathiemitteln, Besprechungen usw. noch umläuft, ist meistens auf den Mond zugeschnitten.

[41] Zeitschr. f. Ethnol., 51, S. 257 f. Besonders auffällig zeigen sich die Beziehungen der Frau zum Monde im lappischen Volksglauben. „Denn ein schwangeres Weib vergleichen sie dem Mond und durch ihn weissagten sie über das Geschlecht und Schicksal des Kindes im Mutterleib. Stand nämlich nicht weit über dem Mond ein Stern, so trug das Weib einen Knaben, stand ein Stern unter dem Monde, so gebar sie ein Mädchen. Und wenn ein Stern dem Monde voranging, so gedieh und wuchs das Kind freudig auf; aber ein Stern hinter dem Monde war ein Vorzeichen, daß das Kind ein Gebrechen mit auf die Welt bekäme oder bald stürbe" (Mone, I, S. 41). Da die Nordvölker die Kultur des Diluviums fortsetzen — sie lebten noch vor nicht langer Zeit in steinzeitlichen Verhältnissen — so hätten wir in diesem Volksglauben vielleicht gar ein Bruchstück aus dem Vorstellungskreise der spätdiluvialen Frau. Man muß weit zurückgehen, wenn man auf Zusammenhänge zwischen den angezogenen Vorstellungen und den Mond- und Geburtsgottheiten, etwa der Mittelmeervölker, treffen will. Man darf nicht vergessen, daß die Frau schon als Bäuerin und Töpferin und natürlich auch als Priesterin und Ärztin in die jüngere Steinzeit eintrat. Und überall Beziehungen zwischen dem Monde und dem neugeborenen Kinde. Damit ein Kind nicht mondsüchtig wird, darf im Vogtlande ein Kind unter einem Jahre nicht in den Mond schauen (KÖHLER, Volksbrauch usw. im Vogtlande, S. 423). Aus demselben Grunde darf in Schlesien ein Kind unter sechs Wochen nicht vom Mond beschienen werden (P. DRECHSLER, Sitte und Brauch in Schlesien, I, S. 188). Das ist natürlich der diskreditierte Mond. Daß es einst anders war, lehren die Anschauungen der Naturvölker. Wenn bei den Basotho in Nordwest-Transvaal der erste Mond seit der Geburt eines Kindes sichtbar geworden ist und hell zu scheinen beginnt, wird leichtes Bier bereitet. Nach Sonnenuntergang rufen die Mädchen die Bewohner des Kraals zusammen. Ist es ein Knabe, so tragen die Knaben Bogen und Pfeil, die Mädchen Picken. Bei einem Mädchen trägt man nur Picken. Außerhalb des Kraals nehmen die Kinder das Kleine und halten es nach dem Monde zu mit den Worten: „Schau her, das ist dein Freund dort. Dann bestellen sie mit ihren Picken ein Feld und besäen es mit Mais, Erdbohnen oder anderen Gewächsen (Zeitschr. f. Kolonialsprachen, V, S. 303 f.). Hier ein Musterbeispiel der Zusammengehörigkeit von Mutterschaft, Ackerbau und Mond.

Und seinen wirtschaftlichen Wert als Zeitmesser hatte der Mond zunächst doch nur in der von der Frau geschaffenen Wirtschaftsform; dem Manne genügten zur zeitlichen Orientierung die an Tier- und Pflanzenwelt sichtbaren Erscheinungen des natürlichen, mit dem Sonnenjahr sich deckenden Jahres. Auch heute fehlt in jagdlichen Blättern vielfach astronomisch festgestellte Datierung. Da heißt es: Als der Bock rot wurde — als der Vogel mit dem langen Gesicht kam — als der Schrei des Brunfthirsches durch den herbstlichen Wald dröhnte — zur Blattzeit usw. Und so wird sich auch der alteuropäische Jäger mit der Zeiteinteilung abgefunden haben. Die Jagd brauchte den Mond also nicht, um so mehr Ackerbau und Hauswirtschaft. Die Benennungen der Wochentage im Osten Europas — die heilige Mutter Sonntag usw. — sowie an die Wochentage geknüpfte Vorstellungen — wie der Glaube an das Glück der Sonntagskinder — gestatten den Schluß, daß auch die ersten Einteilungen des Mondumlaufes in Wochen — gleichviel, wie viel Tage sie ursprünglich hatten und wie die Namen derselben lauteten — von der Frau vorgenommen wurden [42]. Deshalb zeigen sich bei den Völkern, die bis in späte Zeit hinein Spuren der Frauenherrschaft bewahrt, auch die stärksten Spuren der Herrschaft des Mondes. Die Kelten hatten noch zur Römerzeit blutigen Monddienst, der seine Kreise bis ins Mittelalter hinein gezogen hat; und der Pole nennt den neuen Mond noch heutzutage einen jungen Fürsten [43]. Und wenn wir den Mythus betrachten, so sind es vor allem aus dem Gedankenkreis der Frau hervorgegangene Mythen, die sich als echte Mondmythen erweisen [44]. Daß man in den gesetzmäßigen Gang der

[42] Im walachischen Märchen (Schott, 248 f.) erhält ein Jüngling von den heiligen Müttern Mittwoch, Freitag und Sonntag je einen goldenen Apfel. Die heiligen Mütter scheinen an manchen Orten mit Tierherrscherinnen — alten Jagdgottheiten — zusammengefallen zu sein, denn der heiligen Mutter Sonntag gehorchen alle Tiere (147). In der rumänischen Sage (Dähnhardt, Natursagen, III, S. 18) ist der heilige Donnerstag Herrscherin über den dritten Teil, der heilige Sonnabend über die Hälfte und der heilige Sonntag über die Gesamtheit der Vögel. Im rumänischen Märchen (Kremnitz, S. 118) tritt die heilige Freitagsgöttin auf, im Zigeunermärchen (Aichele, S. 95) begegnen wir der mit „Mütterchen" angeredeten Fee Montag. Wenn ein heiratslustiges Mädchen dem Neumond Erde zuwirft und ihn um ihren Zukünftigen befragt, wählt sie den Dienstag zum Bundesgenossen und nennt ihn einen Helden (Krauss, Volksglaube, S. 15). Bei den Slaven werden Freitagskinder nicht von Vilenpfeilen getroffen (Krauss, a. a. O., S. 95). Die sieben Weiber, welche im gälischen Märchen (Orient und Okz., II, S. 685) das Lichtschwert von Diurrath — die Mondsichel — besitzen, sind wohl die weiblich vorgestellten Wochentage.

[43] Archiv f. slav. Phil., X, S. 137.

[44] Damit will ich durchaus nicht die Frau als Begründerin der Astralreligion und der Mythologie überhaupt hinstellen, was sie nach Ansicht der alle Mythologie vom Monde herleitenden Gelehrten sein müßte. Ich habe schon wiederholt betont, daß meines Erachtens der astralen Geisteswelt eine reichere, vom Jäger aufgebaute und auch eine auf Feuer, Stein und die für Jagd und Fischfang so wichtigen und ihrer zerstörenden Gewalt wegen gefürchteten Mächte des Windes und Sturmes bezügliche vorausgegangen sein müssen. Auch leite ich religiöse und mythologische Bewertung der Sonne keineswegs vom Monde ab. Ohne Beweismaterial hier vorzulegen, möchte ich nur bemerken, daß ich Sonnenverehrung und Deutung für die Leistung der dem zurückgehenden Inlandeise folgenden und bei starker Erwärmung des europäischen Klimas bis in hohe Breiten

Mondphasen hineindeuten und daraus herauslesen kann, was man will, hat P. WITZEL durch mondmythologische Deutung des Weltkrieges erwiesen [45]. Und sicher haben Mondpriesterinnen einst und Mondmythologen jetzt vieles in den Mond hinein und aus ihm herausgelesen, was in der viel farben- und gestaltenreicheren Gedankenwelt des Jägers gewachsen ist. Aber Mythen, wie der über die ganze Welt verbreitete Zwillingsbrüdermythus, der ebenso häufige Mythus von der magischen Empfängnis, der Mythus von dem wundertätigen, sich nie leerenden oder alles vergoldenden Kessel, das sind echte Mond- und zugleich Frauenmythen. Auch die in die vornehmste Form des Kesselmythus — die Graalsage — hineinragende, überhaupt in der bretonischen Heldensage oft genannte Lanze war zunächst Frauenwaffe, ihre Vorform war der Grabstock [46]. Eine sehr häufige mythologische Ausprägung des Mondes war der Kahn, ein über Land und Meer fahrendes Schiff. Und in den Jenseitsvorstellungen der Frau spielt ein leuchtender Kahn die Hauptrolle [47]. Die Frauenparadiese sind Inseln, die Jäger- und Kriegerparadiese sind hohle Berge wie Walhall und die Familienberge der Skandinavier und Lappen. In den auf Jagd- und Adelstradition zurückgehenden Märchen wird die verwünschte — die tote — Prinzessin von einem Wolfe oder Bären entführt oder sie harrt auf gläsernem Berge — dem einstigen Inlandgletscher — ihres Erlösers, während die Frau der neuen Wirtschaftsform ihren Liebsten auf goldenem oder gläsernem Kahn nach einem Eiland der ewigen Jugend führt [48].

---

gelangenden, auch wochenlanges Verschwinden der Sonne beobachtenden Jägervölker halte; dafür sprechen Wandermythen finnischer, zamaitischer und amerikanischer Völker. Auch die alten Preußen (TETTAU und TEMMÉ, 28 f.) hatten eine Sage vom Verschwinden der Sonne, ebenso europäische Märchen. GRIMM (D. Mythol., S. 60) schreibt, „daß, je höher zum Norden hinauf, jedes Solstitium um so stärkeren Eindruck hervorbringen mußte. Schon PROKOP (ed. bonn. 2, 206) beschreibt es, wie nach 35 Tagen Nacht die Thuliten Berggipfel erklimmen und die nahende Sonne erspähen. Dann feiern sie ihr heiligstes Fest. Und die Sehnsucht nach dem Licht, welche sich aus dem kurzen Verschwinden des Mondes keinesfalls erklären läßt, spricht aus vielen Märchen und Sagen jener aus hohen Breiten wohl wieder südlich gewanderten Jägervölker. Wenn also auch nach meiner Ansicht der Mond bedeutend früher das Interesse der Menschheit — wenigstens des weiblichen Teiles derselben — erregte, so trat doch die Sonne durchaus selbständig — nicht in Beziehung zum Mond — in den Kreis hinein. Ich möchte noch hervorheben, daß, während ich vom Folklore der Hochkulturvölker zu der Zusammenstellung: Mondreligion, Ackerbau und Mutterrecht einerseits, Jägerkultur, Totemismus, Sonnenreligion und Vaterrecht (Ahnenkult) anderseits gekommen bin, die Kulturkreisethnologen das gleiche Ergebnis — Mutterrecht und Mondmythologie, Vaterrecht, Totemismus und Sonnenmythologie — durch Forschungen bei rezenten Wildvölkern gewonnen haben (vgl. P. W. SCHMIDT, Der Urprung der Gottesidee, S. 310 u. 317 f.).

[45] Der Drachenkämpfer Ninib (S. 259 ff.).

[46] Noch im 17. Jahrhundert spielte in Schweden bei Hochzeiten die Lanze eine hervorragende Rolle. Odin und Mars waren Ehegötter (LIEBRECHT, Volkskunde, S. 401 ff.).

[47] Im litauischen Märchen (BÖHM u. SPECHT, S. 260) verwandelt sich ein Wolf in einen Kahn. Diese merkwürdige Verwandlung konnte n u r vom Monde abgelesen werden. Schwarzmond = Wolf und leuchtende Sichel = Kahn. Auch das walachische Märchen (Or. u. Okz., II, S. 686) meldet diesen Vorgang.

[48] Auf gläsernem Schiffe wird Condla, der Rote, von einer Side nach einer nur von Frauen bewohnten Insel geführt und n i e m e h r g e s e h e n (TURNEYSEN, Sagen aus

Ein häufiger und echter Mondmythus war der Mythus vom Drachenkampf. Er gehört weder der Frau noch dem Manne, sondern der Menschheit; denn das Urbild des den Schwarzmond vertretenden Drachen, der Wolf, war einst, wie aus dem dämonischen Nachklang, den er in der Volkserinnerung hinterließ, hervorgeht, die schlimmste Geißel der Menschheit. Da es die Mondgöttin selbst war, die mit dem Verschlinger — dem Schwarzmond — kämpfte und ihre Vertretung in Kult und mimischer Darstellung selbstverständlich eine Frau war, so müßte die Drachenkämpferin das Ursprüngliche gewesen sein. Auch davon gibt es noch Spuren [49]. Von einer blutigen mimischen Darstellung des von der Zerstückelung des Mondes handelnden

Irland, S. 76). Auch ein bronzenes Schiffchen fährt nach der Insel der Side (S. 83). Im deutschen Märchen (Bechstein, 194 ff.) wird aus einem Fischerdorfe ein Jüngling von einer Jungfrau auf einem Perlenschiff für immer nach der Perleninsel entführt. Eine altertümlichere Vorstellung ist die Fahrt zur Unterwelt auf einem Steinboot. Im isländischen Märchen (Naumann, S. 104) raubt eine Riesin eine Königin und sendet sie in einem selbständig den Weg findenden Steinboot in die Unterwelt. Auch in der Indianersage dient ein weißes Steinkanoe zur Überfahrt nach dem himmlischen Eiland. Ob nicht in der ursprünglichen Sage die Überfahrt des Gilgamiš nach der Insel der Seligen auch auf einem Steinkahn geschah? Das würde die vielen zerbrochenen Stangen erklären. Die den Naturgesetzen widersprechende Art des Schiffes fiel in der späteren Sage fort, aber die für das Steinboot vorausgesetzte schwerfällige Fahrt blieb. Meistens ist es ein weiblicher Charon, der das ins Jenseits fahrende Boot führt. Ein solcher fährt im finnischen Märchen (Löwis of Menar, S. 128) den Wanderer über drei Meere. Und Pfyffer von Neueck (siehe Rochholz, Schweizer Sagen aus dem Aargau, I, S. 53) berichtet von einem Totenschiff auf dem Vierwaldstädter See; viele Leute hätten schon gesehen, „wie ein Mädchen es steuere". In der französischen Sage (Tegethoff, I, S. 23 ff.) wird Parthonopeues, der Neffe Chlodwigs, von einer geschmückten unbekannten Barke zu einem prächtig ausgestatteten, menschenleeren Schlosse geführt, in dem er schließlich eine Frau findet. Auch neugeborene Kinder kommen statt mit dem Storche zu Schiffe. Im Kult sind es weibliche Gottheiten, denen der Kahn zukommt. Moszkowski (Zeitschr. f. Ethnol., 1911, S. 323) berichtet, daß bei den Volksstämmen in Holländisch-Neuguinea der Vollmond eine gute Göttin, der Halbmond ihr Schiff und der Abendstern ihr Hund ist. Auch babylonische Göttinnen — so Ninlil und Ninâ — besaßen eine heilige Barke.

[49] Nach einer chinesischen Sage (Liebrecht, Volkskunde, S. 72) befand sich im Gebirge Yung Ling (in der heutigen Provinz Fuhkien) eine ungeheure Schlange, welcher alljährlich ein junges Mädchen geopfert werden mußte. „Im zehnten Jahre aber geschah es, daß Ki, die jüngste der sieben Töchter Li tan's, eines höheren Beamten, es durchsetzte, daß sie der Schlange zugesandt wurde. Sie tötete dieselbe mit ihrem Schwert und mit Hilfe ihres Hundes." Ich erinnere daran, daß die Drachenkämpfer fast ausnahmslos von Hunden oder Wölfen begleitet werden oder — wie St. Georg — zu ihnen in Beziehung stehen. Und auch die Mondgöttin auf Holländisch-Neuguinea wird von einem Hunde begleitet. Nach einer Sage vom Drachenfels (Simrock, Rheinsagen, S. 150) schlug eine Christenjungfrau den Drachen durch ein Kreuz in die Flucht. Und auch in die Sagen von Margarete Maultasch, welche allnächtlich auf rotem Pferde zum großen Brunnen in Klagenfurt reitet, wo ein aus Erz gegossener Drache steht (F. Bechstein, Volkssagen des Kaiserstaates Österreich, S. 149), könnte ein Reflex der Drachenkämpferin gefallen sein. Auch wo der Drachenkämpfer gesiegt hat, unterwirft sich der Drache der Frau: In dem Volksliede St. Georg (D. Knaben Wunderhorn, 1906, S. 99 ff.) bindet die befreite Jungfrau den Drachen mit ihrem Gürtel, worauf er dem Ritter wie ein Hund folgt, und in einer schwedischen Ballade (Monike, S. 180) führt die Jungfrau an ihrem Gürtel den Drachen in die Stadt.

Mythus berichtet STRABO [50]. Auf einer vor der Mündung der Loire liegenden, nur von Frauen bewohnten Insel, gab es alljährlich am Vollmond eine Feier, bei welcher eine der Teilnehmerinnen von den anderen zerrissen wurde. Die blutigen Stücke der zerrissenen Gefährtin wurden mit viel Raserei um das Heiligtum getragen.

Nach diesem flüchtigen Blick über allbekannte Mondmythen und die auch bei oberflächlicher Prüfung dabei zutage tretenden Spuren der Frau wenden wir uns der mythischen Ausprägung zu, welche das Spiegelbild des Mondes gefunden hat. Daß der Widerschein des Mondes auf dem Wasser viel Aufmerksamkeit erregte, lehren schon Volksbräuche [51].

Man scheint das Schwimmen des Mondes auf den Fluten als eine Notlage angesehen zu haben und ihm zu Hilfe gekommen zu sein. So wird von den Bewohnern von Oláhfalu in Ungarn erzählt, daß sie, als einst der Mond in einen Teich gefallen war, ihn mit Stangen herausholen wollten, und die Büsumer wollten den Mond aus dem Brunnen schneiden [52]. In Szöneg war man einmal so glücklich, den herabgefallenen Mond und den Mann darin aus der Nähe zu sehen [53]. Nach einer Sage der Crengêz-Indianer stürzte die auf den Mond erzürnte Sonne diesen in einen Fluß. Als sie aber sah, daß der Mond am Ertrinken war, bedachte sie, daß sie dann ohne Genossen sein würde und rettete ihn [54]. Ein sibirisches Volkslied erzählt vom goldenen Mond, der unter dem Wasser des Flusses zu schwimmen scheint [55].

Aber auch mythologisch ist das Mondbild auf dem Wasser verwertet worden. Häufig in dem allbekannten Märchen von der vertauschten Braut. Hauptsächlich ist es der Eindruck eines abgeschlagenen, von dem Wasser getragenen Menschenhauptes, der sich im Mythus spiegelt. Hier steht an vornehmster Stelle Mimirs Haupt und im Märchen tauchen Häupter — meistens goldene — aus den Gewässern auf. Im russischen Märchen [56] beschwört eine Prinzessin ihren im Meere wohnenden Schützer mit den Worten: „Großväterchen, goldenes Köpfchen, silbernes Bärtchen!“ Im lettischen Märchen [57] hebt der Meeresalte sein Silberhaupt aus den Wogen. Und im serbischen Nationalliede [58] kommen vierzig Jahre nach der Schlacht auf dem Amselfelde Saumroßführer bei Fackelschein nach der Quelle, in welche damals das Haupt des gefallenen Zaren Lasar hineingeworfen worden war. Einer spricht: „Sehet, wie der Mond im Wasser glänzet.“ Spricht ein anderer junger Saumroßführer: „Bruder, das ist nicht der Mond, was glänzet!“ Schweigt der

---

[50] Geograph., IV, 4, 6.

[51] Nach pfälzer Volksglauben (RÓHEIM, Spiegelzauber, S. 253) muß man Wasser aus dem vom Monde beschienenen Brunnen zurückschütten, weil man den Mond schöpft. Man darf aus einem Brunnen, in dem sich der Mond spiegelt, nicht trinken.

[52] MÜLLENHOFF, Sagen aus Schleswig-Holstein, S. 95.

[53] VON WLISLOCKI, Volksglauben bei den Magyaren, S. 52.

[54] Zeitschr. f. Ethnol., 46, S. 635.

[55] Freiherr VON KAPHERR, Waldschreck, S. 22.

[56] LÖWIS OF MENAR, S. 121 ff.

[57] BÖHM u. SPECHT, S. 67.

[58] TALVJ, I, S. 267 f.

Dritte und dieser schreitet zur Quelle und zieht das heil'ge Haupt nun aus dem Wasser. „Heil'ges Haupt der heil'gen Serbenfürsten." Ein nordindianischer Mythus erzählt, daß eine auf die Erde verstoßene Himmelsbewohnerin aus dem abgeschnittenen Kopf ihrer Tochter den Mond machte. Und als der Kulturbringer die beiden großen Lichter an den Himmel versetzt, nennt er die Sonne „der große Krieger", während er zum Monde, dem abgeschnittenen Haupt seiner Mutter, sagt: „So oft die Menschheit von dir spricht, wird sie von dir sprechen als von unserer Großmutter, dem Licht, welches der Nacht gehört." Nach einer anderen indianischen Sage wird dem Mondmanne der Kopf abgeschnitten [59].

Ein alle Kennzeichen der Frauenkultur tragender Mondmythus scheint in einem provinzial-kroatischen Volksliede aufbewahrt worden zu sein. Die Übertragung und Inhaltsangabe von Jagič [60] lautet: „Katalina hat den Zorn der Schwiegermutter dadurch hervorgerufen, daß sie, im grünen Garten umhergehend, allen Blumen ein Liedchen sang, nur nicht dem Rosmarin. „Jede Blume hat ihren Samen, Rosmarin hat keinen." Das brachte die Schwiegermutter so auf, daß sie ihrem Sohne Ivek befahl, der „weisen Katalina" im „breiten Feld" mit „goldenem Messerchen" den blonden Kopf abzuschneiden. Er führt den Befehl aus und „ihr Kopf schwimmt auf der Donau, ihr Körper liegt auf dem Donauufer". Der Schluß des Liedes verwünscht die „alte Mutter", daß sie zwei Liebende ins Unglück gebracht hat.

Dieses Volkslied konnte in christlicher und vaterrechtlicher Zeit nicht entstehen, aber, von ansprechender Singweise getragen, sich bei einem in stagnierender Kultur dahinlebenden, Spuren des Mutterrechts noch bis in die Gegenwart bewahrenden Volke in mündlicher Überlieferung durch viele Generationen hindurch halten.

Katalina singt jeder Blume ein Lied, sie verrichtet eine Kulthandlung [61]. Sie tut es als Priesterin. Das wird durch das ihr gegebene Beiwort: die „weise" Katalina sichergestellt. Eine erzürnte Schwiegermutter wird der in Ungnade gefallenen Schwiegertochter dieses Beiwort nur geben, wenn es ihr unter allen Umständen zukommt, an Ironie ist bei einem altertümlichen Volksliede nicht zu denken. Bei dieser priesterlichen Handlung übertritt Katalina ihre Befugnisse; sie läßt den Rosmarin, der, wie schon seine Anwesenheit in dem Gartenheiligtum beweist, auch Anspruch auf Verehrung hatte, nicht nur aus, sondern beleidigt ihn auch [62]. Über diesen Frevel erzürnt, tritt die

---

[59] Krickeberg, S. 190 f.

[60] Archiv f. slav. Phil., I, S. 309 f.

[61] Daß Heilkräutern z. B. besondere Verehrung gezollt wurde, geht aus einer Meldung über die Balkanvölker hervor, nach welcher eine alte Frau der Jugend nicht nur Kenntnis, sondern auch Ehrfurcht vor den Heilkräutern beibringt (Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, 9, S. 303).

[62] Gründe zur Ablehnung des Rosmarin habe ich nicht gefunden. Er scheint vorzugsweise bei Hochzeiten eine Rolle gespielt zu haben. In England schmückt Rosmarin den dem Frô heiligen Juleber. Nach belgischem Glauben holt man die Kinder aus dem Rosmarin. Wenn bei den Schokkaten (Serben in Südungarn) jemand stirbt, so stellt man Rosmarin neben einen mit Wasser gefüllten Teller und läßt den Leichenwagen darübergehen, damit

Schwiegermutter auf, vielleicht weniger in ihrer Stellung als Familienoberhaupt — ich erinnere an die Stellung der Mutter bei rezenten mutterrechtlichen Völkern und manchen slavischen Stämmen — als vielmehr als Oberpriesterin und höchste Vorgesetzte der Frevlerin. Sonst hätte sie unumschränkte Gewalt über Leben und Tod einer „weisen" priesterlichen Frau nicht gehabt, auch hätte sie das Tun derselben nicht beurteilen können.

Die hohe Stellung der Erbtochter weist darauf hin, daß sie Trägerin einer Tradition war, etwa wie in vaterrechtlicher Zeit der Sohn allein den Ahnenkult ausüben durfte [63]. Und wo die Tochter fehlt, geht die Kommandogewalt im Hause auf die Tochter des älteren Bruders über; auch kann eine Frau, die keine Tochter hat, ohne weiteres ein Mädchen adoptieren, das in alle Rechte der Tochter tritt [64]. In unserem Falle war die Schwiegertochter wohl auch Nachfolgerin in der priesterlichen Würde. Die Oberpriesterin mag die auf-

---

er zerbrochen werde. Die Witwe tut dies zum Zeichen, daß sie wieder heiraten kann RÓHEIM, Spiegelzauber, S. 198). Im wendischen Volksliede (HAUPT u. SCHMALER, S. 169) melden Reiter einem Mädchen den Tod ihres Geliebten:

„Was wächst auf seinem Grabe?
Ein grüner Rosmarin.
Was steht darauf geschrieben?
Du sollst vergessen ihn."

Im deutschen Volksliede (D. Knaben Wunderhorn, S. 171) findet eine Jungfrau, welche im Garten Rosen zu ihrem Hochzeitskranze pflücken will, nur Rosmarin.

„Sie ging im Garten her und hin,
Statt Röslein brach sie Rosmarin.
Das nimm du, mein Getreuer, hin!
Lieg bei dir unter Linden
Mein Totenkränzlein schön."

[63] Die Legenden über Knabenmord mögen — wie auch M. u. M. VAERTING annehmen — auf derartige Anschauungen zurückgehen. Nach einer arabisch-jüdischen Erzählung (Bin Gorion, II, S. 33 ff.) sollen, um die Geburt Abrahams zu verhindern, auf Nimrods Befehl alle neugeborenen Knaben getötet werden. Dann heißt es: „Wird aber eine Tochter geboren, so soll sie am Leben bleiben, und ihre Mutter soll Geschenke bekommen und in königliche Kleider gehüllt werden, und es soll vor ihr ausgerufen werden: Also wird ein Weib geehrt, die eine Tochter geboren hat." Diese durch die Lage der Dinge in keiner Weise begründete Ehrung spricht für einen ursprünglich andersartigen Zusammenhang. In zahlreichen Märchen werden die Söhne dem Tode geweiht, um dadurch die Geburt einer Tochter zu erzielen. Im deutschen Märchen zwölf Söhne, ebenso im Balkanmärchen (LESKIEN, S. 154 ff.), im französischen Märchen sieben Knaben usw. Auch bei den Kabylen müssen die Brüder um der Schwester willen aus der Welt verschwinden (FROBENIUS, I, S. 129 u. 138). Als Raben oder Schwäne — Seelenvögel — hausen sie an einem Totenort — Wald oder Berg.

[64] Frau CARPIE CHAPMAN CATL: Harper's Magazine, Frauen-Rundschau, Königsb. Hartung'sche Zeitung, 15. Juli 1924. Ähnlich bei anderen mutterrechtlich gerichteten Völkern. In den Malabarstaaten gehen Fürstenwürde und Besitz von der Mutter auf die Tochter oder Nichte über (J. HAGENBECK, a. a. O., S. 26). Bei den Eingebornen von Nauru in der Südsee vererbt sich die Sippenfolge nur durch die älteste Tochter des Hauptstammes der Sippe, fehlt hier ein Mädchen, so geht die Folge weiter durch die älteste Tochter der nächststehenden Familie. Eine männliche Person ist stets ausgeschlossen, deshalb führen alle Genealogien nur Frauennamen auf („Anthropos", XII—XIII, S. 329).

sätzige Katalina nicht für geeignet gehalten haben, eine getreue Hüterin der Tradition zu sein, und um Platz für eine andere zu machen, befiehlt sie deren Tod.

Wir dürfen uns die Macht einer Priesterin der mutterrechtlichen Zeit unumschränkt denken, dafür bürgt schon ihre hohe Stellung in später vaterrechtlicher Zeit; sie liegt aber auch in der Natur der Dinge. Keine andere Priesterschaft hatte in der Naturerscheinung, in der sich für sie der Gottesgedanke verkörperte, eine so starke Stütze wie die agrarische Priesterin in der Pflanzenwelt, deren heilende und tötende Eigenschaften ihr, der Kennerin, zu Gebote standen. Die agrarische Priesterin war Ärztin und Giftmischerin, sie konnte heilen und vernichten [65]. Auch mußte sie zuerst die Rauschtränke kennenlernen, und die Symptome einer akuten Alkoholvergiftung werden ihrem Ansehen nicht geschadet haben [66]. Diese in einer primitiven Kultur gewaltigen Kräfte, vom Schleier des Geheimnisses [67] umhüllt, müssen der Priesterin zur höchsten Macht verholfen haben. Vielleicht verurteilt die Oberpriesterin die Ungehorsame gleich zum Tode, um die Geheimnisse der Priesterinnenschaft zu hüten.

---

[65] Die Balkanvölker eröffnen den zum Sammeln aller Heilkräuter und zur Verehrung aller Krankheitsgeister bestimmten 24. Juni durch einen Auszug der gesamten Jugend unter Führung einer alten Frau. Diese unterweist die jungen Mädchen und Burschen über Fundort, Verwendung und Verehrung der Heilkräuter (Zeitschr. d. V. f. Volkskunde, 9, S. 302). Die irländische Überlieferung erzählt von Oanagh, dem Weibe des Finn, einer starken Hexe, daß sie mit ihrer Kunst nur Gutes tat und ein Segen für die Umgegend war (San Marte, Beiträge, S. 140 f.). Und Isolde heilt die als unheilbar geltende Wunde Tristans; ihre Mutter braut Liebes- und Todestränke. Im irischen Märchen versteht es eine Hexe, aus allen bösen Kräutern des Landes ein unfehlbar wirkendes Pfeilgift zu kochen (K. von K. Ern, II, S. 871).

[66] Überall, soweit ich sehe, ist die Frau die Bereiterin des Rauschtranks, auch die Bierbrauerin.

[67] Bei Wildvölkern hüten noch heute die Frauen ihre Kunst. Frobenius (Die Masken- und Geheimbünde Afrikas, S. 65) berichtet: Als Ärztinnen spielen die Frauen eine große Rolle unter den Agowe-Völkern. Im Krankheitsfalle gehen sie in den Wald und beraten. Männer sind von diesen Zusammenkünften streng ausgeschlossen. Wissmann hatte einst eine höchst aufgeregte Szene im Lager, als die Träger die Frauen heimlich bei der Ölbereitung beobachtet hatten, was diese nicht zulassen wollten (S. 225). In dem Kloster des Männer und Frauen aufnehmenden Jevhebundes müssen sich die Mädchen in ihrer sechsmonatlichen Dienstzeit die Kenntnis der wirksamsten Gifte aneignen (108 f.). Auch die südslavischen, neben göttlichen und dämonischen, auch höchst menschliche Züge aufweisenden, spinnenden, webenden, waschenden, als Geburtshelferinnen, auch, wie die Walküren, als Priesterinnen des Krieges auftretenden Vilen zerreißen die Männer, die ihre Tänze — ihren Kult — belauschen, wie noch heute die ausschwärmenden Masken der Männerbünde rezenter Wildvölker die ihren Orgien zufällig nahekommenden Frauen (Krauss, 1000 Märchen, I, S. 303). Die scharfen Grenzen, welche die Frauen — wenigstens die Eingeweihten — gegen die Männer zogen, galten auch für Jenseitsorte. Im Kabylenmärchen (Frobenius, II, 172) haben im Federkleide eine Quelle besuchende Frauen ein Dorf, in welchem keine Männer geduldet werden — „wenn ein Mann in unser Dorf kommt, wird er gefressen". Noch heute ist ein in Griechenland am 1. Mai und am Johannistage stattfindendes Orakelfest, der Klidonas, Sache der Frauen. Die Burschen können sich von Mutter oder Schwester dabei vertreten lassen (Zeitschr. d. V. f. Volksk., II, S. 393).

Der Vollstrecker ihres Willens ist ihr Sohn, der Gatte der Frevlerin, welcher der Mutter ohne Widerspruch gehorcht. Bis jetzt ist in dieser Handlung nichts, was auf einen Mythus deutet, auch der fallende blonde Kopf und das goldene Messer zwingen noch nicht zu dieser Annahme. Das goldene Sichelmesser treffen wir auch in der Hand des Druiden, und bei Hinrichtung einer geweihten Frau ist das Kultmesser wohl am Ort. Aber damit hört die Wirklichkeit einer mutterrechtlichen Zeit auf: das abgeschnittene Haupt wird in den Strom geworfen und schwimmt auf dem Wasser. Jeder abgeschnittene Kopf sinkt unter, das blonde, auf dem Wasser schwimmende Haupt ist der Mond. Hell- und Dunkelmond, denen wir schon als Brüderpaar, als Kämpfer gegeneinander begegneten, sind hier als Ehepaar aufgefaßt[68], hinter welchem als Mutter und Schwiegermutter die Mondgöttin steht. Den Hellmond vertritt zur Zeit der Frauenherrschaft selbstverständlich die junge Frau, welche in ihrer priesterlichen Würde in den Vordergrund tritt und immer größeren Glanz entfaltet. Aber dann geht die Herr-

[68] Verwandte Anschauungen zeigen sich in den Hochzeitsbräuchen der Schweden an den Küsten Estlands und auf Runö (RUSSWURM, Eibofolke, II, S. 84 u. 88. Auf Dagö wird der Braut, nachdem ihr die Brautkrone abgenommen eine weiße, halbmondförmige Haube auf den Kopf gesetzt und mit einem Tuche verhüllt. Dann wird das Tuch etwas gelüftet, und die Gäste dürfen für Geld und gute Worte etwas von der Haube, dem neuen Mond, sehen. Einige klagen, daß sie in finsterer Nacht sich verirrt hätten und nun sehnlichst wünschten, auch nur einen Schimmer vom Mondschein zu erblicken. Aber auch nach der Gewährung schreien sie: „Neuer Mond! Neuer Mond! Aber er ist spitz und zart! Laß mehr scheinen!“ Und auf Worms wird zuerst der ganze Kopf der mit der Haube geschmückten Braut umhüllt, dann das Tuch abgenommen und gesungen: „Neue Mütze, neuer Mond! Der jungen Hausfrau kleine Kinder! Sechs Mädchen, sechs Knaben!“ In dieser zweiten Form könnte nicht die Haube, sondern die junge Frau selbst der neue Mond sein. Und die konventionellen Reden der Hochzeitsgäste auf Dagö sehen aus wie Erinnerungen an alten Kult. Wurde vielleicht die Priesterin einst am Hochzeitsfeste in solchen Reden dem Monde verglichen und mit dem Halbmonde gekrönt? Vertrat sie einst in mimischer Darstellung den Hellmond? Es hat mich immer gewundert, daß in vaterrechtlicher Zeit — auch bei Völkern, bei denen die Frau die Sklavin ist — die Braut dennoch meistens die Hauptrolle bei der Hochzeitsfeier spielt; sollten diese Bräuche auf dem Boden der mutterrechtlichen Zeit gewachsen sein und die Gegenströmung ausgehalten haben? In einem Märchen aus Tibet (JUNGBAUER, S. 271) sollen der Schwiegertochter die Schwiegereltern als Sonne und Mond gelten, die Mutter gibt der scheidenden Tochter den Rat: „Verehre die Sonne und den Mond.“ Ich glaube daher in den slavischen Hochzeitsbräuchen, in denen die Braut als Morgenstern, der Bräutigam als Mondschein, die Schwiegereltern als Sonnen auftreten, nicht, wie KRAUSS (Volksglaube usw., S. 2 ff.), dichterische Vergleiche, sondern mythologische Erinnerungen sehen zu dürfen, die natürlich nicht einer spezifisch slavischen, sondern einer europäischen Vorzeit entstammen, die man nach dem Ausgrabungsbefund in der jüngeren Steinzeit suchen darf. In diesen Ausgrabungen tritt nicht nur die Frau, sondern auch der Mond hervor. Daß später an verschiedenen Orten an Stelle von Hell- und Dunkelmond Sonne und Mond traten und auch andere Gestirne in diesen Kreis gezogen wurden, liegt in der Natur der Dinge. Sowohl der in Rede stehende Mythus als auch die halbmondförmige und tatsächlich als Halbmond betrachtete Haube der schwedischen Braut an Estlands Küsten beweisen, daß an den Mond geknüpfte Ideen bei Hochzeitsfeiern mitspielten, und es ist mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß sie der Nachklang kultischer, mimischer Darstellungen waren, denen natürlich ein Mythus zugrunde lag.

lichkeit zu Ende, und um den Rückschlag zu begründen, muß sie einen Frevel begangen haben, der Strafe nach sich zieht. Nach Vollmondszeit hebt es sich dunkelrot am Horizont, und empor steigt ein blutiges Haupt. Je höher es steigt, um so mehr weicht die Farbe des Blutes der Blässe des Todes und endlich fällt ein silbernes Bild in den Strom, schwimmt auf den dunklen Wassern. Nach einigen Nächten verschwindet das bleiche Haupt und am Himmel empor steigt die goldene, todbringende Waffe. Dann schwindet auch diese, und nun beherrscht der trauernde Witwer, der dunkle Sohn der Mondgöttin, der Schwarzmond, einsam die Nacht.

Dieser Vorgang wiederholt sich zwölfmal im Jahre und mußte zu der Vorstellung von einem Frauenmörder führen. Dadurch wurde der im kroatischen Volksliede nur als Vollstrecker des mütterlichen Willens erscheinende Blutrichter zur Hauptperson, und die gerichteten Frauen — früher als Lichtmonde im Vordergrunde stehend — traten zurück. Das Motiv der Strafe mußte nun ein allgemein gültiges werden; die Tat der Katalina konnte nur eine einmalige sein. Es mögen aber auch für die erste einmalige Ausdeutung der Hauptmondphasen als Ehepaar an verschiedenen Orten verschiedene Verfehlungen der den Lichtmond bedeutenden mythischen Gestalt gefunden worden sein. Da die auf uns gekommenen — also von einer festen Tradition gehaltenen — Mythen im Schatten von Tempeln und Heiligtümern entstanden sein müssen, und hier verbotene Räume eine Hauptrolle spielten, so lag das Betreten des verbotenen Raumes als strafwürdiger Frevel nahe, und dieses verbotene Gemach bewahrte, als der Schwarzmond zum Blaubart wurde, die Opfer — die elf Mondhäupter.

Und tatsächlich finden wir in Märchen, Sagen und Volksliedern, die die Zahl der Opfer des Frauenmörders nennen und sich — auch wo die rechte Zahl schon verlorenging — dadurch als echte Blaubartmythen ausweisen — in der ungeheuren Mehrheit die Zahl elf, das zwölfte macht dem Treiben des Mörders ein Ende. Im estnischen Märchen [69] findet die ungehorsame Frau in dem verbotenen Zimmer „auf einem langen Tische“ die blutigen Köpfe „der früheren elf Frauen“. Der Verräter ist ein goldener Schlüssel — eine Mondphase. Zur Zeit der Entstehung des Mythus und solange das Verständnis für ihn andauerte, war der Gattenmörder nur das Werkzeug einer höheren Macht, diese mußte aber — als die Erinnerung verblaßte — unter dem Einfluß der vaterrechtlichen Zeit verschwinden. Aber dennoch, trotzdem Blaubart anscheinend ganz selbstherrlich auftritt, scheint doch etwas wie ein auf ihm lastender Fluch nachzuklingen. „Ruchloses Geschöpf“, ruft er im estnischen Märchen, „Gott im Himmel mag dir vergeben, ich kann deinen Vorwitz nicht ungestraft lassen.“ Noch auffälliger tritt der Zwang, unter dem Blaubart handelt, im isländischen Märchen zutage [70]. Da wird Blaubart durch die letzte Frau von einem Fluche erlöst. Als sie nach bestandener Probe die Entdeckung macht, daß ihr zu kurzer Abwesenheit gezwungener Gatte vor ihr

[69] Kreutzwald, S. 281.
[70] Rittershaus, S. 13 ff.

schon neunzehn Frauen besessen und getötet hat, erscheinen zwei Vögelchen und lenken durch ihren Gesang die Frau von Angstgefühlen ab. Diese Vögelchen hat der erlöste Gatte ihr zum Trost gesandt. Außer der Zahl weist auch das zeitweilige Verschwinden Blaubarts auf den Mond hin. Der Blaubart der Aargauer Volkssage [71] — Rüfebart — ein im tiefen Walde hausender aussätziger Wüstling — konnte durch das Blut von zwölf tugendhaften Jungfrauen gesunden. Elf fing er durch Überfall, die zwölfte durch betörende Lieder. Zur rechten Zeit greift ihr auf Jagd befindlicher Bruder ein.

Im russischen Märchen [72], in welchem Blaubart als Drache auftritt, wird eine Zahl nicht genannt, doch stellen die verbotene, mit Blut und Leichen erfüllte Kammer und der der Frau abgeschlagene Kopf den Charakter des Märchens sicher. Der verräterische Gegenstand ist hier ein Apfel. Ebenso fehlt die Zahl der Opfer in einem Märchen aus Vorarlberg [73]. Die Frau öffnet das verbotene Gemach: „de Wända noch sieht sie lauter menschaköpf a langa spiess ufgesteckt." Blaubart — hier ein Rotkopf — hat zuletzt drei Schwestern entführt.

Um so besser hat das Volkslied die astronomische Zahl bewahrt. In dem Liede vom Ritter Ulinger [74] ruft eine auf einer Haselstaude sitzende Taube dem von Ulinger in den Wald gelockten Opfer zu:

„Ja, hör und hör, du Friedburg,
Ja hör und hör, du Junkfraw gut!
Der Ulinger hat eilf Junkfrawen gehangen,
Die zwölft hat er gefangen."

Trüber Ahnungen voll ritt die Jungfrau weiter und fand:

„Dann nur eine hohe Tannen,
Daran eilf Junkfrawen hangen."

In einem anderen Liede [75] lockt Ritter Adelger mit Gesang die Jungfrau in den Wald:

„Sie kamen zu einem Brunnen,
Der war mit Blut umbrunnen."

Mit Entsetzen erkennt die Jungfrau ihr Schicksal:

„Dann dort an jener Tannen
Sich ich ailf schöne Junkfröwlein hangen."

Und er erwidert:

„Der Adelger hat sich vor ailf getödt,
Du wirst die zwölft, das sei dir gesait."

---

[71] RECHHOLZ, Schweizer Sagen aus dem Aargau, I, S. 22 ff.
[72] LÖWIS OF MENAR, S. 58 ff.
[73] Zeitschr. f. deutsche Mythologie, 2, S. 174 ff.
[74] UHLAND, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder (Cotta), I, S. 101.
[75] UHLAND, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder (Cotta), I, S. 104 ff.

Auch das ostpreußische Volkslied [76] hat die rechte Zahl bewahrt. Ulrich führt schön Hannchen an einen Dornbusch, „darunter elf Feinsliebchen hangen“:

„Ach Ulrich, liebster Ulrich mein,
Wovon deine Stiefel so blutig sein?“
„Ich habe erstochen elf Täubelein,
Du sollst mir gleich die zwölfte sein.“

In einem anderen deutschen Volksliede [77] weint Ännchen, als sie mit Ulrich auf eine grüne Waldwiese gelangt:

„Da droben auf jener Tannen
Elf Jungfrauen sah ich hangen.“
„Ach Ännchen, liebes Ännchen mein,
Wie bald sollst du die zwölfte sein.“

Diese Zahl finden wir ferner im deutschböhmischen [78], im schlesischen Volksliede [79] von „Schön Ulrich“ und „Rot Ännchen“, auch Rautendelein ist die Zwölfte, in einem Liede aus Steiermark [80] u. a. m.

Lehrreich für das Schwinden der Zahl ist das altschwedische Volkslied „Räuber Rymer“ [81]. In der Maske eines vornehmen Herrn gelingt es dem Räuber, eine Prinzessin zu entführen. Im Hain eröffnet er ihr, daß sie hier ihr Grab finden wird, doch glückt es ihr, ihn zu töten. Dann stößt sie in sein g o l d e n e s H o r n und reitet heim. Auf den Hornstoß kommen die sieben Schwestern des Räubers mit einem Spaten, um das Opfer zu begraben. In diesem Liede wird nur von e i n e m Opfer gesprochen, lediglich das Tun der Schwestern läßt auf einen sich wiederholenden Vorgang schließen. Indessen bemerkt der Herausgeber [82], der das Lied einer mündlichen Mitteilung aus Upland verdankt: „Die Sängerin leitete das Lied mit einer Erzählung ein, die der von Blaubart ähnlich ist. Rymer hatte schon sieben Prinzessinnen ermordet; nach geschehener Tat pflegte er ins Horn zu stoßen, und auf dieses Zeichen kamen seine sieben Schwestern mit ihren Spaten herbei, um die Unglückliche einzuscharren und die Beute zu teilen.“ Die einleitenden Verse waren also schon verlorengegangen, ihr Inhalt aber noch in der Erinnerung geblieben. Und die Zahl der Opfer — ursprünglich sicherlich elf, wie in den deutschen Volksliedern — wurde der der Schwestern angeglichen. In der diesem Liede zugrunde liegenden Form des Mythus mögen die sieben Schwestern — die vom Monde auch hergeleitet werden konnten — vielleicht die Rolle der Mutter in unserem kroatischen Liede gespielt haben. Das goldene

---

[76] E. von Batocki, ½ Schock alte ostpreußische Volkslieder, in Heuaust und Spinnstube gesammelt. Königsberg 1910, S. 66.

[77] Des Knaben Wunderhorn, S. 188 f.

[78] Reifferscheidt, Westfälische Volkslieder, S. 162.

[79] Hoffmann von Fallersleben, S. 23 f.

[80] Böhme, Liederhort, I, 125.

[81] R. Warrens, S. 128 ff.

[82] R. Warrens, S. 289.

Horn steht für Iveks goldenes Messer, doch haben wir hier noch eine zweite Entsprechung in dem Silbermesser, mit welchem die Entführte den Räuber tötet. Vielleicht hat auch das graue Roß, auf welchem sie flieht, Mondcharakter gehabt. In einem gälischen Märchen [83] tritt Blaubart zunächst als graues Roß auf, verwandelt sich aber — nachdem ihm das Haupt abgeschlagen — in einen Mann. Auch hier ist — wie im isländischen Märchen — die Frau die Erlöserin von einem Fluch.

Aber auch das schwedische Volkslied [84] vom Räuber Brun hat die Zahl zwölf. In zwei schottischen Volksliedern [85] werden sieben Königstöchter getötet, im ersten erschlagen, im zweiten im Flusse ertränkt. In einem norwegischen Volksliede [86] mit dem Kehrreim: „Für die, so verscharrt in der Erde" ist die Zahl der Opfer neun, ein Messer das Rachewerkzeug. Dem Mörder stehen drei Brüder zur Seite. Der schönen Helena läßt Gert Olbert [87] die Wahl der Todesart:

„Wust du di keisen den dannigen bom?
Oder wust du di keisen den Waterstrom?
Oder wust du di keisen dat blanke Schwert?"

Sie wählt das Schwert:

„Dat is Helena ihr häufd wol wert."

Nachdem Helena ihm das Haupt abgeschlagen, berichtet sie seiner Mutter:

„He sit unner giernter gent lingenbom
Und spierlt mit sierwen jungfräulein shon,
De achte, de soll Helena sin,
De achte de moch he sölwer sin."

Trotz aller Warnungen reitet eine Königstochter mit dem Frauenmörder Halewein [88] in die Einöde:

„Zi kwamen bi een galgenveld
Daer hing menig vrouvenbeeld."

Auch hier wählt sie das Schwert, schlägt dem Mörder den Kopf ab und sagt seinen Verwandten, daß sie ihn mit sechzehn Jungfrauen allein gelassen hätte. Das blutige Haupt bringt sie der Mutter Haleweins. Zwar hängen in den meisten Liedern die Opfer auf Bäumen und Sträuchern, doch war auch überall Blut geflossen. Gert Olbert läßt Helena die Wahl zwischen dem Tannenbaum, dem Schwert und dem Strom. Sicher hat allen das blutige

---

[83] KÖHLER, Kl. Schriften, I, S. 256.
[84] UHLAND, Gesch. d. Dichtung u. Sage, 4, S. 62.
[85] R. WARRENS, S. 1 ff. u. 148 ff.
[86] R. WARRENS, S. 75 ff.
[87] UHLAND, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder (Cotta), I, S. 107.
[88] UHLAND, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder (Cotta), I, S. 108 f.

Haupt zugrunde gelegen, auch der Strom, auf welchem es erschien, oder der Baum, in dessen Krone das Mondhaupt scheinbar hing. Die Völker haben nach der Loslösung von einem Kulturzentrum ein schon angeschlagenes Thema verschieden weiterentwickelt und wenn sie — noch lose am Boden haftend — einander wieder begegneten, dann klangen die auf gemeinsamer Wurzel gewachsenen, aber verschieden geformten Gedankenreihen zusammen und durcheinander.

Böhme [89] stellt fest, daß das flämische Lied von Halewein mit einem „wild barbarischen Zug" schließt, den die deutschen Lieder nicht haben: das abgeschlagene Haupt des Ritters wird von der Siegerin zu Hause bei einem Bankett auf die Tafel gesetzt. „Jedenfalls ist die flämische Fassung älter als alle deutschen", setzt Böhme hinzu. Sicher mit Recht, denn dieser Zug kann nur ein Reflex der einst auch in Europa herrschenden Kopfjagd sein, von deren Auftreten in Frankreich noch römische Schriftsteller berichten. Im nächsten Aufsatze wollen wir uns damit beschäftigen.

Noch eine andere Gruppe von Volksliedern, deren innere Verwandtschaft mit der in Rede stehenden Gruppe auch der Volksliederforschung nicht entgangen ist [90], gehört in unseren Kreis. Auch hier verfällt eine Anzahl von Jungfrauen — Bräuten — dem Tode. Das kurz vor seiner Hochzeit stehende Mädchen ersieht aus Anzeichen am Himmel, in den Wolken, in den Sternen, daß sie alsbald im Rhein ertrinken müsse. Ihr Verlobter ist ein König jenseits des Rheins, und sie erbittet von den Eltern Aufschub der Hochzeit. Vergeblich, diese muß am bestimmten Tage stattfinden. Trotzdem — um die Festigkeit der Brücke zu beweisen — Wagen und Reiter über den Strom gehen, bricht sie auf der Mitte der Brücke ein und ertrinkt. Einige dieser Lieder enden damit; in den meisten aber beklagt der Bräutigam, daß er schon sieben Frauen — in einem Falle neun — in dieser Weise seiner Mutter geopfert hätte. Doch sei diese die letzte und nun müsse die Mutter selbst sterben:

„Soll dies die siebente Seele sein,
Die ich gebracht an diesen Rhein,
So soll meine Mutter die achte sein."

Eines dieser Lieder schließt aber mit den Versen:

„Im Himmel und auf Erden,
Die Zehnte soll's erst werden,
Die Zehnte soll mein eigen sein."

Sonst ist es immer die Mutter, und in der brandenburgischen Fassung [92] heißt es:

„Es könnt mir keiner verdenken,
Wenn ich meine Mutter ließ aufhenken.

[89] Liederhort, I, S. 133.
[90] Reifferscheidt, Westfälische Volkslieder, S. 131.
[92] Hoffmann von Fallersleben, a. a. O., S. 7.

Dies ist nun schon die Siebente mein,
Die ich gebracht an diesen Rhein."

In einem anderen Liede [93] spricht der Freier:

„Das ist fürwahr die siebente Braut mein,
Ich hoff', es wird die letzte sein."

Darauf ersticht er sich mit einem goldenen Messer.

Da ein Strom die Opfer verschlingt, so lag es nahe — sowohl modernen Forschern als auch den Sängern dieser Lieder — die ertrunkenen Jungfrauen als Opfer des Wassermannes zu betrachten — wie es auch an einer Stelle geschieht — und die böse Mutter als wildes Wasserweib. Allein dann hätte der Bräutigam keinen Grund gehabt, sich zu beklagen und für die Mutter hätte in der Aussicht, als achte an den Rhein gebracht zu werden, nichts Drohendes gelegen. Ferner stimmen Zahlen und die Auflehnung gegen die Mutter nicht zum Charakter von Nixenliedern, noch weniger die Himmelszeichen, aus denen die Braut ihr Schicksal ersieht. Dann hätte es Zeichen im Wasser, im Schilf, beim Wasserwilde gegeben. Auch deutet die unumstößliche Bestimmung des Hochzeitstages auf eine astronomisch festgelegte Zeit hin. Alles — auch das goldene Messer — deutet auf astrale Beziehungen und die Macht der Mutter über den Sohn auf mutterrechtliche Zeit. Ivek, der Held des kroatischen Liedes, tötet Katalina auf Befehl der Mutter und wirft ihr Haupt in die Donau, der Held der in Rede stehenden Lieder führt die Braut in den Rhein. In einigen Blaubartmärchen haben wir den Nachklang eines auf den Helden gelegten Bannes feststellen können, und so beklagt auch der Held dieser Lieder das ihn treibende Verhängnis; er klagt die Mutter an, wie die letzte Strophe des kroatischen Liedes sie anklagt. Dieselben Ideen, denen wir am Ufer der Donau begegnen, treffen wir am Rhein; und nachdem der astrale Ursprung vergessen, mußten für die Anwohner eines mächtigen Stromes Wasserwesen an Stelle der Mondwesen treten. Bei den Slaven, bei denen mutterrechtliche Gepflogenheiten und Kult der Heilkräuter bis in die christliche Zeit — ja, bis in die Gegenwart hinein — dauerten, konnte Katalinas Frevel noch lange verständlich bleiben.

In diesen Liedern liegt auch ein Gegenbeweis gegen BÖHME's Ansicht, daß der Blutdurst des Frauenmörders auf den Glauben zurückzuführen sei, daß Jungfrauenblut den Aussatz heile [94]. Dieses Motiv wird auch nur in der Aargauer Sage von Rüfebart genannt. Allein es wäre nicht ausgeschlossen, daß schon wurzelhaft — d. h. in irgendeine ursprüngliche Form dieses Mythus eingeschlossen — das Krankheits- bzw. Heilungsmotiv irgendwie verwertet worden wäre, denn der Mond wurde — wie sein Schwinden auch nahelegt — mit verzehrenden Krankheiten in Verbindung gebracht. In Arabien gilt er als Träger des Aussatzes. Die Inder leiten die Schwindsucht vom Monde her und nennen sie — weil der Mond König Soma ist — die Königskrankheit.

---

[93] BÖHME, a. a. O., S. 13.

[94] ERK u. BÖHME, Liederhort, I, S. 148.

Die Wilden von Brasilien lassen ihre Kinder von Zauberern anrauchen, um sie vor den Krankheiten, die der Mond verursacht, zu bewahren [95]. Der Mond gilt auch als böse und menschenfressend [96].

Noch ein weiterer Zug verbindet orientalische Vorstellungen vom Monde mit dem französischen Märchen vom Blaubart. In babylonischen Texten wird berichtet, daß der Mondgott einen blauen — lasurfarbenen — Bart hat. Und dieser blaue Bart des Mondgottes wird später auch auf andere in den Vordergrund geschobene Götter übertragen, z. B. auf den Drachenkämpfer Ninib [97]. Zwischen dem einst an der Spitze des babylonischen Pantheons stehenden Blaubart, dem Mondgott Sin, und dem französischen Märchenhelden, der allein den Namen Blaubart führt — dehnt sich ein weiter Raum, der aber doch nicht ganz unausgefüllt bleibt. Da haben wir in tausendundeiner Nacht einen weiblichen Blaubart — wir werden ihm auch noch nähertreten — die „blaue Königin", im ungarischen Märchen [98] einen blauen König, dessen Tochter goldglänzende Nebelschleier webt; das ostpreußische Märchen [99] nennt einen Räuber Grünbart, auch einen Frauenmörder, der freilich mehr manistische als astrale Züge trägt. Sein Namensvetter jedoch, der wendische Grünbart [100] zeigt deutliche Mondzüge — zeitweiliges Verschwinden und ein verbotenes Zimmer, welches das zwölfte ist.

Aber auch der Bart an sich hat für die Mondgötter Bedeutung — Siecke [101] setzt für sie den Spitzbart voraus und verweist auf das Mondgesicht in den Kalendern. Und es gibt außer Blaubart und Grünbart einen Frauenmörder Rotbart — Barbe-Rouge [102] — ferner den aussätzigen Rüfebart; und im russischen Märchen wird der auf dem Meere sich spiegelnde Mond mit den Worten angerufen „goldenes Köpfchen, silbernes Bärtchen!" Da die Wesenseinheit Blaubarts und des Mondes wohl als erwiesen gelten darf, so dürfen wir den blauen Bart des babylonischen Gottes und des französischen Ritters nicht als zufälligen Anklang, sondern als einst in einem weiten Kulturkreise geltendes Kennzeichen eines Mondwesens ansprechen. Der blaubärtige Gott und der Ritter Blaubart waren eines Stammes.

Im Märchen tritt Blaubart auch in Tiergestalt auf. Soweit es sich dabei um Tiere handelt, die in mythologischer Beziehung zum Monde stehen, liegt eine solche Verwandlung durchaus in der Entwicklung des Mythus. Die Verwandlung eines Menschen in ein Tier und zurück brauchten die Mond-

---

[95] Tylor, a. a. O., II, S. 299.

[96] In Liedern und Sagen, die von den Salomon-Inseln stammen, kommen die kannibalischen Eigenschaften des Mondes zum Ausdruck (Zeitschr. f. Ethn., 46, S. 195).

[97] Ninib — neuerdings wohl Ninurta gelesen — hat auch das weibliche NIN. = Herrin im Namen. Vielleicht gab es auch hier einst Drachenkämpferinnen, wir haben sie am Rhein, auch in China angetroffen. Ninib ist ein Adlergott, und bei den Raubvögeln sind die Weibchen die größeren und stärkeren.

[98] Sklarek, I, S. 6.

[99] Lemke, Volkstümliches in Ostpreußen, II, S. 52 ff.

[100] Veckenstedt, Wendische Sagen, S. 214 ff.

[101] Pûshan, I, S. 49.

[102] Köhler, Kl. Schr., I, S. 128.

priester nicht aus dem Monde herauszuholen; sie hatten die Vorbilder in den Jagdmasken, welche — als der Mensch, vom Blätterkleid abgesehen, über Kleidung in den Waldfarben noch nicht verfügte — eine Tiermaske sein mußte. Und diese den Menschen in ein Tier verwandelnde Maske hat sicher auch im Jagdkult eine Rolle gespielt und religiöse Wertung gefunden. Im deutschen Märchen[103] tötet ein Wildschwein zwei ihm nacheinander angetraute Schwestern und wird durch die dritte erlöst. Das Wildschwein, welches im Orient und Okzident Totemtier war und sowohl in der germanischen als auch in der ägyptischen Religion zu göttlichen Ehren kam, war als angesehenes Wild und als schwarzer Keiler mit sichelförmigen, weißblitzenden Gewehren ganz dazu geeignet, vom Mondmythus übernommen zu werden[104]. Die drei Schwestern werden ursprünglich wohl zwölf an der Zahl gewesen sein; im Laufe vieler Generationen mußte die Zahl gleichartiger Elemente in der Erzählung, deren ursprünglicher Sinn vergessen, zurückgehen. Nachdem elf Schwestern getötet waren, erschien der schwarze Keiler als schöner Prinz. Im russischen Märchen[105] tritt Blaubart als durch die Krümmung der Hörner an den Mond erinnernder Bock auf. Er führt die junge Gattin nach einem, von einem Mädchenköpfe tragenden Stangenzaun umgebenen Gehöft. Eine Stange ist noch leer, jedenfalls die zwölfte, und diese eine leere Stange spricht dafür, daß wir es hier mit Blaubart und nicht mit dem ebenfalls seinen Zaun mit Menschenköpfen schmückenden, ebenfalls Frauen entführenden Räuber Tod zu tun haben. An den aussätzigen Mond erinnert Blaubart-Bock auch insofern, als er rotzig war und Geifer von ihm herabfloß. Ebenso lassen auch vorübergehende Trennungen des Bockes von seiner Gattin, sein Erscheinen in den Zwischenzeiten als schöner Jüngling und seine endgültige Verwandlung in einen solchen nach bestandener Probe auf ein Mondwesen schließen. Das schon erwähnte graue Roß des gälischen Märchens[106] könnte höchstens durch seine Farbe den Dunkelmond vertreten, im übrigen erinnert das Pferd in Erscheinung und Bewegung nicht im mindesten an den Mond. Allein die verbotene, mit Frauenleichen gefüllte Kammer und die Verwandlung des Pferdes durch Abschlagen des Hauptes deuten doch auf ein mit fremden Elementen verschmolzenes Mondwesen. In höchst eigenartiger Form erscheint Blaubart im Welschtiroler Märchen[107]. Drei Schwestern werden nacheinander von einem in ihrem Garten gewachsenen Rettich in die Unterwelt gezogen und zur Heirat mit dem Teufel gezwungen. Auch hier ein verbotenes Gemach, das Prüfungsobjekt ist eine Rose. Und im wendischen Blaubart- oder vielmehr Grünbartmärchen führen Rosen den rächenden Bruder auf die Spur.

Um einer reinlichen Scheidung willen wollen wir einen kurzen Blick auf einen anderen großen Mörder, der als Charos im neugriechischen Volksliede

[103] WOLF, Märchen, S. 16 ff.

[104] Im Zigeunermärchen (AICHELE, S. 297) steigen drei Eberköpfe — Mondbilder, die drei Hauptphasen — aus einem Brunnen empor.

[105] Orient u. Okz., II, S. 539 ff.

[106] Orient u. Okz., II, 539 ff.

[107] SCHNELLER, S. 88 ff.

Jünglinge und Knaben, im Märchen aber vorzugsweise Jungfrauen raubt, werfen. In der schon abgeschliffenen Überlieferung tritt er meistens als Räuber auf [108]. Eine typische Gestaltung desselben ist der „Räuberbräutigam". Er trägt keinerlei Mondzüge an sich, die Ellermutter — des Teufels Großmutter — und das warnende Vögelchen — der Seelenvogel — kommen dem Totenherrn zu. Auch der abspringende Finger, der eine Mondphase vertreten könnte, hat uralte manistische Bedeutung [109]. Und wohl schon früh fielen die beiden Mörder — der Schwarzmond und der Totenfürst — zusammen, Mondzüge drängen sich in die manistische Erzählung und umgekehrt. In dem ostpreußischen Märchen vom Räuber Grünbart ist nur der Name zum Monde gehörig, der wendische Grünbart aber trägt unverkennbare Mondzüge. Und in den Blaubartliedern warnt das dem Totenherrn zugehörige Vögelchen, wenn Blaubart mit seiner Beute den Mordwald betritt [110]. Mond- und Totenglauben wirken wohl auch in der Sage vom menschenfressenden Riesen Erkinger [111] zusammen, der den Schwarzwäldern bei der Hochzeit die Bräute raubte und mitten durchriß — ein dem Mondmythus vertrauter Zug. In einem deutschen Märchen [112] hilft ein Rabe der Frau, in einem anderen [113] wird sie von zwei Hunden beraten. In dem Märchen „Das goldene Ei" [114] führt Blaubart die junge Frau in ein im schaurigen Walde gelegenes finsteres Haus — so oft die Wohnung des Totenherrn — der Warner ist hier ein unter der verbotenen Tür hausender Papagei, der so sonderbare Schicksale durchlebt, daß der Träger derselben sicher ursprünglich nicht dieser Fremdling, sondern ein einheimischer Vogel war. Wohl der Rabe, der Herrscher der Schlachtfelder, der Vogel des Totengottes, der aber später als schwarzer und weißer Rabe auch in den Mondkreis eingetreten zu sein scheint. In all diesen Märchen wird keine Zahl genannt.

Altertümliche Mondzüge mit dem Werwolfmotiv vereinigt finden sich in einem syrischen Märchen [115]. Durch das auf einen Begräbnisplatz führende Fenster des verbotenen Zimmers beobachtet die Frau eine schreckliche Veränderung ihres Mannes. Sein Kopf wird groß wie ein Scheffel und hat drei Augen, seine Hände werden so lang, daß sie die ganze Welt zu umspannen scheinen, mit ellenlangen Nägeln grub er eine Leiche aus und fraß sie. An der Spur der Frau erkannte er ihren Ungehorsam und nahte ihr — um ihr Geständnis zu hören — in Gestalt ihrer Großmutter.

---

[108] Mone (Untersuchungen u. Gesch. d. teutschen Heldensage, S. 142) führt aus, daß Ages, der Meisterdieb, der Räuber von Frauen und Kindern, der Totenherr war.

[109] Das hoffe ich im nächsten Aufsatz beweisen zu können.

[110] Im isländischen Blaubartmärchen sendet der erlöste Gatte seiner Frau zwei schön singende Vögelchen — Nachtigallen. Die Nachtigall ist mit der Person des zweiten großen Räubers so eng verknüpft, daß die russische Sage einen Räuber Nachtigall — Solovej — kennt, der die Eigenschaften eines gefürchteten Räubers mit denen eines Vogels vereinigt.

[111] Henne am Rhyn, S. 373.

[112] Bechstein, S. 275.

[113] Bechstein, S. 278.

[114] Bechstein, S. 296 ff.

[115] Ebert's Jahrbuch f. roman. u. englische Literatur, 21, S. 345 ff.

Der Unhold endet in einer verdeckten Grube — einem Motiv des Sonnenmythus. Der gewaltige Kopf, die drei Augen, die die Welt umspannenden Arme, das verbotene Zimmer, der Gestaltenwechsel, das sind Mondzüge. Auch in einem estnischen Märchen [116] zeigt der Frauenmörder wölfisches Wesen. Ein Mann mit goldener Nase — ein Mondwesen also — freit ein stolzes Mädchen. Er fährt die Braut mit zwei schwarzen Pferden an drei Kirchen vorbei und geht in jede hinein. An der dritten schaut die Braut durchs Schlüsselloch und sieht, wie ihr Bräutigam die vom Pastor eingesegneten Leichen frißt. Als sie sich verriet, erwürgte der böse Geist sie mit schauerlichem Gebrüll. Diese in barbarische Zeiten hineinreichende Bekundung der Wolfsnatur des Schwarzmondes finden wir im estnischen und im cyprischen Märchen — der Rest einer einst weit verbreiteten Vorstellung.

Wir gingen von einem Volksliede aus, in welchem der Hellmond als weiblicher Teil eines Ehepaares und der Dunkelmond als Mörder der Gattin gedacht war. Es konnte aber auch die entgegengesetzte Vorstellung aus der Naturbeobachtung entstehen. Die indianische Sage erzählt, daß der Mond eine schöne Frau war, die zwölf Brüder nacheinander heiratet und tötet. In einer anderen Sage wird zwar nicht geradezu gesagt, daß die im Himmel lebende, dem Verbot des obersten Geistes entgegen, junge Männer entführende, Untreue rächende und die Erdenfrauen jener Männer tötende Frau der Mond war, doch setzen ihr Sonnenbruder und ihre Gewohnheit, die Nacht außer Hause zu verbringen, diese Annahme außer Zweifel. Und diese indianische Sage findet in der europäischen Volkserinnerung Widerhall. Auf zweifache Art. Das Märchen hat vergessen, daß es eine Göttin war, der die zwölf Brüder zum Opfer fielen. Da ist es ein junges Mädchen, in einsamem Hause von zwölf Räubern bedroht, die elfen den Kopf abschlägt und den zwölften nur verletzt — ihm nur einen Teil des Kopfes abschlägt — und als er, um Rache zu nehmen, sich ihr in veränderter Gestalt nähert, sich noch retten kann. Diese Erzählung tritt überall in Europa auf. Und überall sind es zwölf Räuber, nur im neugriechischen Märchen [117] sind es vierzig Drachen. Doch ist die Zahl hier konventionell und der Drache ein Mittelwesen zwischen Held und Räuber. Auch hier schlägt die Heldin dem letzten den halben Kopf ab, ein Zug, der für die gleiche Grundlage aller dieser Märchen spricht. Denn bei den verschiedensten Völkern finden wir die Vorstellung, daß der Mond — oder sein Kopf — mit einem Schwerte zerhauen wurde [118].

---

[116] Knortz, S. 276.

[117] Kretschmer, S. 14 ff.

[118] Nach einem litauischen Liede (Schleicher, S. 215 ff.) zerhieb Perkun im Zorn den Mond, und dieser klagt in einem anderen Liede:

„Bin mit dem Schwert zerhauen
Und traurig ist mein Antlitz."

Nach slavischer Sage wurde der Mond, der Gemahl der Sonne, seiner Untreue wegen mitten durchgehauen, und nach den Anschauungen eines im Nordosten Indiens heimischen Stammes zerhieb die Sonne den Mond eines Betruges wegen in zwei Teile (Tylor, Anfänge der Kultur, S. 349 u. 351).

Was den Mondcharakter des halbgeköpften Helden noch zum Überfluß bestätigt, ist, daß der letzte Drache — um unerkannt zu bleiben — sich den Kopf vergolden und der zwölfte Räuber eines ostpreußischen Märchens ihn grün färben läßt[119]. Daß die Opfer die Farben des Lichtmondes annehmen, läßt schließen, daß der weibliche Teil der zwölf Schwarzmonde mordende Lichtmond ist.

In einer dem Donaulande entstammenden Lesart[120] lockt der hier nur durch eine Narbe entstellte, unerkannt wiederkehrende Räuber die Heldin in den Wald und gestattet ihr — wie Ulinger — drei Schreie, die den jagenden Bruder als Retter herbeirufen. Wie in den meisten Blaubartliedern und im französischen Märchen. Wir haben hier eine Verbindungslinie vom weiblichen zum männlichen Blaubart und zugleich zum Geschwistermythus. Im lettischen Märchen[121] ist es sogar ein Geschwisterpaar, welches von zwölf Räubern bedroht wird. Elf fallen von des Bruders Hand, der zwölfte wird in einer der Schwester verbotenen Kammer gefangen gehalten. Wurden diese Mythen ineinander verflochten, als man ihre Deutung noch kannte oder warf sie später der Zufall — vielleicht auch der Volksinstinkt — zusammen?

In der zweiten Form der Überlieferung von der männervernichtenden Mondheldin ist die Erinnerung noch lebendig, daß es eine Gottheit, eine Königin war. Hier herrscht nicht der abgeschlagene Kopf, sondern ein anderes Mondmotiv: die Verwandlung. Die zu strafenden oder überflüssig gewordenen Männer werden in Tiere verwandelt. Dieser Zug wird sich häufig — beim Hirsch z. B. — vom Monde nicht ablesen lassen, doch war diese Vorstellung — von Jagdkult und Maske her — der Menschheit geläufig. Und noch ein stärkerer Faktor wirkte mit: die Hauptgestalten sinkender Religionsformen werden in die Kreise der steigenden Form gern hineingezogen. Was lag näher, als die Hirschgöttin mit der großen Mondgöttin zu verschmelzen. Das klassische Altertum zeigt uns die beiden Hauptgottheiten des Jägers und der Ackerbäuerin in einer Person: Artemis und Diana. So konnte es kommen, daß den Tempel der Diana — der Jagdgöttin — kein Mann betreten durfte[122]. Auch die in Jagdinschriften angerufene Ištar — die Herrin des Köchers und des Bogens, die Schützerin des Pferdes — war eine Astralgottheit. Und ähnliche religionsgeschichtliche Vorgänge müssen an verschiedenen Orten — oder in einem größeren Kulturkreise — stattgefunden haben, denn in Nord- und Südeuropa führt die Hirschfährte in das Dickicht der Blaubartsage hinein. Wenn auch zunächst die Mondgottheit diesem Doppelwesen den Charakter gab und ihren Mythus aufrecht erhielt, so hat doch auch die Jagdgottheit mit-

---

[119] Nach mündlicher Erzählung.

[120] Zaunert, S. 29 f.

[121] Boehm u. Specht, S. 52.

[122] Der altklassische Dianenkult, welchen ein deutscher Jäger (Deutsche Jägerzeitung, 67, S. 401 ff.) als dem Herzen der deutschen Jägerei zuwider bezeichnet, nahm seinen Ausgangspunkt vom Monde, nicht von der Jagd. Diesen Tempel durfte kein Mann betreten, aber zur Zeit ihrer Unabhängigkeit ist die Jagdgöttin für den Jäger sicher immer zu sprechen gewesen.

gesprochen. Ob die Verwandlung des Aktäon in einen Hirsch der verblichene Rest eines Blaubartmythus war — ob einst zwölf Jäger in Hirsche verwandelt wurden — oder ob eine Erinnerung aus Artemis Jägerzeit — ein mit ihr in die neue Zeit hineingewanderter Jagdmythus vorliegt, sei dahingestellt. Sonst handelt es sich immer um eine Mehrzahl von abgedankten oder bestraften Männern. Ištar — schon in semitischer Vorzeit eine große Göttin, die Tochter des Mondgottes Sin, des Gottes mit dem blauen Bart — hat in ihrer Leporelloliste einen Gott — den früh der Unterwelt verfallenen Tamuz — einen Vogel, einen Löwen, ein Pferd, einen Gärtner und einen Hirten, der in einen „wilden Hund" verwandelt wurde. Im Hinblick auf das Geschick dieser Günstlinge widersteht Gilgamiš allen ihren Verheißungen. Vielleicht liegt eine Erinnerung an Ištar in der „blauen Königin" in tausendundeiner Nacht vor. Tapiotar, die Tochter des von Hirschen gezogenen finnischen Waldherrschers Tapio, zwingt einen Jäger zur Ehe und bestraft Untreue mit dem Tode[123]. Einen anderen Mann verläßt sie, als Sternenschein in ihre Hütte fällt; sie hatte also auch eine Beziehung zu den Gestirnen der Nacht. Alle diese Frauen zeigen die doppelte Herkunft von Jagd und Mond. Zahlen werden in diesen Erzählungen nicht genannt, sie sind sicher sehr verblaßt und abgeschliffen, allein es ist wahrscheinlich, daß alle Männer in Tiere verwandelnden Zauberinnen — Latifa verwandelt den Prinzen Almas in einen Damhirsch[124] — auf jene indianische Mondgöttin zurückgehen und ursprünglich zwölf Männer verdarben. Daß die indianische Sage von der männermordenden Mondgöttin ebenso in der Alten Welt ihren Ursprung nahm wie viele andere indianische Sagen, zeigt das lappländische Märchen[125], welches erzählt, daß die Tochter des Mondes boshaft und auf Männer versessen war.

Der männliche Blaubart scheint sich vorzugsweise in Europa entwickelt zu haben; wir fanden hier — im slavischen Volksliede — Anfänge dieses Mythus. Aber auch die Südsee hat Blaubarterinnerungen — sicher von einem aufgesogenen Ausläufer wandernder Scharen hinterlassen. Im australischen Märchen[126] klagt ein junges Mädchen, welches den alten Tirlta heiraten soll: „Zwei Frauen hat er schon mit seiner Keule erschlagen, ich will nicht die dritte sein." Zur Strafe für seine Untaten wird der wiederholt „Weibermörder" genannte Tirlta von einem himmlischen Speer durchbohrt. Das Kind seines letzten Opfers wird „der kleine Häuptling" genannt; ich erinnere an den „jungen Fürsten" der Polen und den „neuen König" der Magyaren.

Selbst den Ideengang des kroatischen Liedes finden wir in Australien. KLAATSCH[127] berichtet, daß er im August 1906 gelegentlich der totalen Mondfinsternis in Australien Eingeborne befragte, was mit dem Monde geschehen sei. „Er sei mit Blut bedeckt", wurde mir gesagt, „wahrscheinlich habe ein

---

[123] E. SCHRECK, Finnische Märchen, S. 14 f.
[124] Orient u. Okzident, II, S. 92.
[125] POESTION, S. 36.
[126] HAMBRUCH, S. 6.
[127] Anfänge, S. 55, A. 1.

Schwarzer ein Weib gestohlen und sei dafür g e s p e e r t worden, davon sei der Mond blutig.“ Klaatsch sieht darin „eine Probe furchtbar naiver Ideen“, doch liegt hier sicher der Reflex von a u f a n d e r e r F l u r g e w a c h s e n e n Ideen vor. Der Schwarze — Schwarzmond, Erdschatten — der ein Weib — den lichten Mond gestohlen, und der blutige Mond — das blutige Haupt — weisen auf eine Tragödie hin wie die der „weisen Katalina“.

Der himmlische Speer, die Graalslanze — die erste Hellmondphase — vertritt das Messer oder Schwert der europäischen Blaubartsage. Wir finden in Australien also den fertigen Blaubart — Tirlta — und die erste Ausmalung der Ermordung des Lichtmondes, welche — wie an der Donau — in ihrer zwölfmaligen Wiederholung zum Mythus vom Frauenmörder führen mußte.

An der Donau haben sich vielleicht noch im Zigeunermärchen[128] Erinnerungen an ein in den Strom gefallenes Mondwesen erhalten: „Damals lebte in der Donau eine Jungfrau, die fuhr herrschaftlich in ihrem Nachen auf dem Wasser.“ Wasserwesen brauchen keinen Kahn, die Mondgöttin aber besaß den Mondkahn. Doch das ist vergessen und auch die kroatische Jugend, die an Mondscheinabenden am Ufer der Donau oder auf gleitendem Boot das Lied von der blonden Katalina sang, ahnte nicht, daß das leuchtende Haupt auf der dunklen Flut die Heldin ihres Liedes war.

[128] Aichele, S. 279.

Shintô auf Sado.

Von P. Schwientek, S. V. D., Japan.

(Schluß.)

IV. Namen der *Kami* auf Sado.

Nachdem wir uns die Schreine auf Sado mit Rang, *Kami* und Alter vorgeführt und dann auf Einflüsse des Mutter- und Vaterrechtes u. dgl. eingegangen sind, wollen wir uns jetzt die einzelnen *Kami* alphabetisch nacheinander vorführen und bei den einzelnen Namen nach Bedarf kürzere oder längere Bemerkungen machen.

Akitsu shima hime no mikoto (268): *Akitsu-shima* ist auch der Name für Yamato; manchmal auch für ganz Japan. *Akitsu* übersetzt man dann als Libelle und weist darauf hin, daß *Jimmu tennô,* das Land von einem Berge betrachtend, es mit einer Libelle verglichen habe. — *Akitsu-shima hime no mikoto* würde man nun einfach für eine Prinzessin dieses Landes halten oder für eine Fürstin. — Es gibt auch ein *Toyo-akitsu-shima,* von *Izanagi* und *Izanami* geschaffen, auch als Japan aufgefaßt, oder als Yamato. — Das *Kojiki* (28) erzählt uns nun, daß *Izanagi* und *Izanami,* nachdem sie die Länder geschaffen, daran gingen, *kami* zu erschaffen. Unter den ersten zehn *kami* befindet sich als letztes Paar *Haya-akitsu-hiko no kami* und *Haya-akitsu-hime no kami,* die *kami* der Flußmündungen. Wenn man das so verstehen will, daß es ein Stamm war, der an einem Flußdelta (Flußmündungen) wohnte, so können wir uns auch den (wahrscheinlich) alternativen Namen *Akitsu-shima* (Insel) *hime no kami* erklären. Aus einem ganz kleinen Mißverständnis in der Bedeutung von *kami* und Flußmündungen wurden diese *Kami* zu „Hafengöttern", da *minato* auch Hafen heißt. *Akitsu hime* wird im 17. *Norito* des *Engishiki* erwähnt.

Ama terasu ô mi kami, 156, 157, 164, 179, 189, 200, 201, 224, 252 (9), unter dem Namen *ô hiru me,* 9, 17, 17, 50, 72, 81, 98, 126, 148, 149, 198, 241 (12), und unter dem Namen *Tenshô (kô) dai-jin,* 1, 22, 23, 36, 36, 40, 43, 77, 152, 163, 163, 167, 185, 215, 238 (15) verehrt, kommt in den verschiedenen Schreinen, meistens nur nebenbei verehrt, im ganzen 36 mal vor.

Amaterasu ô mi-kami wird im *Nihongi* mit den chinesischen Zeichen *Ten-shô-dai-jin* geschrieben, japanisch gelesen: *Ama teru ô kami.* — *ô kami* ist ein Titel, den auch andere führen, hat also mit dem Namen als solchem nichts zu tun. Der Name wäre *Ama teru,* wie wir ja auf Sado auch noch *Shita teru* und *Shima teru* haben, beide Prinzessinnen. *Teru* als Eigenname von Mädchen ist auch noch heute viel gebräuchlich und entspricht wohl unserem *Lucia* aus dem Lateinischen.

Ama, das zwar immer mit dem Zeichen für Himmel geschrieben ist, kann ja, wie bei vielen anderen Namen, nur phonetisch sein, und könnte dann

Fischer heißen. Einen „Fischerclan" mit Namen *Ama* nennt das *Nihongi* im Jahre 463, *Kibi no Ama no Atahe*, und spricht 556 von einem *Miyake* der *Ama* im Lande *Ki*. *Ama* braucht also nicht Himmel zu heißen.

Terasu ist mit *teru* ebenso gut wiedergegeben, wird sogar dem Zeichen noch gerechter. Das neben den Zeichen geschriebene *Kana* besagt gar nichts für die ursprüngliche Lesart. Bekanntlich wurde das *Kana* erst 50 (von *Kibi no Mabi*) oder gar 100 (von *Kôbô Daishi*) Jahre nach der Niederschrift des *Nihongi* erfunden. Und wann es neben den Text geschrieben wurde, ist unbekannt, was noch viel später sein kann, zu einer Zeit, wo das *Kana* schon eine Art subjektiven Kommentar ausmachte.

Teru wird auch noch heute mit gutem Wetter und Sonnenschein in Verbindung gebracht. Wenn Kinder gutes Wetter wünschen, so singen sie das Liedchen vom *Teru bôzu*. Eigenartig ist es, daß in der Volks- und Kinderpsychologie ein Bonze *(bôzu)* das schöne Wetter macht. — Vielleicht ein Zeichen davon, daß eine weibliche Sonnengottheit nicht so recht Volkseigentum geworden ist. Sie ist, wie es zu Anfang war, männlich geblieben.

Das erste Kind von *Izanagi* und *Izanami* heißt ja *hiru ko,* dem Zeichen nach „Blutegeljunge", dem Klang nach aber gerade so gut „Sonnenjunge". *Amaterasu* heißt auch *hiru me,* und wir haben auch noch die Bezeichnungen *hi ko* und *hi me* für Prinz und Prinzessin. *Hiruko* mit Blutegelkind zu übersetzen ist nicht notwendig, ja, nicht einmal ratsam, wenn nachher die Exegese große Schwierigkeiten bietet, wie es wirklich der Fall ist.

Die Abstammung der *Amaterasu* ist unsicher und trägt sehr den Stempel der Dichtung. Ob *Jingô Kôgô* als *kami Okinaga terashi hime* ihr Prototyp ist, bleibe dahingestellt. Nur im *Kojiki* ist ihre Stellung größtenteils neutral, tritt aber auch hier in den Verhandlungen mit *Izumo* in den Hintergrund. Im *Nihongi* tritt ihre Stellung mehr zurück. — *Jimmu* opfert dem *Takamimusubi,* und im *Kogoshûi* (Florenz, Die historischen Quellen . . ., 425) ist *Amaterasu ô mi kami* die Gattin des *Takamimusubi.* Die apodiktische Emphase und die dogmatische Sicherheit, mit welcher der *Neoshintô* von *Amaterasu* schreibt, steht auf etwas schwachen Füßen, wenn man alle alten Quellen in Betracht zieht.

Ame no futodama no mikoto, 125, Sohn des *Ama tsu hiko no mikoto* und Urenkel des *Takamimusubi no kami,* Ahn des *Imube*-Clanes, der später mit den *Nakatomi* rivalisierte, aber nicht die Höhe erreichte, die er sich wünschte, wie er es im *Kogoshûi* unverblümt heraussagt.

Ame no koyane no mikoto, 16, 17, 35, 47, 53, 77, 77, 163, 184, 200, 246, 256, 259, 275 (14), Ahn der *Nakatomi,* dessen Abstammung (Florenz, Mythologie, 95 f.) sehr unsicher ist. Die *Nakatomi* hatten, wie schon oben gesagt, die Stelle des Oberhauptes des *Shintô*-Kultes inne, die aber, wie schon oben bemerkt, anfänglich mit priesterlichen Funktionen nichts zu tun hatte, weil eben *Shintô* keine Religion war, soweit sie von den *Kamu no tsukasa no kami* verwaltet wurde. Und wenn auch die *Nakatomi* einige *Norito* vorzulesen hatten, so waren das ja keine Gebete, sondern Beschwörungen, Zauberformeln, und dieses Amt lag den *Kamu no tsukasa no kami* ob.

Zieht man in Betracht, daß *Ame no futo dama,* der an der Höhlenszene fast ein gleiches Amt hat wie *Ame no Koyane,* und daß er auf Sado nur einmal verehrt wird, und *Ame no Koyane* 14 mal, so sieht man gleich, daß die Bedeutung der *kami* sich von ihrer politischen Macht herschreibt, und daß es keine Götter, sondern Herrscher waren.

Im *Nihongi,* III. Buch, wird erzählt, daß, als *Jimmu tennô* auf seinem Zug nach Osten in *Usa* von *Usa tsu hiko* und *Usa tsu hime* bewirtet wurde, der Kammerherr des Kaisers *Ame no Taneko no mikoto* auf Befehl des Kaisers *Usa tsu hime* (die Gattin des Gastgebers) zur Frau erhielt, und daß er der Urahn der *Nakatomi* sei. Aus dieser Bemerkung geht zweierlei hervor: 1. die *Nakatomi* waren, wenn die Tradition überhaupt echt ist, keine Priester, sondern nur Kammerherren; 2. der Aufenthalt in *Usa* war nicht so friedlich, als er in den Quellen dargestellt wird. Denn daß der Gastgeber seine Gattin nicht freiwillig hergab, dürfte aus dem Worte „Befehl" zur Genüge hervorgehen.

Es ist nicht der Zweck der Arbeit, hier alles über die *Nakatomi* zu schreiben, was sich überhaupt findet; diese wenigen Bemerkungen mögen genügen.

Ame no mi naka nushi no mikoto ist der erste *kami* des *Kojiki* und wird auf Sado in drei Schreinen, 72, 209, 245 verehrt.

Ame no oshi ho mimi no kami, 164, 185, ist die Verkürzung von *Masaka-a-katsu-kachi-haya-bi-ame-no-oshi-ho-mimi-no-mikoto* (*mikoto* zum erstenmal im *Kojiki*), das erste Kind, das im Wettstreit zwischen *Amaterasu* und *Susanowo* von diesem gezeugt wurde, indes vorher *Amaterasu* drei Mädchen schuf. Diese wurden als Kinder des *Susanowo* anerkannt und sind die *kami* von *Munakata, Ame no oshi* und vier weitere männliche *Kami,* von *Susanowo* gezeugt, werden von *Amaterasu* beansprucht, und diesen wird im *Kojiki* zuerst der Titel *mikoto* gegeben, indes die vorherigen alle *kami* heißen.

Dieser *Ame no oshi* ... ist der Ahn des *Ninigi,* des späteren *Jimmu* und somit der kaiserlichen Familie Japans. Wollten wir vaterrechtlich urteilen, so sind es Kinder des *Susanowo,* nur mutterrechtlich der *Amaterasu.* Wir müssen in ältester Zeit also zum Mutterrecht greifen, wenn *Amaterasu* die Stammutter des Kaiserhauses sein soll. Denn die Episode des Kinderzeugens von *Amaterasu* und *Susanowo* (*Kojiki* 53) ist doch nichts anderes als eben der natürliche Vorgang, denn der Sieger nahm eben die Besiegte für einige Zeit zum Weibe, ein Fall, der sich oft genug im *Kojiki* und *Nihongi* findet.

Ame no uzume no mikoto, 226, und unter dem Namen *ô miya hime no mikoto,* 116, 127, 135, 196, im ganzen 5 mal auf Sado, jener weibliche *Kami,* der bei der Höhlenszene die nicht ganz einwandfreie Pantomime aufführt, welche die anderen zum Lachen reizt und *Amaterasu* neugierig macht. — Im *Jingi-kwan,* dem Büro des *Shintô*-Kultes (*Jingi* und *Shintô* in der alten, aus China übernommenen Bezeichnung), wurden 23 besondere *kami* verehrt, von denen die ersten acht im *Has-shin-den* eine besondere Verehrung genossen. Darunter fand sich auch *Ame no uzume no kami,* mußte aber, wohl wegen des phallischen Beigeschmackes, nach der Restauration ihren Platz räumen. —

Sonst wird sie noch im *Sake*-Brauamt verehrt, wohl als *Kami* ausgelassener Freude, welche die notwendige Folge des *Sake*-Genusses ist. Ihr Konterpart, der eine viel größere Rolle spielt, ist *Sada hiko no mikoto.*

Ame omoi kane no mikoto, 259, ist der Ratgeber vor der Höhle, wo die anderen sich nicht zu helfen wissen. Er gibt dann einen Rat, der auch ausgeführt wird und den gewünschten Erfolg hat. Desgleichen vor der Aussendung der Boten nach *Izumo,* die er dann auch bestimmt. Schließlich wird alles in seine Hände übergeben, so daß er gleichsam Vorsehung unter den *kami* spielt und das Denken für sie besorgt, wie ja auch sein Name (*omoi* = denken) besagt.

Ame tsu hiko ninigi no mikoto, Enkel der *Amaterasu,* als der erste genannt, der zur Erde (nach *Kyûshû*) kommt, dessen ganze Ausrüstung und Gefolgschaft das *Kojiki* (128 ff.) genau beschreibt.

Ame tsu hiko ne no mikoto, eines der von *Susanowo* und *Amaterasu* erzeugten fünf männlichen Kinder, 164 und 189.

Ashi nazuchi no mikoto, mit *te nazuchi no mikoto,* Eltern der *Kushinadahime,* welche *Susanowo* in *Izumo* heiratet. Sie sind, wie sie selbst angeben, Kinder des *ôyamazumi no kami* und wohnen am Hiflusse, indes auch *Ninigi* in Süd-*Kyûshû* eine Tochter des *ôyamazumi* heiratet, eine weitere verschmäht. Wir hätten hier also bei *ôyamazumi* einen Kollektivbegriff und dürften wohl nicht die gewöhnliche Übersetzung gebrauchen *ô* (groß) *yama* (Berg) *tsu* (Genitivpartikel) *mi* (Herr), sondern *ô* (groß) *yama* (Berg) *zumi* (von *sumu* = wohnen) = die Bewohner der großen Berge, also die einheimische Bevölkerung, die zwischen den Bergen wohnte.

Ata tsukushi ne no mikoto, 62, ein feudaler Herr aus *Ata* in *Tsukushi (Kyûshû),* wie der Name sagt, machte sich bei *Jimmu tennô* verdient, ist vielleicht der erste, der von den Eroberern *Yamato*'s weiterzog und bis nach Sado gelangte. Er heißt auch sonst *Isobe no kimi* und wird in den *Isobe*-Schreinen verehrt, von denen sich aber keiner auf Sado findet.

Atori Daizembô, 134.

Awashima-dai-jin (dai-jin = ô kami), 40, die Insel, welche *Izanagi* und *Izanami* schufen, nachdem sie sich auf *Onogoro* niedergelassen hatten. — Auf *Awashima* wird besonders *Izanagi* verehrt. Eine Episode, welche das *Nihongi* in die Zeit des Kaisers *Ingyô* verlegt, und die mit *Izanagi* als dem *Kami* der Insel zu tun hat, erinnerte mich, den Schlesier, an Rübezahl. Der hätte es, *mutatis mutandis,* an *Izanagi*'s Stelle, wohl auch so getan. Diese Episode müßte auch berücksichtigt werden, wenn einmal an eine wissenschaftliche Bestimmung des Begriffes *kami* gegangen wird. — Ob der auf Sado verehrte *Awashima dai-jin* wirklich *Izanagi* ist, konnte ich nicht erfahren. *Awa* heißt „Schaum", also Schauminsel. *Awa* ist aber auch eine Hirseart, die in Japan angebaut wird, also auch „Insel (Land) der Hirse". Hiermit die Andeutung auf den Ackerbau.

Chûai tennô, 113, 145, 167, und als *Tarashi naka tsu hiko no mikoto,* 84, 254 (5), ist der 14. Kaiser Japans, Gatte der *Jingô Kôgô* oder *Okinaga tarashi*

hime, Sohn des bekannten *Yamato Takeru no mikoto. Chûai, Ojin* und *Nintoku* sind die drei Kaiser, von denen bald der eine, bald der andere als *Hachiman* verehrt wird, *Nintoku* meistens als *Wakamiya-Hachiman.*

Ebisu, 239, und als *Hiruko,* 38, 234, 236, 270 (5), ist höchstwahrscheinlich jener *kami,* welchen die anfangs an den Tempeln zahlreich gehaltenen Ainu-Sklaven verehrten als den Gott ihrer Heimat. Welchen Namen sie ihm gaben, ist unbekannt. Als dann die aufständischen Ainu-Sklaven an verschiedene Orte verteilt wurden, nahmen sie ihren *Kami* mit, und so finden wir dessen älteste Schreine an Orten, wo nachgewiesenerweise Ainu-Sklaven sich aufhielten, die man *Ebisu* nannte und nach ihnen später auch den *Kami* benannte. — Als man später zur Identifizierung schritt, wählte man für ihn *Hiruko,* die erste Mißgeburt von *Izanagi* und *Izanami.* — Unter die sieben *Kami* des Glücks *(shichi-fuku-jin,* von dem Bonzen *Tenkai,* dem „Schutzengel" des *Iyeya-su* für seinen Schützling zusammengestellt) versetzt, ist er ein sehr volkstümlicher *Kami* geworden und ist fast immer zusammen mit *Daikoku* zu finden. — *Daikoku,* der sich in keinem Schrein auf Sado findet, aber wie überall, so auch hier recht abergläubisch verehrt wird, hat eine ebenso dunkle Herkunft. Die sinojapanische Aussprache seines Namens kann deutsch übersetzt „großes Land" und „großer Schwarze" heißen. Geschrieben wird er mit letzteren Zeichen und *Mahâkâlâ* (der große Schwarze), ursprünglich eine Form *Shiva*'s, der wohl unter der Form des *Daikoku* nach Japan kam. — Derselbe wird meistens mit *ô kuni tama no mikoto* identifiziert (der neben *Amaterasu* im kaiserlichen Palast verehrt wird), indes *Ebisu,* sein Begleiter, mit *Kotoshironushi* als eins erklärt wird. So erklärt sich wohl am besten ihr Beisammensein, trotzdem der eine ein Inder und der andere ein Ainu ist. — Ihre Beliebtheit bei den Japanern dürfte sich aber wohl mehr von dem phallischen Beigeschmack der beiden herschreiben. *Ebisu* hält unter seinem Arm einen Fisch, dessen Form für den Japaner die Form der *Kteis* abgibt. *Daikoku* mit seiner eigenartigen Mütze und dem Glückshammer daneben, dem übrigen Körper und den zwei Reisballen, auf denen er hockt, gibt in der Silhouette den Phallus ab. Ich wäre mein Leben nicht darauf gekommen, wenn es mir ein Japaner nicht graphisch vor Augen geführt hätte. So bilden sie die beiden Elemente der Fruchtbarkeit, und dazu noch *Ebisu* der Gott des Handels, *Daikoku* des Reichtums.

Fujinuma Genzaemon, 113.

Funadama no kami, 158, ein *kami* der Schiffahrt, der indes in allen *Funadama-jj* auf Sado *Sada-hiko* sein Krypto-Dasein fristet.

Futo dama no mikoto, 17, 35, gleich *Ame no futodama no mikoto,* 125 (3).

Futsu nushi no mikoto, 13, 38, 200, 256, Sohn von *Iwatsutsu no wo* und *Iwatsutsu no me,* die aus dem zerhauenen *Kagutsuchi no kami* entstanden, dem letzten Kind *Izanagi*'s und *Izanami*'s. Er heißt auch *Iwai nushi* (Festherr = leitete die Festfeiern als Priester!) und findet sich in allen *Kasuga-jj* als Ahn der *Nakatomi. Futsu,* vom Koreanischen abgeleitet, Feuer, somit „Herr des Feuers".

Hachi dai-ryû wô (acht groß Drache König) findet sich dreimal, 264. — Vielleicht steht er mit der Drachenverehrung in dem berühmten buddhistischen *Zen*-Tempel *Zempôji* im *Shônai* in Verbindung, dessen Spuren sich vielfach auf Sado finden.

Hachi wô ji ushi wo no kami (acht König Kind, Rind oder Herr, Hügel oder Mann *kami*), 46, frei übersetzt: die acht Königskinder, wohl die acht Kinder von *Susanowo* und *Amaterasu,* drei weibliche und fünf männliche, oder auch acht Kinder des *Susanowo* mit *Kustinada hime.*

Haniyama hime no mikoto (Lehm Berg Prinzessin *kami*), 73, 110. *Jimmu* nennt einen Ort, von dem Lehm genommen wurde, *Haniyasu* (Lehm, Ruhe), und es findet sich auch eine *Haniyasu hime,* die also dort wohnte, ihr alternativer Name dürfte dann *Haniyama hime* sein, die dann wegen der Elemente des Namens zum *kami* der Töpferei gemacht wurde.

Haya tama wo no mikoto, der ausgespiene Speichel des *Izanagi,* der sich ekelt, bevor er noch die Unterwelt verläßt. In welchem Zusammenhang oder welcher abergläubischen Absicht er auf Sado verehrt wird (14, 18, 55), habe ich nicht erfahren können.

Hiko hoho demi no mikoto, 89, 150, 185, 190 (4), dritter (!) Sohn des *Ninigi no mikoto,* gerät in Streit mit seinem älteren Bruder, wird von einem Ungeheuer zum Beherrscher des Meeres in ein Meeresschloß gebracht, heiratet dort die *Toyo tama hime* und kehrt nach drei Jahren zurück und wird (trotzdem der jüngste) der Ahn der japanischen Kaiser.

Hime ô gami, 16, 39, 200, 256 und *Hime no kami,* 222 (5). Über diesen *kami* herrscht keine Übereinstimmung. Kommt er bei *Kasuga* vor, so wollen einige darin *Amaterasu,* andere die Gattin des *Koyane* sehen. Beim *Hachiman* möchte man sie für *Jingô Kôgô* halten, die aber manchmal noch speziell erwähnt wird.

> *Hime* und *hiko* weisen in dem ersten Bestandteil auf den Sonnenkult hin, *hi* = „Sonne". *Me* = Weib, und *ko,* jetzt nur „Kind", wird früher wohl auch die Bedeutung von „„Mann" gehabt haben. Man betrachtete seine Kinder als ein Geschenk der Sonne.

Hino Suketomo Daijin (Daijin = Minister, auch *Ason* gelesen), 123, 134.

Hirashiro tennô (Heijô tennô), 806—809, Sohn des *Kwammu tenno,* der zweite Kaiser, der in *Kyôto* residierte, dankte ab, wurde B o n z e und lebte noch als solcher 14 Jahre. Daß er hier (90) neben *Takeminakata* verehrt wird, hat er wohl dem Buddhismus zu verdanken.

Hirohira Shinnô, 45, kaiserlicher Prinz.

Hiruko no kami, siehe *Ebisu,* auch *Amaterasu.*

Hito koto nushi no mikoto, 93, eine geheimnisvolle Persönlichkeit aus der Zeit *Yûryaku tennô*'s.

Ho akari no mikoto, 150, kommt n u r i m *Nihongi* vor und wird bald mit *Ho deri,* bald mit *Ho suseri* als identisch erklärt. Das Vorkommen dieses Namens zeigt, daß auf die Bildung des alten *Shintô* im Buddhismus das *Nihongi* m a ß g e b e n d war, was auch bei vielen anderen Namen erkennbar ist.

Homusubi no mikoto, 73, 125, und als *Kagutsuchi,* 1, 5, 12, 26, 38, 47, 54, 67, 109, 152, 158, 161, 201, 206, 208, 212, 222, 235, 237, 244, 256, 298 (24), das letzte Kind von *Izanagi* und *Izanami,* das Feuer, welches seine eigene Mutter verbrennt. Ob er schon früher so vielfach, und zwar als Feuer (da hätten wir Naturkult) verehrt wurde, oder ob einige buddhistische Patrone gegen Feuersbrunst, wie der *San-jaku-bô* in *Fukuroi* erst später mit *Kagutsuchi* identifiziert wurden, und dieser dann nicht so sehr als Feuer selbst, sondern als Patron gegen dasselbe verehrt wurde, ist nicht klar. Jedenfalls könnte man dann nicht von Naturkult reden, und diese Annahme scheint dem aufs Praktische gerichteten Sinn des Japaners zu entsprechen. Man verehrte nicht das Element, sondern den Schützer gegen dasselbe.

Honda-wake no mikoto, 11, 36, 39, 54, 80, 82, 86, 99, 110, 125, 130, 131, 162, 163, 184, 218, 222, 242, 260, 264, 289, und als *Ojin tennô,* 14, 43, 52, 107, 113, 147, 263 (28), Sohn des *Chûai tennô* und der *Jingô Kôgô,* führt die Regierung Japans schon im Mutterleibe, d. h. *Jingô Kôgô* für ihn, bis sie stirbt. Er wird aber für diese Zeit als Kaiser geführt. Seine Namen *Homuda* (jetzt *Honda* gesprochen) hat er von einem Fleischwuchs an seinem Arm, der einem Prallpolster der Bogenschützen ähnlich sah: *homuda.* Nach einer anderen Version wechselte er mit dem großen *Kami* von *Kehi* die Namen, und so wurde jener große *kami Izasa wake no kami* und der Thronfolger (damals lebte die Mutter noch) bekam den Namen *Homuda wake no mikoto.* Er wird unter dem Namen *Hachiman* verehrt, vom Buddhismus anfangs als *Hachiman Daibosatsu,* ganz buddhistische Bezeichnung.

Ho suseri no mikoto, 150, siehe *Ho akari no mikoto.*

Ichikishima hime no mikoto, 36, 54, 56, 69, 84, 150, 214 (7), eine der drei Töchter, welche *Amaterasu* und *Susanowo* zeugten, die mit den zwei anderen in dem alten Schrein von *Munakata* verehrt wurde. Vom Volke wird sie gemeinhin *Benten* genannt, oder besser, die buddhistische *Benten* wurde mit *Ichikishima* identifiziert.

Ideha no kami, 177, der ursprüngliche *kami* des jetzigen *Haguro* im *Shônai,* dem jetzt die *kami* vom *Gwassan* und *Yudonosan* beigesellt sind. Wer eigentlich der *Ideha no kami* gewesen, ist noch nicht ganz klar, aber man will in ihm einen Bruder des *ôhiko no mikoto,* eines der vier *Shôgune* sehen. Als man im Anfange des 8. Jahrhunderts *Dewa* von *Echigo* trennte, weil *Echigo* schon ganz ainufrei war, scheint in *Dewa* schon der Kult des *Ideha no kami* bestanden zu haben, welchen dann der Buddhismus gleich aufnahm und aus der Ebene nach dem fast 500 *m* hohen Berge versetzte, ihn als den echten *Kwannon* (damals war *Kwannon* in Japan noch männlich, seine erste Inkarnation in Japan ist *Shôtoku taishi*) anerkennend, und er wurde das Zentrum der 33 *Kwannon*-Tempel, die auf dem und um den *Hagurosan* lagen. Langsam wurde *Kwannon* weiblich und *Hagurokwannon* mit *Tamayorihime* identifiziert, die jetzt einen Schrein daneben hat, indes der *kami* des Hauptschreines als *Uka no mitama* erklärt wurde. — Wenn auch der Anfang des *Ideha no kami* im Dunkel liegt, seine Entwicklung bis heute ist ziemlich klar. So scheint es mit vielen Schreinen zu sein.

Iku tsu hiko ne no kami, einer der fünf Söhne von *Susanowo* und *Amaterasu,* 164.

Inahi no mikoto, 207, ein Bruder *Jimmu tennô*'s, soll in das Meergefilde gegangen sein, woher seine verstorbene Mutter, *Tamayorihime,* stammte.

Inari no kami, 166, mit diesem Namen genannt, sonst heißt der *kami* der *Inari*-Schreine *Uka no mitama,* dem *Sadahiko* und *Ame no Uzume* zur Seite stehen.

Isuruki no hiko no mikoto, 87, 207, 260, 267, 270, wohl derselbe wie *Te chikara wo no mikoto,* 17, 38, 77, 126, 151, 271 (11), ist in der Höhlenszene jene Person, die mit starker Hand den Stein wegwälzt, als *Amaterasu* denselben nur ein wenig zur Seite schiebt.

Itakeru no kami, 162, eine koreanische Persönlichkeit, nach einigen der Sohn des *Susanowo,* der seinem Vater von Korea nach Japan folgte. Er soll unter anderem auch den Baumsamen nach Japan gebracht und sich auch sonst um die Kultur Japans verdient gemacht haben. — Er wird auch identifiziert mit dem *ô ya biko no kami* im *Kojiki* (84) und dem *Kara no kami* (107). Somit müßten auch diese beiden dieselbe Persönlichkeit sein, erstlich in ihrer Tätigkeit in der Gegend von *Kii,* dann nach ihrem Ursprung: Korea. — Wenn ihn Florenz mit den 544 n. Chr. auf Sado gestrandeten Mandschu in Verbindung bringt, so ist das ein ganz interessanter Gedanke, dessen Wahrheit wohl aber wegen der zu großen örtlichen Schwierigkeiten nicht erhärtet werden kann, denn die *Watatsu-jj* liegt nicht im Norden, wo nach dem *Nihongi* die Mandschu gestrandet sind, sondern im Südosten der Insel am *Hamochigawa.* Im Nordwesten liegt die *(Wata) ô hatai-jj.*

Izanagi no mikoto, 12, 25, 30, 34, 47, 62, 63, 73, 118, 125, 141, 151, 156, 157, 158, 164, 177, 189, 193, 194, 195, 196, 205, 222, 233, 248, 251, 261, 292, 300 (30) und

Izanami no mikoto, 12, 14, 18, 30, 44, 45, 48, 49, 52, 55, 56, 59, 63, 83, 94, 95, 96, 115, 116, 118, 125, 141, 147, 151, 164, 165, 172, 174, 175, 183, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 203, 206, 208, 209, 216, 222, 223, 233, 248, 253, 277, 288, 293, 295 (50) und als *Kukuri hime* (wahrscheinlich nur ein anderer Name für *Izanami*), 30, 56, 70, 75, 94, 96, 107, 109, 111, 115, 116, 117, 118, 141, 147, 151, 151, 151, 157, 160, 165, 169, 189, 207, 217, 222, 223, 234, 282 (29), und *Shirayama hime,* 45, 86, 114, 153, 157, 191, 290, 296 (8), also im ganzen 87 mal vorkommend, fast dreimal so viel wie *Izanagi* selbst. Beide bilden zusammen das Elternpaar, und trotzdem *Izanami* ziemlich bald stirbt und *Izanagi* noch sehr viele *kami* hervorbringt, wird *Izanami* doch viel häufiger verehrt. Eine befriedigende Erklärung dieser Tatsache wird man nur im herrschenden Mutterrecht finden. Über *Izanagi* und *Izanami* sind schon die verschiedensten Ansichten geäußert worden, deren Erwähnung zu weit führen würde. Wir begnügen uns hier nur mit dem Hinweis auf die große Verehrung der *Izanami,* die nur noch in der Verehrung *Sugawara Michizane*'s ein Gegenstück findet.

Izuna no ô kami, 70, früher *Izuna Gongen,* wird mit einer gewissen

Sahime identifiziert, dann aber wiederum mit der indischen *Dakiniten* identisch erklärt.

Iwai nushi no mikoto, 16, siehe *Futsu nushi,* einer der Ahnen der *Nakatomi* und *Kami* der *Kasuga-jj.*

Iwa naga hime no mikoto, 154, 228, Tochter des *Oyamazumi,* zusammen mit ihrer Schwester *Konohanasakuya hime* dem *Ninigi no mikoto* zur Gattin gegeben und von ihm verschmäht. Hätte er sie behalten, so wäre ihm und seinen Nachkommen ein langes Leben beschieden gewesen, so aber nicht. Trotzdem nennt das *Kojiki* nachher Kaiser von über 100 Jahre Lebensdauer.

Jingô Kôgô, 52, 113, 147, als *Okinaga tarashi hime no mikoto,* 11, 39, 63, 107, 125, 222, 224, 254 (11), Gattin des *Chûai tennô,* Mutter des *Ojin tennô,* mit diesen in den *Hachiman*-Schreinen verehrt. — J. M. Martin erledigt in seinem „Le Shintoisme" die Frage der *Jingô Kôgô* (la reine *Himiko*) auf die leichteste Weise von der Welt, indem er sie mit den hysterischen Gründerinnen des *Tenrikyô* und des *Omotokyô* vergleicht. So einfach ist nun die Sache doch nicht aus der Welt geschafft. *Himiko* war mehr als eine hysterische Zauberin, war eine Herrscherin in *Yamato,* und es bleibt nun die Frage, welches *Yamato* gemeint ist, ob jenes in *Kyûshû* oder in Zentraljapan, oder vielleicht beide. Dann taucht die Frage auf, ob es eine oder zwei Persönlichkeiten sind. Wenn nur eine, so taucht wiederum die Frage auf, war sie in *Kyûshû-Yamato* oder in Zentraljapan-Yamato bodenständig und ging sie nur nach *Kyûshû,* um dort Ordnung zu stiften? Das eine bleibt bestehen, daß *Jingô Kôgô* eine geschichtliche Persönlichkeit darstellt, und zwar eine mutterrechtlich herrschende Fürstin, einerlei in welchem Yamato. Es ist auch noch die Möglichkeit vorhanden, daß die in *Kyûshû-Yamato* herrschende *Himiko* echt, im Zentraljapan-*Yamato* nur eine Nachdichtung der ersteren ist. Die vaterrechtlich eingestellte japanische Geschichtsschreibung hat sie schon genug degradiert, daß es nicht notwendig ist, aus ihr eine hysterische Zauberin oder Hexe machen zu wollen.

Juntoku tennô, 123, 265, der auf Sado verbannte Kaiser.

Kagutsuchi no mikoto, siehe *Homusubi no mikoto.*

Kai no uhiyoe no suke Noritsuna, 106, ein Getreuer des Kaisers.

Kamu no nao hi no kami, 3, einer der *kami,* welche entstanden, als sich *Izanagi* von der Unreinheit der Unterwelt zu befreien suchte.

Kanayama hiko no mikoto, 62, 67, 68, 70, 183, 184, 194, 201, 202, 226, 235, 236, 247, 256, 256 (15), mit *Kana yama hime* aus dem Erbrochenen der sterbenden *Izanami* entstanden. *Kanayama hiko* ist in späterer Zeit zum Patron des Bergbaues erwählt worden und wegen der vaterrechtlichen Tendenz jener Zeit ist *Kanayama hime* vollständig unberücksichtigt geblieben. Den umgekehrten Fall haben wir bei *Haniyasu hime* und *Haniyasu hiko,* die beide aus den Exkrementen der sterbenden *Izanagi* entstanden sind, und *Hinayasu hime* allein als Schützerin der schon alten Töpferei das Feld behauptet.

Katori no kami, 133, siehe *Iwainushi* oder *Futsunushi no kami.*

Kashima no kami, 133, wie vorher.

Kaya no hime no mikoto, 264, Tochter von *Izanagi* und *Izanami,* auch *No-zuchi* genannt, *kami* der Felder und Gräser.

Ketsu miko no kami, 162, ein *kami* des berühmten *Kumano hongû,* der sich im *Kojiki* und *Nihongi* nicht findet, aber mit *Susanowo* oder einem anderen *kami* aus *Izumo* identifiziert wird. Ein Stück von alter „Literatur" unberührten Volkstums.

Kibi tsu hiko no mikoto, 147, mit anderem Namen *Hiko isaseri hiko no mikoto,* einer der vier *Shôgune,* zog gegen Osten, später nach *Kibi,* um auch dort die Ordnung herzustellen, und schließlich soll er 36 a. Chr. auch in *Izumo* friedliche Verhältnisse geschaffen haben.

Konohanasakuya hime, 1, 45, 77, 80, 150, 234, 243, 251, 290 (9), Tochter von *Oyamazumi,* Gattin des *Ninigi no mikoto,* und ein sehr beliebter *kami* der Neoshintoisten, der an Stelle der *Sengen-Kwannon* als auch der *Benten-sama* gesetzt wird.

Koto sakari wo no mikoto, 14, 18, 55, 270, 275, 278 (6), einer der *kami,* welche entstanden, als sich *Izanagi* von der Unreinheit der Unterwelt zu befreien suchte.

Kotoshironushi no mikoto, 38, 43, 98, 236, 256 (5), kennzeichnet sich selbst, von *Jingô Kôgô* befragt: „Hier ist die Gottheit, die im Himmel die Dinge regiert, die im Luftraum die Dinge regiert, der *Tama kushi iri hiko,* der gewaltige *Kotoshironushi.*" (Florenz, Die historischen Quellen . . ., 278). Sonst ist *Kotoshironushi* nach dem *Kojiki* der Sohn des *Okuninushi* (auch *ô mono nushi* oder *ô mono shiro nushi*) und der *Kamu ya tate hime* (98). (An derselben Stelle wird auch erwähnt, daß *Aji suki taka hiko ne* der *Kami* von *Kamo* sei, indes sonst *Takeikazuchi* als solcher angegeben wird.)

Kuku no chi no mikoto, 183, von *Izanagi* und *Izanami* gezeugter *kami,* der „Vater der Bäume".

Kukuri hime, siehe *Izanami,* ein Geist der Unterwelt, in den *Hakusan-jj* verehrt und darum wohl *Izanami* selbst.

Kumano jusumi (kusubi) no kami, 162, 164, einer der *kami* in *Kumano.*

Kuni toko tachi no mikoto, 17, 21, 118, 119, 164, 171, 283 (7), der erste der irdischen *kami.*

(Zu Abb. 1.) In der Mitte oben *Kunitokotachi no mikoto,* links *Izanami no mikoto,* rechts *Izanagi no mikoto,* zwischen ihnen die Bachstelze, von der sie nach dem *Nihongi* den geschlechtlichen Verkehr gelernt. Unter *Izanami* sitzt der Kaiser *Meiji,* vor ihm unten hockt seine Gemahlin, die Kaiserin. — Das Bild soll wahrscheinlich die Abstammung der Kaiserfamilie darstellen, aber *Amaterasu* fehlt und ist nicht einmal durch *Ame no toko tachi* ersetzt, sondern durch *Kuni no toko tachi,* den „auf der Erde ewig stehenden Gott".

Kushi-inada hime, 81, 164, Enkelin des *Oyamazumi,* Gattin des *Susanowo,* muß wohl in *Kushinada hime* zusammengezogen werden, weil *ina-da,* Reisfeld, ein Anachronismus ist, da es damals noch keinen Reis in Japan gab. Sonst heißt sie auch *Yasaka hime,* 80, 225 (4). Ihre Eltern sind *Ashi nazu chi no mikoto* und *Te nazu chi no mikoto.* Alle Übersetzer leiten das *nazu* von dem noch heute gebrauchten Verbum *naderu* = streicheln ab. Warum man

Abb. 1. (Erklärung siehe Text S. 920.)

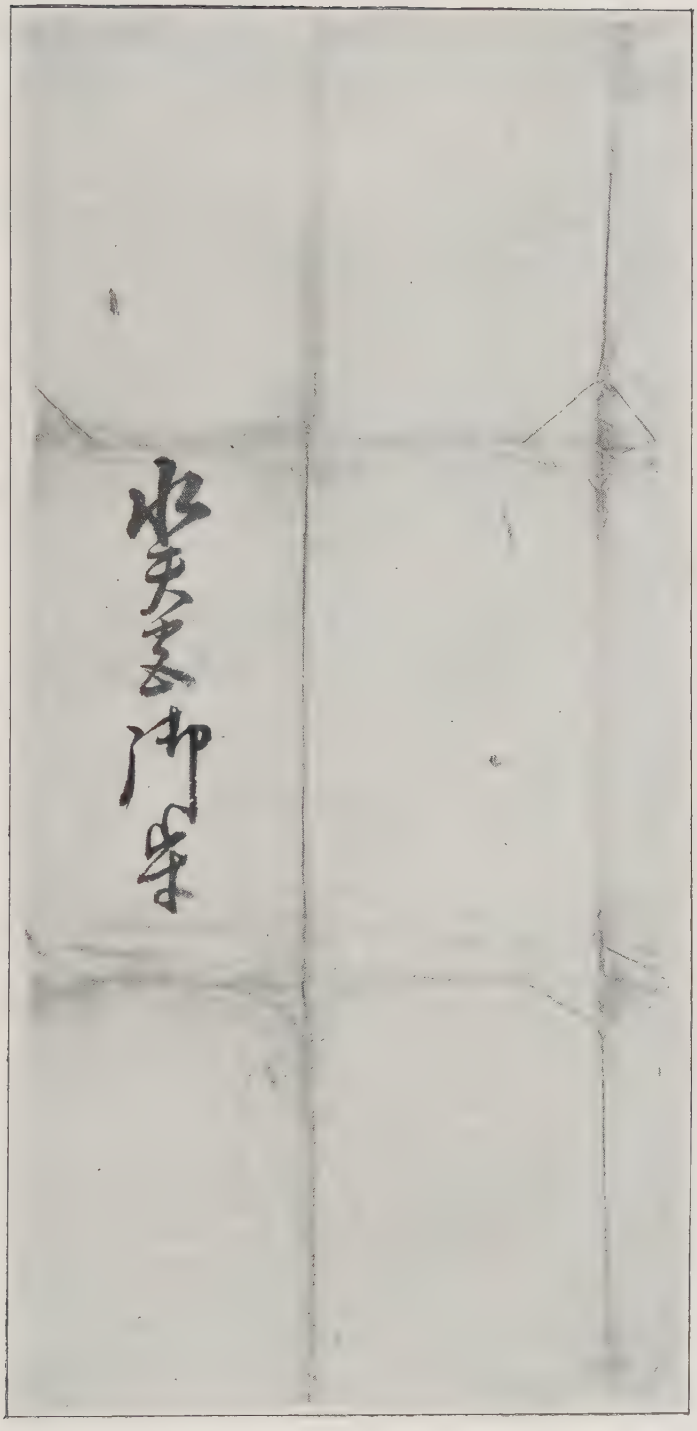


Abb. 2 zu *Naka tsutsu wo no mikoto* (S. 923). Das kleinere Stück Papier (Größe 7·5 × 5 *cm*) hatte ursprünglich fünf schwarze Flecken (einer davon ist noch sichtbar!) und war in das größere Stück Papier (Größe 24·5×11·5 *cm*) eingewickelt.

(Weitere Erklärung siehe Text S. 923.)

bei der Tochter nicht nach demselben Element sucht, ist mir unverständlich, das um so mehr, weil die Übersetzung von *Kushi ina da hime,* mit „wunderbare *Inada* Prinzessin" übersetzt, wo *Inada* wohl als Ort gedacht wird, aber doch mit „Reisfeld" übersetzt wird, Schwierigkeiten bietet als Anachronismus. Wenn Vater und Mutter streicheln, dann ist doch die „wunderbare" Tochter die „gestreichelte" = *nada,* heute *nadeta* gesprochen.

Kushi mikenu no mikoto, 51, 63, 82, 83, 86, 87, 109, 111, 112, 234, 246, 249, 261, 278, 281, 282, 300, und als *Ketsu miko,* 162 (19), siehe weiteres unter *Ketsu miko.*

Miko hayatama no kami, 162, ein *Kami* des *Kumano*-Schreines.

Mi-ke tsu kami, 134, einer der vielen Namen für den Geist der Speisen. Wir wollen uns etwas mit ihren Namen und ihrem Ursprung auseinandersetzen:

1. *Toyo uke bime, a)* nach dem *Kojiki* die Tochter des *Waka musubi no kami,* welcher aus dem Urin der sterbenden *Izanami* entstand; *b)* nach einer Variante des *Nihongi* heiratet *Kagutsuchi* die *Hani yama hime,* und deren Kind heißt *Wakamusubi.* Weil auf seinem Haupte die Seidenraupe und der Maulbeerbaum, in seinem Nabel die fünf Körnerfrüchte entstanden, wird dieser *Kami* mit *Toyo uke bime* identifiziert.

2. *Uka no mitama* ist *a)* nach *Kojiki* Tochter des *Susanowo* und der *Kamu ô ichi hime.* Deshalb suchen Neuere bei *Inari (Uka no mitama)* die beiden Nebengottheiten *Sadahiko* und *Ame no Uzume,* weil bei ihnen der Phalluskult im Vordergrunde steht, mit den Eltern von *Uka no mitama, Susa no wo* und *Kamu ô ichi hime* zu ersetzen. b) Nach einer Variante des *Nihongi* aber Tochter von *Izanagi* und *Izanami,* da diese hungrig waren.

3. *Uke mochi* kennt das *Kojiki* überhaupt nicht, aber eine *O ge tsu hime* erleidet dasselbe Schicksal. *a)* Im *Kojiki* wird *ô ge tsu hime* von *Susanowo* getötet, *b)* im *Nihongi Uke mochi* von *Tsukiyomi no mikoto.* Die Umstände sind dieselben.

4. *Waka uka no me* in der *Hirose-jj,* die unter *Tenchi tennô* oft erwähnt wird und wohl von ihm gegründet wurde. — Die *Norito* des *Engishiki* identifizieren *Toyo uke* und *Uka no mitama.* — Wir wollen hier nicht auf eine Kritik des Einzelnen eingehen, möchten aber doch dafür halten, daß gerade mit den Namen dieser *kami* sehr leichtfertig verfahren wird. Man hält sie alle für gleichwertig, ohne nach deren Ursprung zu fragen.

In *Ise* gibt es einen *Nai-gû,* in dem *Amaterasu* verehrt wird, und einen *Ge-gû* mit *Toyoukebime.* Man übersetzt immer: Innerer und Äußerer Schrein und bedenkt gar nicht, daß der *Nai-gû* diesen Namen führte, als der *Ge-gû* in *Ise* noch nicht existierte, und damals hatte er ungefähr die Bedeutung von „kaiserlich". Es war der „kaiserliche" Schrein. Nun kam der Schrein der *Uke, ke* oder auch *ge* hinzu, und was liegt da näher, als ihn *Ge-gû,* Speiseschrein, zu nennen. Ich weiß, ein japanisches und ein chinesisches Wort passen nicht gut zusammen, aber wir haben auch solche Bildungen. Daß man es phonetisch mit dem Zeichen für „außen" schrieb, tut nichts zur Sache. Nachher nahm man beide Zeichen logographisch, aber ursprünglich scheint das

nicht der Fall gewesen zu sein. — Bis jetzt ist von allen Japanern diesem Gedanken widersprochen worden.

Von diesen *kami* finden sich auf Sado:

Toyo uke hime, 22, 43, 50, 52, 77, 140, 166, *Uka no mitama,* 3, 4, 5, 6, 13, 14, 21, 26, 32, 38, 43, 45, 50, 55, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 79, 80, 116, 121, 124, 134, 135, 150, 162, 178, 187, 190, 214, 218, 235, 241, 242, 245, 258, 264, 286, 294, und *Ukemochi,* 97, 107, 134, im ganzen 57 mal. Dieser *Kami* der Speisen ist größtenteils der Ersatz für den von *Izumo* unterdrückten Mondkult und trägt darum stark mutterrechtlichen Charakter.

Mimaki iri hiko inie no kami (Sujin tennô), 175.

Minakata tomi no mikoto, 142, siehe später *Takeminakata no mikoto.*

Mi oya no ô kami, 108, wörtlich: erhaben Eltern (Genitiv), groß *kami*; wer es hier eigentlich sein soll, ist schwer zu entscheiden.

Mitsu ha no me no mikoto, 50, 73, ein Wassergeist, wie *Wakamimusubi* aus dem Urin der sterbenden *Izanami* entstanden, ein Wassergeist, Drachenweib.

Mujina Dansaburô, 20, hat wohl den am meisten auf Sado besuchten Schrein. An die 100 *Torii* zeigen den Weg nach der Höhe, wo zwischen Felsen eingeklemmt ein armseliger hölzerner Schrein sich findet, in dem mit Bohnenkäse die dort wild hausenden *mujina,* eine Art Dachs, gefüttert und auch verehrt werden. An und für sich nicht die Dachse als solche, sondern der Geist eines Mannes, der ihren Namen als Familiennamen führte und Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts gelebt haben muß, wenn die Anekdoten von ihm irgendeinen geschichtlichen Hintergrund haben sollen.

Dansaburô hatte die Fähigkeit, sich zu verwandeln, und ist so der Proteus von Sado. — So verwandelte er sich in ein altes Weib und ließ sich von einem Manne schleppen, der dann den Betrüger windelweich gehauen hatte. — Besondere Beziehungen mit dem Fuchs, der abergläubisch verehrt wird, werden ihm zugeschrieben. Auf Sado gibt es keine Füchse, und so wollte der „Fuchs von *Echigo*" gern nach der Insel. *Dansaburô* wollte ihn mitnehmen und der Fuchs verwandelte sich in Strohsandalen *(waraji),* die *Dansaburô* auf hoher See ins Meer warf, und so kam der Fuchs nie nach Sado. — *Dansaburô* kam auch nach Kanazawa und traf auch dort den Fuchs und erzählte ihm, daß er sich am nächsten Tage in einen *Daimyô* verwandeln werde und in einer Sänfte vorbeiziehen würde. Als nun am nächsten Tage wirklich eine Sänfte mit einem *Daimyô* vorbeizog, sprang der gefoppte Fuchs auf den vermeintlichen *Dansaburô* in der Sänfte, was ihm sehr übel bekam, denn es war wirklich der *Daimyô* von Kanazawa, *Maeda Toshiie,* von dem die Geschichte erzählt, daß er gern Füchse schoß. — Während der Fuchs als solcher weder im *Kojiki* noch im *Nihongi* vorkommt, kommt der *mujina* im *Nihongi* zweimal vor, einmal nur erwähnt, daß er von einem Hunde gebissen wurde, das andere Mal, daß er sich verwandelte. Diese Eigenschaft scheint also alter Aberglaube zu sein, und auf dieser fußt die Verehrung des *Mujina Dansaburô* auf Sado. Was von den Anekdoten wahr und was erdichtet, ist schwer festzustellen, aber eine Familie *Mujina* hat auf Sado sicher gelebt.

Dieser *Dansaburô* wird in allen Nöten und Anliegen angerufen und hat die meisten Verehrer, trotzdem führt ihn der offizielle *Shintô* nicht in seinen Verzeichnissen. — Man schämt sich des groben Aberglaubens mit dem Dachs, aber den ebenso groben mit dem Fuchs des *Inari* läßt man bestehen, der jetzt auf der gleichen Stufe mit dem eben gezeichneten *Mujina Dansaburô* steht, wenigstens bei dem Landvolke. Nur ist sein Ursprung chinesisch.

Murakami tennô, 48, der 62. Kaiser Japans.

Naka tsu wata tsumi no mikoto, 3, 152, entstand bei der Reinigung *Izanagi*'s.

Naka tsutsu wo no mikoto, 3, 38, 63, 70, 150, 163, 224, 230, 245, entstand ebenfalls bei der Reinigung *Izanagi*'s, und zwar sowohl die *wata-tsumi* als auch die *tsutsu-wo* je in einer Dreiheit: *ue* (oben), *naka* (inmitten) und *soko* (auf dem Boden). Besondere Bedeutung haben die drei *tsutsu-wo,* denn sie bilden zusammen die *kami* des *Sumiyoshi,* eines viel verehrten Schutzgeistes der Schiffer, aber auch von Müttern um eine leichte Stunde angerufen. Wie man auf der Abb. 2 sehen kann, hatte das kleinere eingewickelte Papier fünf schwarze Flecken, von denen nur noch einer vorhanden ist. Die übrigen sind teils ausgeschnitten, teils ausgerissen, wie die Reste zeigen. — Wenn sich eine Frau in gesegnetem Zustande fühlt, geht sie zu einer *Sumiyoshi-jj* und bekommt dort dieses Amulett, das ihr eine leichte Stunde sichern soll. Zu diesem Zwecke ißt sie einen der schwarzen Flecken auf und nach der Geburt findet sich dieser in der geballten Faust des Kindes. „So habe ich gehört", um eine buddhistische Floskel zu gebrauchen. — Ich habe bezüglich d i e s e s Papiers gefragt, ob die aufgegessenen vier Stücke auch in der geballten Hand des Neugeborenen sich fanden, konnte aber nichts erfahren.

Naru shima shinnô, 23, 24, 106, der Sohn (drittes Kind) des Kaisers *Juntoku tennô* auf Sado.

Niju tsu hime no mikoto, 129, ein alter *kami,* mit dem man jetzt nicht gut fertig werden kann. Jüngst suchte man ihn mit *Amaterasu* zu identifizieren mit Gründen, die nicht ganz durchschlagend sind. Die *Kampeitaisha Niju* (rot-Erde) *kawakami-jj,* aus drei verschiedenen Schreinen bestehend, in der Nara-Präfektur gelegen, verehrt: *Taka okami, Mizu ha no me* und *Kura okami,* alle drei Wassergeister unter der Gestalt von Schlangen *(ha)* und Drachen *(okami).* Nimmt man aber den Sinn der Worte *ni-ju,* und fragt, welche Prinzessin hatte denn mit roter Erde etwas zu tun, so ist die Antwort bald gefunden und wird auch von manchen gegeben: entweder die *Tamayori hime* des *Yamashiro-Fudoki* oder *Seya datara hime* des *Kojiki,* die beide mit Pfeilen zu tun haben, welche mit roter Erde bestrichen waren. — Diese sinnlich-groben Szenen sucht man jetzt so weit als möglich auszumerzen, und so muß sich auch *Ni-ju tsu hime no mikoto* eine Umdeutung gefallen lassen. Vom sittlichen Standpunkt aus betrachtet ist das ein Fortschritt und zu begrüßen, vom wissenschaftlichen aber muß man es als absichtliche Irreführung ansehen. — Die *Kampeitaisha Ni-ju tsu hime-jj* führt den echten *Kami.*

Ninigi ni mikoto, 17, 77, 185, und als *Ame tsu hiko ninigi no mikoto,* 150, siehe diesen.

Nintoku tennô, 11, 46, 183, 247, und als *ô sasagi no mikoto,* 39, 73, 128, 196, 232, 237 (10), 16. japanischer Kaiser, 4. Sohn des *Ojin tennô,* dem sein Bruder *Waki iratsuko* durch Selbstmord den Thron freimachte. *Nintoku* meistens als *Wakamiya Hachiman.*

O hata nushi no kami, 266, vielleicht die *Yorozu hata toyo akitsu shi hime no mikoto,* Gattin des *Ninigi no mikoto* und Tochter des *Takagi no kami. Hata* würde hier Webstuhl bedeuten, und wir hätten hier den Schutzgeist der Weberei, als *Yorozu hata hime no mikoto,* 77, 126, und besonders noch gefeiert durch das *Tanabata*-Fest in *Ebisu,* das mit dem größten Pompe begangen wird.

O hiko no mikoto, 33, 42, 47, 54, 61, 66, 67, 213, 297 (9), einer der vier *Shôgune,* die ausgesandt wurden, um Japan völlig zu unterwerfen.

O hiru me no mikoto, siehe *Amaterasu ô mi kami.*

Ojin tennô, siehe *Honda wake.*

Oki naga tarashi hime, siehe *Jingô Kôgô.*

Okiru tama no kami, 80.

O kuni nushi no mikoto, 38, 43, 46, 80, 98, 125, 157, 214, 136 (9), als *O mono nushi,* 4, 80, 162, 222, 264, 269 (6), und als *O na muji,* 50, 52, 53, 63, 80, 81, 124, 125, 126, 129, 130, 132, 152, 153, 155, 184, 242, 269 (18), im ganzen 33 mal, ist der Sohn, nach anderen ein Nachkomme des *Susa no wo* in fünfter Generation. Andere Namen sind *Yachihoko, Okunitama, Akitsukunitama* usw. Bei dem Kompromiß mit den *Ame* war er und sein älterer Sohn einverstanden, nicht aber der jüngere, mit Namen *Takeminakata,* welcher von *Takemikazuchi* bis an den Suwa-See in Shinano verfolgt wurde. — *Okuninushi* und *Onamuji* werden vielfach in den ältesten Schreinen verehrt.

O mike nushi no mikoto, 109, siehe *Mike tsu kami.*

O miya hime no mikoto, siehe *Ame no uzume no kami.*

O mono nushi no kami, siehe *O kuni nushi no kami.*

O na muji no mikoto, siehe *O kuni nushi.*

O nao hi no kami, 3, ein *kami,* der bei der Reinigung des *Izanagi* entstand.

O sasagi no mikoto, siehe *Nintoku tennô.*

O ta no mikoto, 146, 155, und *O ta hiko no mikoto,* 194, am besten bekannt als *Sada hiko (Saruda hiko* scheint unzulässig, weil auch phonetische Schreibart vorkommt, die n u r *Sadahiko* gelesen werden kann, und weil das *da* als Reisfeld ein Anachronismus ist, hat es mit der Übersetzung als „Affen-Reisfeld-Prinz" weiter gar keine Bewandtnis; *Sada* ist einfach Eigenname), 4, 22, 29, 30, 38, 39, 43, 48, 65, 71, 116, 126, 135, 150, 150, 186, 189, 204, 210, 212, 213, 225, 226, 242, 250, 253, 256, 262, 274 (29), im ganzen 32 mal. *Sadahiko* ist ein Sohn des *O toshi gami,* also Enkel des *Susanowo,* und leitet den *Ninigi no mikoto* bei seiner Ankunft auf *Kyûshû,* und kommt bei dieser Gelegenheit mit *Ame no Uzume* zusammen. *Sadahiko* hat ausgesprochen phallischen Charakter und findet sich neben *Uka no mitama* mit *Ame no uzume* als die Identifizierung mit dem *Inari* in *Fushimi.* Seine Verehrung ist meistens nur nebenbei. Er wird neben anderen *kami* mitverehrt, aber es

finden sich auch selbständige Schreine, deren Namen ihn kaum verrät. Er führt ein Krypto-Dasein, wie auch die Angelegenheiten, in denen er helfen soll, das Licht scheuen. Er soll vor ansteckenden Krankheiten, besonders vor Hautkrankheiten bewahren, welche letztere in Japan stark verbreitet sind. Wir finden ihn

1. in den *Funadama-jj,* 16, 22, 29, 30, 150 (236 = hier wird *Watatsumi* als *kami* angegeben, wie zu erwarten ist, weil *Funadama* ein Schiffsgeist ist, und *Watatsumi* ein Meergeist).

2. *Dô-so-jin-jj,* 150, sonst ist es der *Sae no kami,* der Abwehrgott, ohne einen bestimmten Namen.

3. *Kôshin-jj,* 65, hier phonetisch geschrieben, und nicht mit den beiden Zeichen für das 57. Jahr des Sechziger-Jahreszyklus. Diese letztere Schreibung wird auch mit dem Phalluskult in Verbindung gebracht, besonders als Tag. Weil diese Benennung das Sternbild des Affen einschließt, *saru,* und der *kami* auch fälschlich „*Saru*" *da hiko* genannt wird, hat man wohl beide in Verbindung gebracht und ihnen gleiche Funktion verliehen. — Mit dem *Kôshin* als Tagesbezeichnung ist auch noch die Spielerei mit den drei Affen verbunden: einer hält sich die Augen zu, kann also nicht sehen (= *mi-zaru, zaru* ist Verneinungspartikel von sehen, nicht aber Affe; nimmt man es aber als Affe, so müßte man wohl der „sehende Affe" übersetzen, nicht aber der „blinde" Affe, denn dann fällt ja die Verneinung weg), der andere die Ohren, kann also nicht hören (= *kika-zaru,* weiter wie oben), der dritte hält sich den Mund zu, kann also nicht sprechen (= *iwa-zaru*). Diese Darstellung der drei Affen findet man oft, besonders, wo früher die *Shingon*-Sekte Einfluß gehabt hat, vielleicht als anschauliche Darstellung der Unsichtbarkeit, Unhörbarkeit und Unaussprechlichkeit des höchsten Wesens. Vielleicht aber auch ein taoistisches Element, die im japanischen Aberglauben oft vorkommen. Statt dieser Darstellung findet man aber auch oft Steine, auf denen nur die beiden Zeichen *Kôshin* stehen, manchmal noch das dritte Zeichen *tô,* Denkmal. Auf Sado sind die letzteren Steine sehr häufig, zwei bis drei Fuß hoch, aber auch größer, unten abgerundet, oben mehr oder weniger spitz zulaufend, oft mit der runden Basis noch in einen anderen Stein eingefügt. Diese Steine stehen meistens an Wegekreuzungen oder an lauschigen, abgelegenen Orten. Oft kann man noch Sakeschalen als Opfergabe davor stehen sehen, hier und da auch Blumen als Opfer. Diese Steine werden also noch fleißig verehrt. Der Ursprung dieser Steine ist im chinesischen *Tao* zu suchen. Ähnliche Steine, aber seltener anzutreffen, tragen die Inschrift: *Sadahiko.* In Ebisu bei der *Suwajinja* stehen deren elf in einer Reihe hintereinander, gefolgt von zwei *Kô-shin-tô*-Steinen. Ihr Zusammenhang tritt da ganz klar zutage.

4. *Taihei-jj,* 146 und 155; ob dieser Name nur auf Sado mit *Sadahiko* verbunden wird, oder ob die vielen *Taihei*-Berge und Schreine im Norden Japans mit *Sadahiko* etwas gemein haben, konnte ich bis jetzt noch nicht feststellen.

5. *Tsubaki-jj,* 242, 262, *tsubaki* = Kamelie.

6. Findet sich noch auf Sado, in dem Bereich eines buddhistischen Tempels eine *Kasa* (Lues) *mori* (von *mamoru,* bewahren) *jinja,* 199, von der ich leider den *Kami* nicht erfahren konnte, in der aber Phalli aus Stein und Holz als Weihegaben lagen. Der offizielle *Shintô* von Sado führt diesen Schrein in seinem Verzeichnis nicht.

Nimmt man noch dazu, daß auf Sado auch der sehr stark verbreitete buddhistische *Jizô-sama*-Kult auch von phallischen Elementen nicht frei zu sein scheint, auch er steht ja überall an den Wegen, oft in einer Reihe mit *Kô-shin-tô*-Steinen, so muß man annehmen, daß der Phalluskult auf Sado ziemlich stark verbreitet war. Daß der *Jizô san* auch im japanischen Buddhismus Patron des Phalluskultes ist, zeigt der *Dôraku-Jizô* vor dem Eingang in den *Tôzen-in* und der *Jizô sama* im *Shinobazu*-Teich neben dem *Ueno*-Park in *Tokyo.* (Ersterer stellt ein Paar im Zustand des Koitus dar, letzterer von rückwärts gesehen einen Phallus.)

O tobe ji no mikoto, 190, vielleicht ein Ahn des *Tobe*-Clanes.

O wata-tsumi (zumi) no mikoto, 152, Geist des Meeres.

O yama guhi no kami, 80, 97, 229, 286, wohl der gleiche wie *O yama zumi no mikoto,* 1, 60, 76, 144, 164, 194, 290, 291 (12). *O yama zumi* (Das *zumi* wird meistens mit einem Zeichen geschrieben, das im Chinesischen die Götter der Erde bedeutet, japanisch auch meistens s o gelesen wird, z. B. in *jin-gi* = *ama tsu kami kuni tsu kami.* Wenn dann noch *no kami* dazugefügt wird, so ist es eine Tautologie. Immer bleibt aber der Sinn „Herrscher") entstand aus dem zerhauenen *Homusubi, Yama zumi* hingegen wird als Kind von *Izanagi* und *Izanami* angegeben. Nach einer Variante des *Nihongi* ist er weiblich, was gar keine Schwierigkeit hat, da der Ausdruck *zumi,* mag man ihn übersetzen wie man will, geschlechtslos ist und also auch in den anderen Fällen es sein kann. Es würde dann eben immer die Mutter angegeben sein, was bei dem damals herrschenden Mutterrecht sogar natürlich wäre. — *O yama guhi* ist der *kami* der *Hie-jj* in *Sakamoto. Hie* heißt nun auch Hirse, und Hirse wurde damals allem Anscheine nach sehr viel angebaut, so daß wir auch aus diesem Namen schließen könnten, daß es sich hier um einen *kami* des ackerbauenden, mutterrechtlichen Stammes handelt. Die *Hie-jj* ist überhaupt ein Problem für sich. *Hie* heißt auch *Sannô,* als solcher aber meistens *ô-hie,* der große *Hie,* und soll eigentlich der *O yama gui* oder *Oyama zumi* sein, verehrt in besonders sieben Schreinen, auch *Sannô shichi-sha, O-hie shichi-sha,* auch einfach *Hie-shichi-sha* genannt. — Dann gibt es noch einen *o-bie,* den kleinen *Hie,* und zwar als *naka-shichi-sha* (mittlere sieben Schreine) und *shimo shichi-sha* (untere sieben Schreine), in denen aber *Onamuji* als Haupt-*Kami* verehrt wird. Alle zusammen sind bekannt unter dem Namen *Hie no ni-jû-is-sha,* die 21 *Hie*-Schreine, sind aber auf Sado nicht alle vorhanden.

O yama zumi, siehe *O yama guhi*; ersterer ist auch noch Schutzgeist des Bergbaues, besonders der Goldgewinnung auf Sado, geworden.

Sadahiko no mikoto, siehe *O ta no mikoto.*

Sahi mochi no kami, 237, *Inahi no mikoto,* der Bruder des *Jimmu tennô* springt ins Wasser und wird dann als *Sahi mochi no kami* verehrt.

Sakari tôru wo no mikoto, 276, bildet mit noch vier anderen: *Mizu tadari wo no mikoto, Saka wo tôru wo no mikoto, Hitsuru kaga wo no mikoto* und *tsuchi tôru wo no mikoto* eine Gesellschaft von fünf, die vielleicht erst der Buddhismus als Geister der fünf Elemente geschaffen.

Sakura Sôgorô, 257, ein Dorfvorsteher aus dem 17. Jahrhundert, welcher sich der von übermäßigen Steuern gedrückten Bauern annahm, wurde als Aufrührer 1655 gekreuzigt, nachher aber, als die Schuld des *Daimyô* offenbar wurde, in seiner Ehre rehabilitiert und von seinen Landsleuten zum *kami* erhoben, welche ihm einen Schrein in *Kôzu,* seinem Heimatdorfe, bauten.

Sayori hime no mikoto, 107, 115, 164, 206, anderer Name für *Ichikishima hime no mikoto,* siehe diese.

Seori tsu hime no mikoto, 49, als Geist der Wasserfälle angesehen.

Shima teru hime no mikoto, 105, Tochter des *Juntoku tennô* auf Sado.

Shinaga tsu hiko (und *hime*) *no mikoto (Shina tobe),* 7, 50, 125, 294, Kind von *Izanagi* und *Izanami,* mit der Zeit ist die *hime* dazu gekommen und beide sind später die *kami* des *Tatsuta*-Schreines geworden.

Shio-tsuchi oji no kami, 13, erzählte *Jimmu* von dem Lande im Osten.

Shirayama hime no mikoto, siehe *Izanami.* Die *Kwanpei-chû-sha Shirayama hime-jj,* kurz *Hakusan-jj* genannt, besteht aus drei Schreinen, in deren mittlerem *Kukuri-hime,* auch *Shirayama hime* genannt, verehrt wird; im östlichen Schrein wird *Izanagi,* im westlichen *Izanami* verehrt. Weil nun *Shirayama hime* ein Unterweltsgeist sein soll, so wird sie allgemein mit der in der Unterwelt weilenden *Izanami* identifiziert.

Shita teru hime no mikoto, 85, Tochter von *Okuninushi* und *Takiribime,* Schwester des *Ajishikitaka hiko ne,* Gattin des *Ame waka hiko,* der mit *Okuninushi* verhandeln sollte wegen der Übergabe, statt dessen aber *Shitateruhime* heiratete und es sich gut sein ließ.

Shi wô no kami (Kind-König ...), 166.

Shio tsutsu no mikoto, 225.

Shômu tennô hime gami, 16, Gemahlin des Kaisers *Shômu,* dankte zugleich mit ihm ab, ist als Nonne bekannt unter dem Namen *Mampuku (? !)*

Soko tsutsu wo no mikoto, 3, 38, 63, 70, 150, 163, 224, 230, 245, siehe *Naka tsutsu wo no mikoto.*

Soko tsu wata tsumi no mikoto, 3, 152, siehe *Naka tsu wata tsumi no mikoto.*

Sugawara Michizane Daijin, 7, 8, 10, 13, 15, 19, 29, 32, 36, 38, 41, 43, 44, 45, 45, 45, 46, 48, 52, 55, 58, 63, 64, 67, 71, 75, 77, 78, 81, 82, 83, 88, 98, 100, 101, 102, 103, 106, 108, 109, 114, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 129, 130, 134, 136, 152, 155, 163, 175, 180, 183, 185, 195, 197, 200, 201, 229, 234, 237, 242, 245, 254, 257, 264, 294, 299 (72), als *Temman dai-jin,* 40. Dieser, nach *Izanami* auf Sado am meisten verehrte *kami* ist eine Persönlichkeit aus geschichtlicher Zeit. Geboren 845, brachte er es durch fleißiges Studium bis zum höchsten Minister und zog sich dadurch den Neid jener zu, die nach demselben Amte strebten. Es gelang ihnen, den treuen Kaiserdiener zu stürzen, der dann nach *Kyûshû (Dazaifu)* verbannt wurde, wo er nur zwei

Jahre lebte und aus Sehnsucht nach der Hauptstadt starb. Um diesen gewaltigen Geist, der sich am Lande hätte rächen können, zu besänftigen, baute man ihm unzählige Schreine. Außer den aufgezählten befinden sich auf Sado noch andere, die aber zu buddhistischen Tempeln gehören und mit *Shintô* nichts zu tun haben, d. h. vom *Shintô* noch nicht angeeignet sind (cf. Aston, 181 f.).

Sukuna biko na no mikoto, 50, 53, 125, der Berater des *Onomuji,* soll Zauberei und Medizin nach Japan gebracht haben.

Susanowo no mikoto, 24, 34, 37, 38, 39, 43, 53, 81, 92, 98, 109, 124, 125, 126, 128, 132, 140, 164, 173, 188, 211, 222, 242, 269, 285 (25) wird von Neueren (Florenz, auch Aston, denen jetzt auch Japaner folgen) als der Sturmgott bezeichnet, wofür in der älteren Literatur kaum etwas zu finden ist. Wohl wird er gegen die Pest und andere Übel angerufen, aber nicht gegen den Sturm. Er ist eine historische Persönlichkeit, einer der ersten Helden, die von Korea nach *Izumo* herüberkamen, der dann in Streit mit den Stämmen in *Kyûshû* geriet, nachdem er vorher die Stämme in Zentraljapan überwunden hatte. Er hatte seinen Wohnsitz in Susa, darum der „Mann von Susa", *Susa no wo.*

Suseri hime no mikoto, 6, 81, Tochter *Susanowo*'s, wurde nach vielen Abenteuern von *Onamuji* entführt, der sie zu seiner Hauptgattin machte.

Sutoku tennô, 27, 28, 43, 52, 62, 112, 152, 194, japanischer Kaiser, nach *Shikoku* verbannt, wird auch in der *Kompira-jinja* verehrt.

Tagiri (gori, kiri) hime no mikoto, 85, 150, 164, eine der drei Töchter, welche von *Amaterasu* dem *Susanowo* zuerkannt wurden.

Takitsu hime no mikoto, 150, 164, wie die vorhergehende.

Taka okami no kami, 56, jetzt Schlange oder Drache, im Wasser lebend, ursprüngliche Bedeutung besonders wegen des *o-kami* schwer zu bestimmen.

Take iwa tatsu no mikoto, 63.

Take mikazuchi no mikoto, 13, 16, 38, 45, 126, 145, 155, 200, 256, 264 (10), meistens mit *Futsu nushi* (auch *iwai no ushi* = *iwai nushi*) und *Ame no koyane* als die *Kami* des *Kasuga*-Schreines verehrt. Diese beiden scheinen ein Bindeglied zwischen dem vaterrechtlichen und dem *Izumo*-Kreis zu sein, *Takemikazuchi* als Kriegsheld, *Iwainushi* mehr als (priesterlicher) Berater. *Takemikazuchi* sendet auf Wunsch der *Amaterasu* dem bedrängten *Jimmu* sein Schwert. Vom *Kojiki* wird er aber in seiner Abstammung in den *Izanagi-Izanami*-Kreis hineingezogen, so daß er als die Verbindung aller drei Kreise angesehen werden kann. Er ist auch der Besieger des *Takeminakata.*

Take minakata no mikoto, 38, 45, 51, 52, 57, 71, 80, 83, 90, 91, 94, 108, 111, 114, 130, 131, 139, 143, 152, 164, 168, 170, 181, 185, 187, 188, 190, 201, 203, 210, 211, 213, 218, 225, 229, 236, 255, 256, 260, 264, 269, 270, 275 (44), Sohn des *Okuninushi,* wollte das Land nicht bereitwillig an den Nachkommen der *Amaterasu* abtreten, mußte fliehen, von *Takemikazuchi* verfolgt und am Suwa-See überwunden, wo der Hauptsitz seiner Verehrung als *Suwa-Myojin* sich findet. In seinem Namen kehrt oft das Wort *Tomi* wieder, welches auch einen Clan bezeichnet, der *Jimmu tennô*'s Bruder tötete. Möglich, daß er

mit diesem Stamm in Zentraljapan in Verbindung stand, auswanderte, oder wohl gar vertrieben wurde und sich dann hier niederließ. Es ist ein *Kami,* der im *Nihongi* nicht vorkommt, sondern nur im *Kojiki* und *Kûjiki* erwähnt wird und dessen Schrein sich auf Sado schon 957, also ziemlich früh, findet. Als *kami* gilt der Ober-*Hafuri* (Oberpriester?), sein Haus heißt *shinden* = *Kami*-Halle und er hat vor den Behörden den Vortritt. Selbst *Kyôto* respektiert ihn. Er nimmt aktiv an den Zeremonien nicht teil. Sein Fest heißt *mi-hashira-matsuri,* das Aston, *Shintô* 177, fälschlich mit „festival of the august pillars" übersetzt. *mi* ist Höflichkeitspartikel, *hashira* Zählpartikel für *kami,* wie *wa* für Vögel. Und wie *ichi-wa,* wenn man von Vögeln spricht, nicht „ein Flügel", sondern ein „Vogel" heißt, so muß es auch, wenn es sich um *matsuri,* um ein Fest handelt, nicht „Pfahl", sondern *Kami* heißen, also „das *Kami*-Fest". — Dieser *kami* ist in der neueren Zeit sehr beliebt geworden. Er ist auch Schutz-*Kami* von Nagasaki, das Ende des 16. Jahrhunderts als ganz katholische Stadt gegründet wurde.

Takeshi uchi no sukune, 52, 107, Berater der *Jingô Kogô.*

Tama shima hime no mikoto, 43, 164 *(tama tsu shima no mikoto).*

Tama yori hime no mikoto, 11, 85, 86 (= als *ara-tama*), 147, die jüngere Schwester der *Toyo tama hime,* der Gattin des *Hiko hoho demi no mikoto,* die ihren Gatten wegen seiner Neugier verließ, da er der Geburt in der Gebärhütte zugesehen hatte. Für die Erziehung des Kindes ließ sie ihre jüngere Schwester *Tamayorihime* zurück. Der Neffe *Ama tsu hi dake hiko nagisa take ugaya fuki aezu no mikoto* heiratete später seine Tante, die ihm *Jimmu* gebar. Auch die Tochter des *Kami* von Kamo heißt *Tamayorihime,* ihr älterer Bruder *Tamayori hiko.* — Die *Shô-Kwannon* des Buddhismus ist häufig in die *Tamayorihime* vom *Shintô* umgewandelt worden.

Tamayori hiko, 85, siehe oben.

Tamehira Shinnô, 45.

Tarashi naga tsu hiko no mikoto, 84, 254, Kaiser *Chûai tennô.*

Te chikara wo no mikoto, 17, 38, 77, 126, 151, 271 (6), wälzt den Stein von der Höhle der *Amaterasu.*

Temman Daijin, 40, *Sugawara Michizane.*

Tenjin shichi-dai chijin go-dai no kami (die sieben Generationen der himmlischen und fünf Generationen der irdischen *kami*), 130, 167, 168, 169, 185, 271, 272, 273, 279, 280, 284 (11), werden sogar von Motoori als unjapanisch und spätere Erfindung verworfen und tragen auch die Verehrung von Himmel und Erde aus China offen auf der Stirn. Als nach der Ankunft des Buddhismus Japan sich auch für das frühere China interessierte, gab es einige wie *Tenchi tennô* und *Temmu tennô,* die mehr dem alten Kult des Himmels in China zugeneigt waren, als dem später aus Indien gekommenen Buddhismus. In dieser Vorliebe für das alte China mag auch ein Grund für die Spaltung des *Shintô* vom Buddhismus liegen.

Te nazuchi no mikoto, 81, Mutter der *Kushi nada hime.*

Tenshô kô daijin, 1, 22, 23, 36, 36, 40, 43, 77, 152, 163, 163, 167, 185, 215, 238 (15), cf. *Amaterasu.*

Tokugawa Ieyasu, 2, 47, Begründer des letzten Shogunates.

Toyo aki tsu hime no mikoto, 17.

Toyo tama hime no mikoto, 6, 13, 80, 95, 138, 145, 152, 227, 229 (9), Tochter aus dem Meerpalast, cf. *Tamayorihime.*

Toyo tama hiko no mikoto, 38, 49, 126, Vater der *Toyotama hime.*

Toyo uke hime (cf. *Mi-ke tsu kami),* 22, 43, 50, 52, 77, 140, 166 (7).

Tôzaemon tayû Yasumitsu, 106.

Tsuki yomi no mikoto, 3, 38, 63, 70, 150, 163, 224, 230, 245, 257, 271 (11), der ursprüngliche Charakter schwer festzustellen, weil wohl der älteste Kult und darum von allen überlagert und korrumpiert, führt wahrscheinlich in *Toyouke* sein Kryptodasein und steht in engster Beziehung mit dem *Izanagi-Izanami*-Kreis. *Tsukiyomi* war in *Ise* dargestellt als Reiter, in Purpur gekleidet und mit einem goldenen Schwerte umgürtet. — Aber schon das Pferd zeigt, daß es eine Darstellung jüngeren Datums ist. Auch *Ohiko* und *Hachiman* wurden so dargestellt. — Man opferte ihm jährlich lebende Pferde. — Das *Kûjiki* erwähnt einen Mond-*kami* unter dem Gefolge des *Ninigi,* da er zur Erde herniederstieg, und er soll der Ahn der Herren der Insel Iki sein. Auf dieser, vom Festland getrennten Insel, hat sich der Mondkult länger gehalten.

Uda tennô, 77.

Uemon no suke no ô-tsubone, 21, 106, 112, steht in Beziehung zu *Juntoku tennô.*

Ue tsutsu wo no mikoto, 3, 38, 63, 70, 150, 163, 224, 230, 245, 257, 271 (11), cf. *Naka tsutsu wo no mikoto.*

Ue tsu wata no mikoto, 3, 152, cf. *Naka tsu wata no mikoto.*

Ugaya fuki aezu no mikoto, 26, 157, 164, 185, Vater *Jimmu tennô*'s.

Ujigami rei-jin, 40, Geist eines lokalen *kami,* ohne Namen.

Uka no mitama, 2, 4, 5, 6, 13, 14, 21, 26, 32, 38, 43, 45, 50, 55, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 79, 80, 116, 121, 124, 134, 135, 150, 162, 178, 187, 190, 214, 218, 235, 241, 242, 245, 258, 264, 286, 295 (46), cf. *Mi-ke tsu no kami.*

Uke mochi no kami, 97, 107, 134, cf. *Mi-ke tsu no kami.*

Umashimaji no mikoto, 104, Sohn *Jimmu*'s und einer Tochter des Clanes *Tomi,* Ahn des kriegerischen *Mononobe*-Clanes.

Uzume no mikoto, 189, cf. *Ame no uzume . . .*

Waka ichi no mi-ko no mikoto, 222.

Wake ikazuchi no mikoto, 108, 242, 258, ein *kami* der *Kamo-jinja,* aber auch ein aus der verwesenden *Izanami* in der Unterwelt entstandener *kami.*

Wata tsumi no kami, 182, 206, 236, 237, 256 (5), der Beherrscher (oder auch Bewohner) des Meeres, am Meere; abstammend von *Izanagi* und *Izanami.* (? !)

Yamato takeru no mikoto, 64, 129, 137, 264, ein mythischer Held Alt-Japans.

Yasaka hime no mikoto, Gattin *Susanowo*'s, 80, 225.

Yaso maga tsu hi no kami, 3, entstand bei der Reinigung *Izanagi*'s.

Yorozu hata hime no mikoto, 77, 126, stammt von *Ame no minaka nushi no mikoto* (dem chinesischen „Himmel", *tien*), nach anderer Quelle von *Taka mi-musubi,* ist nach anderen Mutter der *Tamayorihime,* oder gar der Name für diese selbst. Dem Namen *(hata)* nach Weberin, ist sie wahrscheinlich die aus China herübergekommene, im *Kogoshûi* schon als Einheimische erwähnte *Tanabata-hime.* Das *Kojiki* kennt diesen *kami* überhaupt nicht.

Nun wollen wir kurz unser Augenmerk auf jene *kami* richten, die auf Sado wenigstens fünf oder mehrmals verehrt werden:

Izanami	87	*Ame no koyane*	14
Sugawara Michizane	73	*O yama zumi* 4 / *O yama gui* 8	12
Uka no mi-tama 46 / *Toyo uke hime* 7 / *Ukemochi* 3	56	*Te chikara wo (Isuruki)*	11
		Nintoku tennô	10
Take minakata	44	*Takemikazuchi*	10
Susa no wo 25 / *Kushi mi ke nu no mikoto* 19	44	*Jingô Kôgô*	11
		Konohanasakuya hime	9
Okuni nushi no mikoto 9 / *O mono nushi no mikoto* 6 / *Onamuji no mikoto* 18	33	*O hiko no mikoto*	9
		Sutoku tennô	8
Sadahiko	32	*Kunitokotachi*	7
Izanagi	30	*Ichikishima hime*	7
Honda wake	28	*Koto sakari wo no mikoto*	6
Kagutsuchi	24	*Kotoshironushi*	5
Amaterasu	15	*Watatsumi*	5
Kanayamahiko	15	*Ebisu*	5

Die meisten dieser *Kami* sind historische Persönlichkeiten, wenn auch viele derselben durch die Mythe in ihrem Charakter stark verwischt worden sind. Von einem Naturkult im alten Japan zeigen die *Shintô*-Schreine sehr wenig. Wenn es vor dem Eindringen der chinesischen Ideen *ama tsu kami* und *kuni tsu kami* gegeben haben sollte, so hatten dieselben nicht so sehr die Beziehung wie Himmel und Erde in China, sondern von Wasser und Land. Das Element der Sonne ist in dem Worte *hi* zu suchen, das sich ja vielfach in der Mythe findet. Das Mondelement, das ja zuunterst liegt, ist ganz verwischt. Einen weiten Platz nimmt der *Izumo*-Kreis ein.

Aber vielleicht verhält es sich nur auf Sado so. Wo anders in Japan liegen die Verhältnisse ganz anders. Das beste Bild können uns wohl die japanischen National- und Staatsschreine geben. Den *Ise-dai-jin-gû* (Abb. 3) ausgenommen, der besonders *Amaterasu* und *Ukemochi* geweiht ist und eine ganz eigenartige Stellung einnimmt, gab es 1925 188 National- und Staatsschreine. Wir wollen sie uns ganz kurz nur mit Namen und *Kami* vorführen, damit sie den *kami* von Sado mehr Relief verleihen.

(Zu Abb. 3.) Rechts der Gebäudekomplex ist *Tenshô kô Daijingû,* der Hauptschrein der *Amaterasu.* Neben den Torii finden sich auch die buddhistischen Tore *(Mon),* und zwar wie bei den buddhistischen Tempeln, von der Südseite her das Haupttor. Auch die beiden Schreine nach Westen und Osten vom Hauptschrein entsprechen altbuddhistischem Tempelbau. In der ganzen Anlage ist shintoistisch nur der einfache Stil. Das andere ist dem Buddhismus nachgebildet, denn daß sich beide gleich entwickelt haben, ist kaum anzunehmen. — Dasselbe kann man

auch an den Schreinen des *Toyo uke daijingû,* auf der linken Seite des Bildes, erkennen. — Direkt in der Mitte des Bildes über der gebogenen Brücke findet sich der Schrein des *Izanagi,* und rechts daneben der Schrein des *Tsukiyomi.* Direkt über *Tsukiyomi* findet sich der *Sadahiko no mori* (der Hain des *Sadahiko*). — Die beiden Felsen im Meere über *Toyouke Daijingû* bilden das berühmte *Futami no ura;* die Felsen sind das Symbol des weiblichen (der größere Felsen) und des männlichen (der kleinere Felsen) Prinzips, und sind durch ein Strohseil als zusammengehörend miteinander verbunden.

Kampei-Taisha (die mit * versehenen haben mit den Schreinen oder *Kami* auf Sado wenig oder gar keine Beziehung):

Kamo wake ikazuchi jinja, — wake ikazuchi no kami.

Kamo mi-oya jinja — Tamayorihime no mikoto und *Kamo take tsunumi no mikoto.*

Iwashimizu Hachiman-gû — Honda wake no mikoto, okinaga tarashi hime, himegami.

Matsu-wo jinja — O yama gui no mikoto, Nakatsushima hime no mikoto.

**Hirano jinja — Imaki no kami, Kudogami (Chûai tennô), Furu aki no kami, hime-gami.*

Inari jinja — Uka no mitama no kami, Sada hiko no mikoto, O miya me no mikoto.

O-miwa jinja — Yamato ô-mono nushi kushi mika tama no mikoto.

Yamato jinja — Yamato ô-kuni tama no kami, yao yorozu no kami, mi-toshi no kami.

**Iso no kami jin-gû — Futsu no mi-tama no tsurugi.*

Kasuga jinja — Take mikazuchi no mikoto, Iwai nushi no mikoto, Ame no koyane no mikoto, hime gami.

Tatsuta jinja — Ame no mi-hashira no kami, Kuni no mi-hashira no kami.

Nifu-kawakami jinja — Taka o-kami no kami, Mizu ha no me no kami, Kura o-kami no kami.

**Hirose jinja — Waka uka no me no mikoto.*

Hiraoka jinja — Kami der *Kasuga jinja.*

**O-tori jinja — O-tori no muraji mi-oya no kami.*

Sumiyoshi jinja — Ue . . . naka . . . soko tsutsu wo no mikoto, Okinaga tarashi hime no mikoto.

**Iku kuni tama jinja — Iku shima no kami, Taru shima no kami.*

Hirota jinja — Tsuki-sakaki izu no mitama amazakaru Muka tsu hime (Amaterasu!?)

Hikawa jinja — Susanowo no mikoto, O-namuji no mikoto, Inada hime no mikoto.

Awa jinja — Ame no futo dama no mikoto.

Katori jin-gû — Iwai nushi no mikoto (und die anderen der *Kasuga jinja*).

Kashima jin-gû — Takemikazuchi no mikoto (und wie oben).

Mishima jinja — Tamakushi iribiko itsu no koto shiro nushi no kami.

Atsuta jin-gû — Kusa-nagi kami no tsurugi.

**Hi no kuma jin-gû — Hi no kuma ô-kami.*

Izumo taisha — O-kuni nushi no kami.
**Kuni kakasu jin-gû — Kuni kakasu ô-kami.*
Hie jinja — O yama gui no kami.
Usa jin-gû — Honda wake no mikoto, Hime gami, Otarashi hime no mikoto.
Kirishima jin-gû — Ame tsu hiko hiko ho ninigi no mikoto.
Izanagi jinja — Izanagi no mikoto.
Kashii gû — Chûai tennô, Jingô Kôgô.
Miyazaki jinja — Kamu yamato iware hiko no mikoto (Jimmu tennô).
Kashiwara jinja — Jimmu tennô, Hime tatara isuzu hime kôgô.
**Heian jin-gû — Kwammu tennô.*
Kehi jin-gû — Isasa wake no mikoto, Yamato takeru no mikoto, Tarashi naka tsu hiko no mikoto, Okinaga tarashi hime no mikoto, Honda wake no mikoto, Toyo hime no mikoto, Takeshi uchi no sukune no mikoto.
Kagoshima jin-gû — Ame tsu hiko hiko hoho demi no mikoto.
Uto jinja — Hiko nagisa take ugaya fuki aezu no mikoto.
Sengen jinja — Kono hana sakuya hime no mikoto.
Takebe jinja — Yamato takeru no mikoto.
Sapporo jinja — O-kuni tama no kami, O-namuji no kami, Sukuna biko na no kami.
Munakata jinja — Takiri hime no mikoto, Ichikishima hime no mikoto, Takitsu hime no mikoto.
**Yoshino jin-gû — Go-Daigo tennô.*
**Taiwan jinja — kami* wie *Sapporo jinja,* und der in *Taiwan* an der Cholera verstorbene *Yoshihisa shinnô.*
**Karafuto jinja — kami* wie *Sapporo jinja.*
Gwassan jinja — Tsukiyomi no mikoto.
Taga jinja — Izanagi no mikoto, Izanami no mikoto.
**Aso jinja — Take iwa tatsu no mikoto.*
Hakozaki jinja — Ojin tennô.
Yasaka jinja — Susanowo no mikoto, Inada hime no mikoto, ya hashira mi-ko no kami.
Hie jinja — O yama gui no mikoto.
**He-yama jinja — Hiko itsuse no mikoto (Jimmu's* Bruder).
Kumano mimasu jinja — Ketsu miko no kami.
**Kumano haya tama jinja — Kumano haya tama no kami.*
Suwa jinja — Takeminakata tomi no mikoto, Yasaka tome.
**Meiji jin-gû, Meiji tennô.*
Niju tsu hime jinja — Niju tsu hime no kami.
**Chôsen jin-gû — Amaterasu ô mi-kami* und *Meiji tennô.*

Kokuhei Taisha:

Keta jinja — O namuji no mikoto.
O-yama zumi jinja — O-yama zumi no kami.
**Takara jinja — Takara tama taru no mikoto.*
**Tado jinja — Tado no kami.*

Kumano jinja — Kami no oya Kumano ô-kami kushi mi ke no mikoto.
Nan-gû jinja — Kanayama hiko no mikoto.

Kwampei chûsha:

**Minase-gû — Go Toba tennô, Tsuchimikado tennô, Juntoku tennô.*
**Akama-gû — Antoku tennô.*
**Shiramine-gû — Sutoku tennô* und *Junnin tennô.*
**Kamakura-gû — Norinaga shinnô.*
**Iitani-gû — Munenaga shinnô.*
**Yashiro-gû — Yasunaga shinnô.*
**Umemiya jinja — Sakatoke no kami, ô waka no kami, ko waka no kami, Sakatoke ko no kami.*
Kibune jinja — Kura o-kami.
Yoshida jinja — Kami der *Kasuga jinja.*
O-hara-no jinja — Kami der *Kasuga jinja.*
Kitano jinja — Sugawara Michizane Daijin.
Kanasana jinja — Amaterasu ô mi-kami, Susanowo no mikoto.
**Kanezaki jinja — Takenaga shinnô, Tsunenaga shinnô.*
Dazaifu jinja — Sugawara Michizane Daijin.
**Ikuta jinja — Wakahime no kami.*
Nagata jinja — Kotoshiro nushi no kami.
Wata jinja — Soko ... Naka ... Ue tsu wata tsumi no mikoto.
**Ehikoyama jinja — Oshi hone no mikoto.*
Utsukushima jinja — Ichikishima hime no mikoto.
Sumiyoshi jinja — Ue ... Naka ... Soko tsutsu wo no mikoto no aratama.
**Kibitsu jinja — Kibitsu hiko no mikoto.*
**Itakeso jinja — O-yahiko no mikoto.*
Kumano Nachi jinja — Ketsu mi-ko no kami, Kumano haya tama no kami, Kumano fusumi no kami.
**Mikami jinja — Ame no mi-kage no mikoto.*
**Tainan jinja — Yoshihisa shinnô.*

Kokuhei chûsha:

**Ae kuni jinja — Aekuni tsu kami.*
Sengen jinja — Kono hana sakuya hime no mikoto.
**Samugawa jinja — Samugawa hiko no mikoto, Samugawa hime no mikoto.*
Tsurugaoka Hachiman-gû — Ojin tennô.
**Tamasaki jinja — Tamasaki no kami.*
Nukisaki jinja — Futsu nushi no kami.
**Futarasan jinja — Futa ara yama no kami.*
**Futarasan jinja — Toyokiiri hiko no mikoto.*
**Tsuzuko wake jinja — Tsuzuko wake no kami.*
**Isasumi jinja — Ohiko no mikoto, Take numa kawa wake no mikoto.*
**Shiwa hiko jinja — Shiwa hiko no kami.*
Shiogama jinja — Shiogama no kami.
O-mono imi jinja — O mono imi no kami.

**Wakasa hiko jinja — Wakasa hiko no kami, Wakasa hime no kami.*
**Imizu jinja — Futagami no kami.*
**Yahiko jinja — Ame no kaguyama no mikoto* (auf dem Festland, Sado gegenüber gelegen).
Izumo jinja — O-kuni nushi no mikoto, Miho tsu hime no mikoto.
**Komori jinja — Ame no mikumari no kami.*
**Izushi jinja — Yakusa no kami no takara.*
Ube jinja — Takeshi uchi no sukune.
**Mizuwakasu jinja — Mizuwakamusubi no kami.*
Yamanaka jinja — Kanayama hiko no kami.
**Ani jinja — Ani no kami.*
**Imbe jinja — Ame no hisagi no mikoto.*
**Oasa hiko jinja — Oasa hiko no kami.*
**Tamura jinja — Tamura no kami.*
Tosa jinja — Hitogoto nushi no kami.
**Nishisamuda jinja — Nishisamuda no kami.*
Tajima jinja — Takiri hime no mikoto, Ichikishima hime no mikoto, Takitsu hime no mikoto.
Sumiyoshi jinja — wie oben.
Watatsumi jinja — Toyotama hime no mikoto.
Kotohira-gû — O-mono nushi no mikoto, Sutoku tennô.
O-haraisozaki jinja — O-namuji no mikoto.
Sakatsuraisozaki jinja — Sukuna biko na no mikoto.
Miho jinja — Koto shiro nushi no mikoto.
Nitta jinja — Ninigi no mikoto.
Tsuzukowake jinja — Ata tsukushi taka hiko ne no mikoto.
Hakodate Hachiman-gû — Honda wake no mikoto.
**Ikushima-Tarushima jinja — Ikushima no kami, Tarushima no kami.*
Iwa jinja — O-namuji no kami.
Masumida jinja — Ho no akari no mikoto.
Shirayama hime jinja — Kukuri hime no kami, Izanagi no mikoto, Izanami no mikoto.
**Tama no oya jinja — Tama no oya no mikoto,* der andere *kami* unbekannt.
Suwa jinja — Takeminakata ô-kami, Yasaka tome ô-kami.
**Oagata jinja — Oagata no kami.*
**Hayatani jinja — Hayatani no kami.*
O-kuni tama jinja — Musashi ô-kuni tama no kami.
Nami no ue no miya — Hayatama wo no mikoto, Izanami no mikoto, Koto zakari wo no mikoto.
Kamado jinja — Tamayori hime no mikoto.
Sumiyoshi jinja — wie oben.

Kokuhei shôsha:

Toshika jinja — O-namuji no kami.
**Oguni jinja — Oguni no kami.*
**Mizunashi jinja — Mizunashi no kami.*

**Komagata jinja — Komagata no kami.*
Iwakiyama jinja — Utsukushi kuni tama no mikoto, Tatsuhi hime no mikoto, Uka no me no mikoto.
Dewa jinja — Ideha no kami.

Es ist nicht wahr, wie die offizielle Angabe lautet, daß der *Kami* der *Dewa-jj* der *Ideha no kami* sei. Vor dem Schrein, der durch seine herrlichen Schnitzereien noch den buddhistischen Tempel verrät, steht die Aufschrift, daß sich in dem Schrein drei *kami* zusammenfinden, die da sind: *Tsukiyomi* vom *Gwassan, Oyama zumi* vom *Yudono san* und der *Kami* des *Hagurosan,* der zu verschiedenen Zeiten verschieden angegeben wird. Man vergleiche die drei *Kakemono:* Das erste ist aus einer Zeit, da noch alle drei buddhistisch waren. In der Mitte thront der *Hotoke* des *Yudonosan,* am besten wohl mit *Yakushi* zu benennen. Links von ihm ist die *Shôkwannon,* rechts davon der *Hotoke* des *Gwassan.* — Das zweite *Kakemono* ist aus der Zeit nach der Restauration, wo man die *Hotoke* zu *Kami* gemacht hatte. Man hat auch ihre Stellung zueinander geändert. In der Mitte der *Kami* des *Gwassan, Tsukiyomi no mikoto,* dem man statt des Reises besser Hirse in die Hand gegeben hätte. Links von ihm der *Kami* des *Yudonosan, Oyama zumi no mikoto,* und rechts der *Kami* des *Hagurosan* (offiziell *Dewa-jj*), vielleicht der *Ideha no kami,* als Kulturbringer dieser Gegend. Das dritte *Kakemono* aus jüngster Zeit behält die Beziehung der *Kami* zueinander bei, ändert aber den *Kami* des *Hagurosan* zu *Uka no mitama* um, die man sehr gut aus der *Shôkwannon* über *Tamayorihime,* die einen Schrein daneben hat, erklären kann. Auffallend ist aber der ganz unjapanische Ausdruck der Augen des *Oyama zumi no mikoto.* Man möchte ihn fast für *Susanowo* halten. Nur noch einen Schritt weiter, und der *Neoshinto* setzt auf den *Gwassan* die *Amaterasu,* und die Trias des *Shintô* ist fertig.

**Yudonosan jinja — O-yama zumi no mikoto.*
Koshiwo jinja — Takemikazuchi no mikoto, O hiko no mikoto.
Watatsu jinja (auf Sado) *— Iso takeru no kami.*
Miwayama jinja — O-namuji no kami.
Hi no misaki jinja — Susanowo no mikoto.
Mononobe jinja — Umashimaji no mikoto.
Numanazaki jinja — Watatsumi no kami.
Tsuno jinja — O-namuji no mikoto.
**Hirakiki jinja — Hirakiki no kami.*
Kambe jinja — O-namuji no mikoto.
Sengen jinja — Kono hana sakuya hime no mikoto.
**O toshi mi-oya jinja — O-toshi mi-oya no mikoto.*
Tagakushi jinja — Ame no chikara wo no mikoto.
**Sugaju ichi be (Sugô ishi be) jinja — Sugô ishi be no kami.*
Susa jinja — Susa no wo (Susanowo) no mikoto.
Fujisaki Hachiman-gû — Ojin tennô.
Imi no miya jinja — Chûai tennô, Jingô Kôgô, Ojin tennô.
Yasuhara Hachiman-gû — wie vorher.
**Takase jinja — Takase no kami.*

Bekkaku Kwampei-sha. *(Kami* sind Helden vom 8. Jahrhundert bis heute.)

**Tanzan jinja — Fujiwara Kamatari.*
**Goô jinja — Wake no Kiyomaro, Wake no Hiromushi.*

**Komikado jinja — Fujiwara Morokata.*
**Kikuchi jinja — Kikuchi Taketoki, Kikuchi Takeshige, Kikuchi Takemitsu.*
**Minatogawa jinja — Kusunoki Masashige.*
**Nawa jinja — Nawa Nagatoshi.*
**Abe no jinja — Kitabatake Chikafusa, Kitabatake Akiie.*
**Fujishima jinja — Minamoto Yoshisada.*
**Yûki jinja — Yûki Munehiro.*
**Toyosaka jinja — Oe no Motonari.*
Tôshô-gû — Minamoto Ieyasu.
**Toyokuni jinja — Toyotomi Hideyoshi.*
**Kenkun jinja — Taira (Oda) Nobunaga.*
**Tokiwa jinja — Minamoto Mitsukuni, Minamoto Ariaki.*
**Terukuni jinja — Minamoto Nariakira.*
**Yasukuni jinja* — Alle seit *Meiji* im Dienste des Vaterlandes Gefallenen.
**Ryôzan jinja — Minamoto: Chikafusa, Akiie, Akinobu, Morichika.*
**Nashi no jinja — Fujiwara Sanemitsu, Sanjô Sanetomo.*
Tôshô-gû — wie oben.
**Shijônawate jinja — Kusunoki Masatsura.*
**Karazawayama jinja — Fujiwara Hidesato.*
**Uesugi jinja — Uesugi Kenshin.*
**Oyama jinja — Maeda Toshiie.*
**Noda jinja — Môri Yoshichika.*

Auch in diesen *jinja* finden wir die meisten *Kami* von Sado wieder, so daß auch diese Aufzählung kaum etwas an dem Wesen des *Shintô* ändert, wie er sich dem Betrachter auf Sado darbietet. Und dieser *Shintô* ist ganz verschieden von jenem der Literatur.

Der Hauptfehler in der Auffassung des *Shintô* dürfte in der Fixierung des Wortes *kami* liegen. Einiges über das Werden des *Shintô* von heute kann man in Murdoch, A History of Japan, im 3. Bande, 467 ff., nachlesen. Schon zu Motoori's Zeit nahm ein gewisser *Ichikawa* Stellung gegen die Umwertung der Werte (Murdoch, 482 f.):

„The japanese word *kami* was simply a title of honour, but in consequence of its having been used to translate the chinese character *shin (shen)*, a meaning has come to be attached to it which it did not originally possess. The ancestors of the Mikados were not gods, but men, and were no doubt worthy to be reverenced for their virtues; but their acts were not miraculous nor supernatural. If the ancesters of living men were not human beings, they are more likely to have been birds or beasts than gods." ...„The stories told us about early ages must have been invented by the Mikados. The name of *Amaterasu* is probable a posthumous title conferred at a later period..."

Wenn wir also dem Worte *kami* die rechte Bedeutung geben, so ist der *Shintô* nichts anderes als der chinesische Ahnenkult, verbrämt mit manchem Aberglauben des Buddhismus, von diesem nach Japan gebracht, ausgestaltet, lange Zeit, von manchen Sekten des Buddhismus noch heute, protegiert.

Seine gewaltsame Trennung vom Buddhismus war politische Mache. Und dieses Streben der Politik hat heute noch nicht sein Ende erreicht. Es

ist nur eine Frage, ob die Geistesströmung von heute einem solchen Beginnen günstig ist.

V. Schlußerwägungen.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal kurz den Inhalt der einzelnen Kapitel. Die Einführung hat uns gezeigt, daß im heutigen *Shintô* nicht alles so sicher ist, wie es geschrieben und gesagt wird. Kritik tut not.

Das zweite Kapitel zeigte uns zuerst 300 Schreine auf der Insel Sado, führte dann 166 Schreine an, von denen die Gründungszeit in etwa bekannt ist, und schloß mit der alphabetischen Aufzählung der Namen der Schreine.

Um dem gesammelten Material einen Hintergrund zu geben, beschäftigten wir uns im dritten Kapitel mit der Frage des Vater- und Mutterrechtes in Japan, eine Frage, die meines Wissens bis jetzt noch nicht in Angriff genommen wurde.

Auf diesem Hintergrunde nun wurden dann die einzelnen *Kami* der Schreine auf Sado kurz gezeichnet und dann noch die Schreine und *Kami* der National- und Staatsschreine aufgezählt, um den *Kami* auf Sado etwas Relief zu verleihen.

Was ist nun *Shintô*?

„The vital essence of *Shintô* manifests itself in an expression of that unique spirit of the national service of the Japanese people, which is not only mere morality but is their religion, culminating in Mikadoism or their own peculiar form of loyalty or patriotism towards the Emperor, who is at once political head and religious leader in a government constitutional yet theocratico-patriarchal." — So definiert Genchi Kato den *Shintô* in seinem Buch „A Study of *Shintô* . . .", Seite 208. Der Schluß der Definition stimmt sicher nicht, wenn man die Parteiwirtschaft von heute in Japan betrachtet, welche dem Volke eine halbe Milliarde *Yen* kostet (April 1927). Und wenn der Schluß nicht stimmt, dann dürfen auch die Prämissen bezweifelt werden.

Darum noch einmal die Frage: Was ist nun *Shintô*?

Die in dieser Allgemeinheit gestellte Frage läßt sich überhaupt nicht beantworten. Wir müssen zwischen einem *Shintô* der Literatur und zwischen einem Glauben oder Aberglauben des Volkes, der auch *Shintô* genannt wird, unterscheiden. Ohne diese Unterscheidung läßt sich über *Shintô* nicht disputieren. Das dürfte das gesammelte Material von Sado wohl gezeigt haben.

Auch der *Shintô* der Literatur kann wiederum unterschieden werden in den *Shintô* der Literatur von heute und in den *Shintô,* wie er sich in der alten Literatur und Geschichte Japans äußert.

Über den *Shintô* von heute schrieb B. H. Chamberlain, emeritus Professor of Japanese and Philology at the Imperial University of Tokyo, Japan, im Jahre 1912 eine sehr temperamentvolle Broschüre, „The invention of a new Religion". Jeder, der ein Interesse für Japans *Shintô* hat, muß das Schriftchen lesen. Es bietet eine vernichtende Kritik, wie sie nur einer geben kann, der die Sache kennt. Und B. H. Chamberlain ist ein Kenner Japans.

Dagegen vergleiche man „Altjapanischer Idealismus und seine Entwicklung", von Kishio Satomi, Berlin 1923, auch eine kleine Broschüre, die

auf der letzten Seite zu CHAMBERLAIN folgenderweise Stellung nimmt: „Prof. B. H. CHAMBERLAIN schreibt in seinem Werk ‚Die Gründung einer neuen Religion' (The Invention of a New Religion), daß der japanische Geist, d. h. Treue und Vaterlandsliebe, eine neue Religion sei, die im 20. Jahrhundert gegründet wurde. Es erübrigt sich, zu sagen, daß diese Ansicht sich auf unerforschte Dogmen stützt, die absolut wertlos sind ..."

Voriges Jahr erschien eine ganz neue Schrift in Tokyo, „A Study of *Shintô*, the Religion of the japanese Nation", by GENCHI KATO, D. Litt. Associate Professor of the Tôkyô Imperial University.

Es ist ein Buch mit wissenschaftlichem Anstrich. Und wenn man die alphabetisch geordneten 219 Nummern der Bibliographie betrachtet, so muß man über den Sammelfleiß des Verfassers staunen. Und als Quellenmaterial für Studium des *Shintô* ist das Buch vorzüglich, wenn man selbst so viel eigenes Urteil besitzt, daß man aus den Angaben selbst Schlüsse ziehen kann.

Der Verfasser hat eine evolutionistische Theorie über die Entstehung der Religion gelesen. Er hat diese Theorie gläubig und kritiklos hingenommen, ohne sich zu vergewissern, ob diese alte Theorie nicht schon etwa durch eine exakte Forschung widerlegt ist.

So findet er denn im ersten Kapitel des II. Buches im *Shintô* animistische und sogar präanimistische Spuren. Im zweiten Kapitel findet er die animistische Phase der Naturverehrung unter den Japanern. Im dritten Kapitel zeigt er uns den Fetischismus und Phallismus im *Shintô*. Das vierte Kapitel zeigt uns zuerst die primitive Anthropolatrie, dann die Ahnenverehrung im alten Japan. Das sechste Kapitel führt uns dann auf Spuren der Existenz des Totemismus in Japan und auf primitiven Monotheismus, um dann in den folgenden Kapiteln den polytheistischen *Shintô* zu zeigen.

In dieser Weise geht es weiter, um zu zeigen, daß wir im *Shintô* eine noch nicht dagewesene Religion haben: „*Shintô* has never passed away. Today it is, as it was yesterday, closely bound up with the Japanese Nation, inseparably interwoven in the national life of one and the same Japanese people. It is no doubt true that Judaism and Brahmanism — Taoism may not be an exception — which are all national religions, still exist among their own respective peoples, but the Jews of today nowhere exist as a nation, while the Hindoos now are not the Hindoos of the age of Brahmanism before the rise of Buddhism, and Taoism is not the national religion of one and the same ruling House of China. (Und die heutigen Japaner sind nicht einmal die von vor 100 Jahren, noch viel weniger vor 1000 Jahren und mehr.) We may say there is no other religion that, in the same sense of the terme as *Shintô*, still exists as a national religion in close conection with one and the same nationality as well as the same ruling House from the beginning. This is owing to the permanence of the national life of the Japanese people, continually under the sovereignty of the same lineage." (Seite 203.)

Die Tatsache, daß Verfasser alle Elemente der Religionsentwicklung in alter Zeit bei den Japanern findet, zeigt, daß Verfasser wenig Sinn für geschichtliche Entwicklung zeigt. Und wenn er immer und immer wieder

Griechenland, Babylonien, Ägypten usw. ins Feld führt, so scheint ihm auch dabei der geschichtliche Zusammenhang oft aus der Hand zu gleiten, wie sogar eine geschichtliche Angabe aus der japanischen Geschichte zur Genüge zeigt: „In 706 (the 3 year of *Keiun*), for instance, an epidemic disease raged, from which deaths were countless, so a great ceremony of exorcism was held for the first time at the capital of Kyôto." — Ich habe nicht nachprüfen können, ob im *Shoku Nihongi* sich die Angabe wirklich so findet, denn 3. Jahr *Keiun* ist wirklich das Jahr 706, aber Kyôto wurde erst 100 Jahre später gegründet. Wenn das aber im *Shoku Nihongi* steht, so ist eben diese Stelle als unecht oder falsch zu kennzeichnen, wie viele andere Stellen im *Kojiki* und *Nihongi,* die Verfasser mit naivem Glauben als echt und wahr hinnimmt. Dann natürlich kann man alles vom *Shintô* beweisen und in ihm krassesten Fetischismus und erhabenen Monotheismus beieinander und zu gleicher Zeit finden.

Da dürfte es wohl interessieren, einige Tatsachen aus der Religionsgeschichte Japans, soweit sie mehr oder weniger glaubwürdig sind, zu vernehmen.

Um 520 herum soll ein gewisser *Shiba tattô* den Buddhismus nach Yamato gebracht haben. Er baute Buddha einen Tempel, aber niemand kümmerte sich weder um den neuen Gott noch seinen Tempel. — Etwa 30 Jahre später kam derselbe Buddhismus, aber als — königliches Geschenk von Korea. Dieses konnte man nicht gut übersehen. Man mußte Stellung nehmen. Die Stellung der einflußreichsten Häuptlinge in Yamato war gespalten. Jeder hätte wohl gerne die neue Religion, besonders aber die sie begleitende Kultur und den Fortschritt gewünscht, aber keiner gönnte sie seinem Nachbar. Und so entstand der Bürgerkrieg, den die Nachwelt zu einem Religionskrieg gestempelt hat, zu einem Kampf zwischen *Shintô* und Buddhismus. Aber einen *Shintô* im heutigen Sinne gab es noch nicht.

Im Jahre 555, also drei Jahre nach der Ankunft des Buddhismus, kamen die Koreaner und baten wieder um Hilfe. *Soga* (der den Buddhismus vom Kaiser entgegengenommen hatte) rät nun dem Koreaner, die a l t e n Götter zu verehren: „Formerly, in the reign of the Emperor *Oho-Hatsuse,* thy country was hard pressed by *Koryö,* and was in an extremely critical position, like that of a pile of eggs. Thereupon the Emperor commanded the minister of the *Shintô* religion reverently to take counsel of the Gods . . ." Und die Priester hätten dann geantwortet, daß man demütig zu *Onamuji* beten solle.

An dieser Stelle kommt zum erstenmal das Wort *Shintô* in Aston's Übersetzung des *Nihongi* vor (Bd. II, Seite 76). Wie Aston zu dieser Übersetzung kommt, ist mir ein Rätsel. Die Zeichen dafür werden sinico-japanisch *jin-gi* gelesen. Das *jin-shin* ist dasselbe wie in *Shintô,* bedeutet aber in dieser Verbindung die chinesischen Götter des Himmels, und das folgende *gi* die chinesischen Götter der Erde. *Jingi haku* an dieser Stelle mit minister of the *Shintô* religion zu übersetzen, ist sicher nicht richtig. Vollends unverständlich ist es, wenn man die Anmerkung 3 auf Seite 77 liest, die deutlich zeigt, daß es sich auch nach der Meinung der Japaner gar nicht um japanische, sondern um koreanische Gottheiten handelt, für welche hier die chinesische Nomenklatur

gebraucht wird, die zur Zeit des Schreibers des *Nihongi* in Japan bekannt und in Praxis war.

Nach 35 Jahren siegte endlich die Partei des Fortschrittes, die Partei der Neuerer, die Partei des Buddhismus. Die hervorragendsten Persönlichkeiten unter den Siegern waren der Prinz *Umayado,* später *Shôtoku Taishi* genannt, und die Familie der *Soga.* Jeder von ihnen fing schon in demselben Jahre mit der Gründung eines großen buddhistischen Tempels an. So wurde denn 587 im heutigen Osaka der Grund zum *Shi-tennô-ji* und bei Asuka im Yoshino der Grundstein zum *Hôkô-ji (Gangô-ji* oder *Asuka-dera)* gelegt.

Aber die neue Religion hatte auf ihre Anhänger keinen besonderen Einfluß. *Soga no Umako* ließ 592 den Kaiser *Sujun* ermorden. Eine eifrige Buddhistin, die erste offizielle Kaiserin in Japan, *Suiko tennô,* kam auf den Thron, investiert mit dem kaiserlichen Siegel, wie es auch in China war. Sie war wohl in derselben Weise buddhistisch wie ihr Bruder, der vorvorhergehende Kaiser *Yômei,* von dem es heißt, daß er den Buddhismus glaubte und den *Shintô* (hier nur als Ahnenverehrung verständlich) verehrte. Dieselbe Richtung des Buddhismus zeigt sich auch während der Regierung der Kaiserin, wenn es im Jahre 594 heißt: „Zu dieser Zeit bauten alle *Omi, Muraji* usw. um die Wette Buddhahütten zu Nutz und Vorteil ihrer Herren und Eltern und nannten sie *tera* (buddhistische Tempel)."

Die Seele der Regierung war aber *Shôtoku Taishi.* 604 promulgierte er die 17 Artikel, die „magna charta" des japanischen Kaisertums nach chinesischem Muster, wie auch den im selben Jahre eingeführten Kalender. 607 wurde eine Gesandtschaft an den Kaiserhof in China geschickt. Leider starb der Prinz zu früh und die tatsächliche Herrschergewalt eignete sich bald *Soga* an.

Nach dem Tode der Kaiserin erhob *Soga Yemishi* seinen Kandidaten auf den Thron. Die Residenz wurde in der Nähe des großen Tempels der *Soga* in Asuka aufgeschlagen. Auch diese Thronbesteigung bestand in der Übernahme des kaiserlichen Siegels. Die drei Insignien des japanischen Kaiserhauses möchte man fast für eine spätere, aber vordatierte Sitte halten, anlehnend an die drei Kleinodien des Buddhismus.

Eine spätere Zeit sucht diesen drei Symbolen einen Sinn zu unterlegen und sie zu den Inthronisationsinsignien zu machen. — Der erste war wohl *Kitabatake Chikafusa,* der Vorkämpfer der Süddynastie. Nachher versuchten es sowohl Konfuzianisten als auch Buddhisten, diese drei Insignien im Sinne ihrer Lehre zu deuten, wie später die Neoshintoisten.

Was bietet uns das *Nihongi* über die sogenannten „drei Regalia", Schwert, Spiegel, Juwelen? — Es ist nicht viel, aber wenig.

Amaterasu händigt *Ninigi no mikoto* die Juwelen, den Spiegel und das Schwert ein, an einer anderen Stelle gibt sie *Oshi ho mimi no mikoto* n u r den Spiegel. — Sowohl das eine wie das andere ist in die Dichtung einer späteren Zeit zu verweisen, das um so mehr, weil in *Nihongi* einigemal die Sitte erwähnt wird, diese drei Dinge auf einen Baum zu hängen, um so die Götter zu verehren.

Kaiser *Richu* wird von einer geheimnisvollen Stimme der „Erbe des Schwertes“ genannt, im Jahre 404 n. Chr. Von Spiegel und Juwelen wird weiter nichts gesagt.

Unter Kaiser *Keidai* werden im Jahre 507 Spiegel, Schwert und kaiserliches Siegel erwähnt, von Juwelen wird nichts gesagt.

Senkwa tennô erhält von den Ministern nur Schwert und Spiegel. Juwelen fehlen. — Aus diesem wenigen Material nun zu schließen, daß die Inthronisation mittels der drei Insignien geschah, ist ein sehr gewagter Schluß, das um so mehr, als einigemal die Übernahme der Regierung durch die Übernahme des Siegels ausdrücklich genannt wird.

Asuka wurde nun ständige Residenz, ausgenommen das Interregnum von 655—668 und die darauffolgenden Jahre bis 672. Wir können also diese Zeit die Asuka-Periode nennen. Einen Einblick in den Buddhismus dieser Zeit bietet uns die Person des *En no Shôkaku,* dem wir schon auf Sado begegnet sind. Er wurde 634 in Yamato geboren, studierte bis zum 32. Jahre den Buddhismus und widmete sich dann 30 Jahre lang dem Einsiedlerleben. Während dieser Zeit durchwanderte er Japan, bestieg seine hohen Berge, um sie Buddha zu weihen. Der Magie angeklagt, wurde er von seinen buddhistischen Gegnern verbannt, 699, aber kurze Zeit darauf begnadigt. Eine seiner besonderen Spezialitäten soll der *„kuda kitsune“* (Röhrenfuchs) gewesen sein. Das waren kleine geschnitzte Füchse, die in eine Bambusröhre gesteckt wurden, denen man dann besondere Kraft zuschrieb. *En no Shôkaku* dürfte so der Vater des aus China nach Japan gekommenen Fuchsaberglaubens sein. Vielleicht war er gar mehr Brahmane als Buddhist.

Das zeigt aber auch, daß der Buddhismus mit seinem Glauben und Aberglauben von Indien und China herüberkam, auch mit seinem Ahnenkult und den alten Anschauungen Chinas von Himmel und Erde. Wenn auch die Quellen darüber nicht ausdrücklich berichten, wir müssen es zur Erklärung mancher Fakta annehmen.

Es gab ja auch in China solche, die am Alten festhielten und vom Neuen nicht viel wissen wollten, aber auch solche, die alles Alte über Bord warfen und sich ganz dem Buddhismus in die Arme warfen. Beide Typen fanden auch in Japan Nachahmer. So heißt es z. B. von *Kotoku tennô* (645 bis 654): „Er verehrte das Gesetz des Buddha und verachtete den *Shintô*,“ ein Gegensatz zu Kaiser *Yômei,* welcher auch den (aus China herübergekommenen) *Shintô* verehrte.

In diese Zeit fallen auch zwei Kaiser, welche besondere Vorkämpfer der Lehre vom Himmel und von der Erde waren und im Übereifer manchmal sogar den Buddhismus vernachlässigten. Die Nachwelt hat denn auch in ihren Namen das Symbol für Himmel, *ten,* aufgenommen: *Ten-chi* und *Ten-mu.* Anhänger des Shintoismus haben aus diesen Nachahmern des Chinesentums Vorkämpfer des Shintoismus konstruiert. Aber dasselbe müßte dann auch von der Kaiserin *Jitô* gesagt werden, von der doch behauptet wird, daß sie eine eifrige Buddhistin war, und doch ließ auch sie, wie *Temmu tennô,* die *kami* von Hirose und Tatsuta fleißig verehren.

Ihr Nachfolger, dem sie den Thron abtrat, wurde wegen seiner Minderjährigkeit vollständig ein Opfer seiner Vormünder, der *Fujiwara,* die denn ihren Schützling aus der Gegend von Asuka nach Fujiwara herüberzogen. Aus dem zweiten Regierungsjahr dieses Kaisers *(Mommu)* stammt die nachweisbar älteste *Jinja* auf Sado, während wir, was den Buddhismus angeht, die ersten Spuren schon in der Person des *En no Shôkaku* finden.

Im dritten Jahre des Kaisers *Keiun* (706) wurden zum erstenmal 19 Namen verschiedener Schreine und ihrer *Kami* im *Shintô*-Büro eingetragen. Dieses dürfte sich vorher mit solchen Dingen kaum befaßt haben, wohl auch aus dem einfachen Grunde, weil es bis da kein „*Shintô*-Pantheon" gegeben hatte. Ähnliche Bezeichnungen in der früheren japanischen Geschichte sind Anachronismen und als solche zu bewerten. Sie geben Aufschluß darüber, wie es zur Zeit des Schreibers in Japan aussah.

Dann folgte 707 die Kaiserin *Gemmyô,* welche ihre Residenz nach Nara verlegte. Hier beginnt Japans literarische Zeit. Hier feiert das Mutterrecht in der Form von Kaiserinnen unter der Protektion der Fujiwara seine Triumphe, wie es dieselben, wenn auch etwas schüchtern, unter der Ägide der *Soga* in Asuka begonnen hatte. Mit Unrecht betont man in der Narazeit die Herrschaft der buddhistischen Bonzen. Es war die Zeit des Mutterrechtes, denn wir haben von der Narazeit an keine Kaiserinnen mehr bis in die Zeit der allmächtigen *Tokugawa.*

In der Narazeit war der große *Gyôgi Bosatsu,* der in Nara lebte, auch auf Sado, wenn die Überlieferung keine Unwahrheit berichtet. Zur Zeit dieser Periode sind auf Sado viele buddhistische Tempel und viele *Shintô*-Schreine errichtet worden. Beide führten zusammen ein brüderliches Dasein. Beide treten von da ab geschichtlich in Erscheinung. Aber mit beiden arbeitet schon die Tendenz, wie schon die Verfassung des *Kojiki* und *Nihongi* andeutet.

Es würde zu weit führen, wollten wir jetzt reinlich zwischen *Shintô* und Buddhismus scheiden. Man tat es damals noch nicht allgemein, und so können auch wir es nicht tun. Erwähnt sei nur noch, daß nach dem *Kogoshûi,* 701—703, Japan zum erstenmal ein offizielles Verzeichnis der *Kami* hatte, aber vollkommen war dieses noch nicht, und die nationalen Riten waren noch nicht festgestellt. 406 war es auf 19 *Kami* gestiegen. — Es konnte auch der nationale Kult noch nicht alt sein, da er erst jetzt selbstbewußt auftritt.

739 landete in Osaka ein Schiff, das von *Gyôgi* empfangen wurde. Unter anderen stiegen auch ans Land und blieben in Japan: 1. *Kibi no Mabi,* dem Japan das *Go*-Spiel, die *Biwa* (Musikinstrument) und die *Katakana*-Zeichen verdanken soll. Er war 716 nach China gegangen und nun zurückgekehrt. 2. *Dôsen,* der chinesische Bonze, der die *Kegon*-Sekte nach Japan brachte, eine spekulativ hochentwickelte Sekte. 3. *Bodhisana,* ein brahmanischer Priester aus Indien. 4. *Triet (Buttetsu)* aus Cambodja, ein Musiker. 5. *Rimitsu,* ein nestorianischer Arzt, Perser von Nationalität. — Einen Monat später kamen noch drei Chinesen und weitere Perser. — Das Nara der alten Zeit handelte geradeso wie das neue Tôkyô und zog von allen Seiten alle möglichen Männer ins Land, um jedem etwas zu entnehmen. Das alles war auch von großem Ein-

fluß auf die Entwicklung der Religion, auch dessen, was wir heute *Shintô* nennen.

806 klagt der Verfasser des *Kogoshûi,* daß *Amaterasu* nicht im Mittelpunkt des nationalen Kultus stände. Trotzdem bestand auch schon damals eine Richtung, die alles Gute, als vom Ausland kommend, und eine andere, die alles Gute nur als Einheimisches bezeichnete. So kam es denn, daß 809 das *Wa-kan Sôreikitei-Fuzu* verboten wurde, weil es die Herrscher von China, Korea und Japan von *Ame no mi naka nushi* abstammen ließ und mithin blasphemisch war. 815 erschien dann die Gegenschrift *Shinsen Shôjiroku.*

Wir haben etwas Ähnliches zur Zeit des Kampfes der Nord- und Süddynastie in der Einleitung des *Kemmu Shiki moku* der *Ashikaga* und in *Jimmô Shôtôki* des *Kitabatake Chikofusa.* Ebenso in der *Tokugawa*-Zeit, der Geschichte Japans von der Familie der *Hayashi,* und der Geschichte der Schule von Mito, welche die Ansichten des Neoshintoismus teilt.

Wir müssen noch kurz etwas über die Zeit der Entstehung des *Shintô* in Japan sagen. — 1549 war das Christentum nach Japan gekommen. Es waren wilde Zeiten, jenen des 13. Jahrhunderts zu vergleichen, die eine Wiedergeburt des Buddhismus zeitigten. Auch im 16. und 17. Jahrhundert war das religiöse Bedürfnis groß. Und daraus erklärt es sich auch, warum das Christentum so guten Eingang fand. Unglücklicherweise wurde es in der strengsten Weise verboten und verfolgt. Um aber das religiöse Bedürfnis zu befriedigen, kam aus China eine neue buddhistische Sekte, *Obaku,* der *Zen*-Sekte angehörend, 1655 in der Person des Bonzen *Ingen.* Das ist in Betracht zu ziehen, da ja auch den Chinesen der Aufenthalt in Japan verboten war. — Da dieser aber dem Bedürfnis nicht genügen konnte, so wuchs aus dem Schoße des Volkes selbst eine national-religiöse Bewegung heraus, der *Shintô,* der heute 13 Sekten zählt, sechs oder sieben bis zur Restauration, der Rest nach derselben gegründet, alle mehr oder minder vom Buddhismus oder gar von der Lehre des Christentums beeinflußt.

Der *Neoshintô* ist ein Erzeugnis exklusiv japanischen Geistes und ist in den *Shintô* der Regierung aufgenommen worden, zum Schein seines religiösen Charakters entkleidet. Der *Shintô* des Volkes, also auch der *Shintô* auf Sado, ist ein Nebenprodukt des Buddhismus, der in Japan einen Teil seiner hinduistischen und chinesischen Elemente ausschied und mit japanischen vermengte. Man könnte ihn fast den Aberglauben des Buddhismus nennen, wenn dieser nicht selbst noch sehr viel Aberglauben behalten hätte.

La vache au Ruanda.

Par le Rév. Père L. Delmas, des Pères Blancs, à Mibirizi par Shangugu, Congo Belge.

Sommaire.

I° Deux Légendes sur l'origine des vaches au Ruanda.
II° Diverses races des vaches qu'on trouve actuellement au Ruanda.
III° Quelques Us et Coutumes relatifs à la vache.
IV° Le taureau du roi *Ruganzu.*

I° Deux Légendes sur l'origine des vaches au Ruanda.

Première Légende.

D'après la légende *Gihanga,* 28ième ancêtre royal de *Yuhi Musinga,* roi actuel du Ruanda, habitait à *Buhanga* dans la vallée de la *Mukungwa,* au pied des montagnes de la province du *Buhoma,* à 40 *km* environ au Sud du volcan *Muhabura.*

On voit encore à *Buhanga* les restes d'un bosquet sacré très ancien, et en 1911 j'y fis la connaissance d'un vieux chef-sorcier, de la secte des *Bahinza,* qui avait la garde de quelques tambours sacrés, vestiges de l'autorité de l'ancien occupant de ces lieux.

Le nom de *Gihanga* signifie créateur au sens large d'organisateur. «*Gihanga yahanze urwanda.*» «C'est *Gihanga* qui a fait le Ruanda.» C'est le premier roi, semble-t-il, qui se dégageant du mythe, qui enveloppe ses 10 ou 12 prédécesseurs, ait laissé des traces probantes de son existence.

Gihanga avait deux femmes: *Nyamususa* mère de *Niraruchyaba,* et *Niranpirangwe* qui fut mère de *Gafoma.*

Gihanga aimait la chasse. Pour éviter les disputes entre ses femmes, il décida qu'elles prendraient, les fourrures des animaux qu'il tuerait, à tour de rôle.

Un jour il apporta un *imphwi.* (Animal rare et curieux, qui ressemble vaguement à une petite gazelle. Un chasseur anglais en tua un dans la forêt du volcan *Muhabura* en 1917. De plus le *imphwi* est le tabou des rois du Ruanda, depuis lors probablement.)

C'était le tour de la mère de *Niraruchyaba* de prendre les peaux. *Niranpirangwe* prétexta que c'était la première de l'espèce et voulait l'avoir. D'où dispute. *Niraruchyaba* bouscula sa marâtre, laquelle tombant sur les pieux, qui fixaient la peau étendue sur le sol, se perfora le ventre et mourut en mettant au monde un enfant, qu'on nomma *Gafoma.*

Niraruchyaba craignant le juste ressentiment de son père, quand il reviendrait de la chasse, prit le parti de s'enfuir.

Elle alla à l'aventure dans la forêt et arriva chez un certain *Nkara,* qui, vivant seul, fut heureux, non seulement de lui donner l'hospitalité, mais encore de la prendre pour femme. Ils eurent un enfant qu'ils nommèrent *Gahu.*

Un jour *Niraruchyaba* étant allée, comme d'habitude, puiser de l'eau, rencontra à la fontaine un troupeau d'animaux inconnus. Ils s'enfuirent à son approche, sauf un, qui resta à côté de son petit, qui venait de naître.

Elle s'approcha, considéra à loisir, vit le petit téter et le trop plein du pis couler à terre, dans des trous pratiqués dans le rocher. Elle trempa le doigt dans ce liquide blanc, le goûta et le trouva bon. Elle en emplit sa cruche et la porta chez elle.

Nkara l'ayant goûté ne voulut plus d'autre boisson; et tous les jours *Niraruchyaba* allait remplir sa cruche de ce liquide blanc.

Enfin *Nkara* voulut voir cet animal curieux. Il se rendit à la fontaine avec sa femme. L'animal ne s'effaroucha nullement de leur présence; et le petit trottinait autour d'eux.

Ils échangèrent leurs vues.

«Si l'on pressait sur le pis,» dit *Niraruchyaba,* «peut-être que ce liquide viendrait en abondance?» *Nkara* pressa et *Niraruchyaba* se hâta de présenter sa cruche. En quelques instants elle fut pleine. «Puisque cet animal n'a pas l'air méchant, si nous le conduisions chez nous?» Et l'un devant l'autre derrière, ils conduisirent la vache à la maison [1].

Un jour *Niraruchyaba* apprit que son père était malade. Elle alla le voir et lui dit: «Je t'apporte un bon remède, mais il ne faut pas qu'il pénètre dans ta hutte, passe un chalumeau à travers la paille et tu n'auras qu'à aspirer le liquide, que je te présenterai.» Ainsi fut fait et *Gihanga* trouva ce remède délicieux. Il demanda à sa fille de lui en apporter encore.

Enfin il voulut voir ce remède et savoir de quel arbre provenait ce liquide blanc. *Niraruchyaba* dut découvrir son secret.

Gihanga ignorait où habitait *Nkara.* Il envoya deux pigmé, dans la forêt, à la recherche de son logis, avec ordre de le lui amener.

Ils le lui amenèrent en effet.

Gihanga lui demanda la vache.

Nkara refusa. Alors *Gihanga* le fit garotter, selon la coutume, les bras derrière le dos, coude contre coude.

Niraruchyaba pour délivrer son mari, livra la vache à son père.

C'est ainsi que *Gihanga* devint possesseur de la première vache et de son veau.

Deuxième Légende.

Gihanga demanda à ses sorciers comment il pourrait se procurer d'autres vaches, car il lui manquait un taureau.

Ceux-ci lui prédirent que des vaches nombreuses sortiraient du *Gipfuna* du *Ndorwa.* (Grand marais ou lac, difficile à localiser; dans cette region, à l'est du Volcan *Muhabura,* les lacs et les marais sont nombreux.) Ils précisèrent le jour de leur venue et lui dirent d'aller les attendre.

Il y alla accompagné d'une nombreuse suite. Les sorciers remarquant

---

[1] Au Ruanda les femmes ne peuvent pas traire les vaches, c'est le privilège de l'homme. Ils sont persuadés que les vaches mourraient, ou perdraient le lait, si l'on violait cette coutume.

Gafoma, le fils avorton de *Niranpirangwe,* prièrent *Gihanga* de l'éloigner, car c'était un porte-malheur.

Gihanga prétenta un besoin urgent de grelots pour ses chiens de chasse, et envoya l'enfant en demander à ses forgerons. *Gafoma* s'eloigna, mais à regret. De temps en temps il se retournait pour voir. On faisait du feu. Il se rapprocha, grimpa sur un arbre épineux, qu'on nomme *umushubi* et s'y cacha.

Tout à coup une vache sort du *Gipfuna* et d'autres suivent. Elles défilent troupeau par troupeau, près du feu où *Gihanga* se tenait.

Gafoma lui aussi ébahi voyait tout. Enfin arriva un taureau magnifique *rutenderi* «à cornes pendantes» et mobiles, auxquelles étaient attachés deux gros paquets de courges à baratter le beurre.

Gafoma n'y tint plus. Il jetta les hauts cris: «Nous sommes tous morts! . . . Quel est ce monstre?»

Rutenderi effrayé rebroussa chemin, refoulant dans le lac toutes les vaches qui suivaient.

Ce magnifique taureau était le *mwami* c'est-à-dire: le roi des vaches. Celles qui précédaient n'étaient que l'avant garde de sa majesté; des troupeaux sans nombre suivaient, qui furent perdus par l'emprudence de *Gafoma.*

Gihanga voyant le désarroi jeté dans le bétail, s'empressa avec ses gens de couper la route qui conduisait au *Gipfuna* et s'empara des troupeaux.

Depuis lors toutes les vaches du Ruanda appartiennent au roi succésseur de *Gihanga.* Tous ceux qui en ont, ne sont que ses vachers.

Quant à *Gafoma* on le surnomma *Gishubi,* à cause de l'arbre *mushubi* où il s'était caché.

De plus, on le mit en proverbe: «*Gishubi niwe wakanze rutenderi.* C'est *Gishubi* qui a effrayé *rutenderi.*» Image de l'indiscret, du peureux qui, par sa maladresse, fait rater un beau coup.

II° Diverses races des vaches qu'on trouve actuellement au Ruanda.

1° Les *Nyambo.*

Svelte sur ses jambes fines et élancées, cornes fines mais très longues et relevées vers le ciel en forme de lyre, poil toujours luisant, queue touffue, à robe uniforme par troupeaux, à la démarche majestueuse et dandinante, telle est la vache par excellence dont sont formés les troupeaux sacrés du roi du Ruanda.

Les *nyambo* ont leur place dans les cérémonies officielles à la capitale. Il faudrait voir de quels soins elles sont l'objet. Les cornes sont polies au sable fin, le poil est légérement beurré pour le rendre plus luisant. Pendant les cérémonies chaque vache a un serviteur, qui de la voix et du geste la rassure, chasse les mouches et armé d'un paillasson recueille la bouse au moment précis, pour qu'elle ne salisse pas la bête.

Elles sont dressées à se mettre en rang côte à côte, et impassibles elles voient la foule criarde qui les admire, comparant les troupeaux de tels et tels chefs et louant telle ou telle bête.

A un cri lancé par le maître vacher, qui va en avant, l'une après l'autre elles se mettent à la file indienne et majestueusement défilent devant le roi et sa cour. C'est la revue. Les chefs, qui ont la garde de ces troupeaux, sont à l'honneur ou à la honte, car sa majesté nègre, ne se gêne pas, pour les complimenter ou les blâmer en public.

Toutes les vaches *nyambo* sont au roi. Les grands chefs sont ses vachers, et c'est un grand honneur pour eux, que d'en avoir la garde. Seuls les gardiens *bahutu,* c'est-à-dire de la classe du peuple, qui les conduisent aux paturages, peuvent en boire le lait, quand les veaux sont rassasiés.

2° Les *bigarama.*

Les *bigarama* sont de fortes bêtes, à cornes grosses à la base, très longues et souvent horizontales. Il n'est pas rare d'en voir qui portent la tête toujours inclinée d'un coté, à cause du poids des cornes, qui ont jusqu'à deux mètres d'envergure.

Ce sont les vaches de choix des Grands chefs, et ils en boivent le lait.

3° Les *nkuku.*

Bêtes moyennes, plutôt petites, par rapport aux précédentes, aux cornes courtes et fines, elles sont le lot des gens du peuple. Sous la protection du Gouvernement Européen, ils peuvent les posséder en propre, mais beaucoup n'en ont que l'usufruit, en tant que clients d'un chef.

Elles sont de beaucoup les plus nombreuses.

4° Les *nkungu.*

Les *nkungu* sont des bêtes sans cornes, a crâne pointu et presque toujours à garrot proéminent; presque aussi fortes que les *bigarama,* les meilleures laitières, mais relativement rares. Je dis les meilleures laitières par rapport aux autres, car elles ne dépassent guère un litre matin et soir.

Quand elles se reproduisent dans la race les produits sont sans cornes.

Quand il y a croisement, on a souvent les vaches à cornes pendantes et mobiles, qu'on nomme *rutenderi.*

Parfois aussi les vaches à cornes donnent des produits sans cornes. Ce sont des retours de race.

Quelques grands chefs ont des troupeaux sélectionnés de *nkungu.*

III° Quelques Us et Coutumes relatifs à la vache.

La vache est intimement liée à la vie de l'indigène du Ruanda.

Le même toit les abrite, quand il n'y en a qu'une ou deux. Si elles sont plus nombreuses elles dorment dans l'enclos, à ciel ouvert, qui entoure la hutte.

La vache est la monnaie courante pour se procurer une femme.

Tout enfant en bas âge est offert à un *muzimu* «esprit» d'un mort, qui doit veiller sur lui. Ils offriront aussi à «l'esprit protecteur» de l'enfant une vache, avec laquelle, devenu homme, il se procurera une femme. «L'esprit du mort», devient ainsi protecteur de la future femme et de la vache. Si elle devient

malade, ils consulteront le sorcier et offriront à «l'esprit protecteur» un sacrifice, bière, nourriture etc., comme pour l'enfant lui-même, car c'est son avenir qui est en jeu.

Les taurillons sont les victimes par excellence offertes en sacrifice aux mânes des ancêtres.

Les vaches reçoivent un nom dès qu'elles ont vêlé. Jusqu'à ce jour elles sont désignées par un signalement quelconque qui lui est propre, couleur du poil, forme des cornes, etc.

A la vache qui a vêlé 7 fois, on suspend au cou une petite clochette, pour l'empêcher de devenir aveugle, car disent-ils: «*indwi irahumisha* = Le nombre 7 rend aveugle».

De plus c'est comme une médaille d'honneur qui la signale aux étrangers. Décoration pour famille nombreuse!

La vache qui a vêlé souvent ne sera pas vendue. C'est une «mère», disent-ils. Elle mourra de vieillesse; les gens de la famille mangeront la viande; et ses cornes seront plantées près de l'entrée de la hutte par signe de déférence et d'honneur posthume, pour le bon travail qu'elle a fourni.

Certains clans ne peuvent pas garder les vaches de certaines couleurs, ils doivent s'en défaire au plus tôt. Ainsi, le clan des *Basinga* ne peut pas posséder des vaches de couleur cendrée; celui des *Bachaba,* celles qui ont comme une ceinture blanche autour du corps.

La vache qui a mis bas deux jumeaux est frappée d'une prohibition. Il faut, le jour où elle a vêlé, donner de son lait à boire à un étranger à la famille. Sinon, les seuls membres de la famille pourront boire le lait et manger la viande de la mère et des petits.

Les enfants à la mamelle seuls peuvent boire le lait frais; les adultes boivent toujours du lait caillé et souvent écrêmé. Le lait n'est jamais cuit; ça ferait mourir les vaches, disent-ils.

Le beurre sert comme condiment et surtout comme cosmétique. N'étant pas cuit, il est toujours rance.

Cependant les gens de la classe noble, le parfument avec un tison ardent d'une bois de senteur, qui rend leur voisinage presqu'agréable.

Crevée, car ils ne tuent jamais une vache mère, la viande sera mangée quand même. Ils tuent les taurillons et les vaches stériles, mais toujours pour un motif religieux, à l'occasion d'un sacrifice à offrir aux mânes des ancêtres.

La peau bien assouplie et grassement beurrée, fournira la robe de la dame du logis.

La bouse a de multiples emplois comme mastic; et, séchée au soleil, remplace le bois de chauffage.

Quant à l'autre chose . . . excellente douche pour les petits gosses et dentifrice delicat, disent certains! Je ne parle que de ce que j'ai vu . . . mais n'insistons pas!

Le labour, le charroi sont inconnus. La race bovine n'a pas encore été asservie à ce point; dernier des honneurs pour un animal si noble!

L'indigène du Ruanda n'hésite pas a défendre, sa vache au péril de sa vie, contre les lions et les léopards et justifie ainsi le dicton: «*ntakilut'inka* = rien n'est supérieur à la vache.»

IV° Le taureau du roi *Ruganzu*.

Ruganzu Ndori, 12ième ancêtre royal de *Yuhi Musinga* roi actuel du Ruanda, est le roi fabuleux par excellence.

Les légendes en font le héros créateur de tout ce qui est un peu extraordinaire dans le Ruanda.

Ainsi, le pont naturel *mu malimba* sur la rivière *Rusizi,* qui relie le lac Kivu au lac Tanganika, et sert de frontière entre le Ruanda et le Congo Belge serait son œuvre.

D'après la légende un hercule nommé *Nyangara* se promenait chargé de petits plants de bananiers. De temps en temps il en laissait tomber un, qui donnait naissance à une bananeraie. Quand il eut ainsi répandu le bananier dans le Ruanda, il voulut passer la *Rusizi,* pour continuer au delà son œuvre bienfaisante. *Ruganzu* s'y opposait.

Nyangara s'étant mis à l'eau, *Ruganzu* lui lança son bâton dans le dos pour le faire retourner en arrière. Mais le bâton glissa sur l'eau et se changea en rocher.

Nyangara passa sur ce pont et depuis lors y passe qui veut.

Les empreintes de pieds d'hommes et de pattes de chien qu'on voit sur certains rochers signaleraient le passage de *Ruganzu* et de ses chiens.

C'est lui, qui aurait mis en place des blocs de rochers equilibrés sur d'autres blocs, etc. etc.

Ruganzu avait un taureau qu'il nommait *Rusanga.*

Un jour que le troupeau paissait, sous la surveillance du roi-pasteur, dans la plaine de *Bugarama,* sur les bords de la *Rusizi,* le taureau s'échappa.

Dans une course folle il se dirigea vers le sources d'eau chaude de *Mashuza* [2] à quelques kilomètres plus au Nord-Est.

---

[2] *Mashuza* d'après le sens du mot «eau chaude» est un petit lac de 100 *m* de long environ sur 40 de large, d'une forme vaguement ovale, et à un endroit très profond, formé par une puissante source d'eau à 50° au point où elle jaillit. Le trop plein donne naissance à un petit ruisseau qui tend toujours à être obstrué par la chaux que l'eau entraine.

Depuis de milliers de siècles qu'elle coule cette source a formé des dépots calcaires, d'une richesse très grande pour la région.

A certains endroits la couche atteint de 30 à 40 *m* de profondeur sur une longueur et largeur de plusieurs centaines de mètres.

Si les indigènes n'avaient pas soupçonné la richesse contenue dans ces pierres, qu'ils nomment avec mépris *urukamba,* comme les scories du fer qui sortent de leurs hauts fourneaux et que le Gouvernement, exploite en grand depuis 1926, ainsi que la Mission de *Mibirizi* située à 12 *km* au N.-O., par contre ils ont su apprécier de tout temps la valeur thérapeutique de ces eaux thermales.

Les syphilitiques, rhumatisants, galeux et autres y prennent à plaisir des bains prolongés.

De plus les vaches en raffollent et périodiquement de 25 *km* à la ronde on y conduit les troupeaux pour un stage de quelques jours.

Le taureau de *Ruganzu* arriva éssoufflé; se précipita dans le lac; but à longs traits; puis il prit son bain de pieds et de vapeur comme tous les troupeaux ont l'habitude de le faire, immobile dans la masse limpide.

Le clan des *Bachuku,* de la province voisine le *Bukunzi,* faisait boire ses troupeaux.

Ce taureau isolé les étonna d'abord; il était si beau! Bientôt la fringale de viande les prit et finalement ils résolurent sa mort. Sitôt dit, sitôt fait.

Ils le dépeçaient encore, quand quelques heures plus tard, arriva un inconnu. Il les regarda faire sournoisement et puis leur demanda un peu de viande. Où la mettras-tu?

Piquez la ici, et *Ruganzu* présenta sa lance, au fer long de plusieurs empans et fortement emmanchée dans un long pieu.

Ils garnirent tout le fer de blocs saignants.

Ruganzu avait reconnu son taureau. La rage au cœur, il les quitta, méditant quelle vengeance il pourrait bien tirer de ces imprudents.

Ils ne mangeront pas seuls toute la bête, se dit-il, ils la partageront «avec leurs amis du clan voisin, les *Bayombo*».

Ils se dirigea donc vers le *Bukunzi,* escaladant de son pas de géant les collines qui s'entassent à plaisir dans cette région.

Les gens le regardent passer, étonnés qu'un étranger ose se hasarder, seul, dans leur sauvage contrée.

Enfin un homme l'aborde:

«Donne-moi un peu de viande» prélude d'un intrigue, qui laissera l'étranger sinon mort, du moins dévalisé.

«De quel clan es-tu?»

«Des *Bayambo.*»

«Tiens, prends-la toute.»

Et le vorace *Mukunzi* arrache la viande morceau par morceau.

Quand ce fut fini: «Je suis *Ruganzu,* roi da Ruanda, que cette lance ne sorte plus de ton clan», et il pique le tranchant de sa lance dans le sol.

«Vous, les *Bayombo* et les *Bachuku,* à l'avènement de tout nouveau roi au Ruanda, vous livrerez deux victimes, un homme et une femme, en souvenir de mon taureau *Rusanga* que vous avez mangé.» Et *Ruganzu* s'éloigna.

Depuis lors la tradition s'est maintenue.

La jeune femme était emmenée au nouveau roi, en même temps qu'une pierre à moudre et un mortier à piler le grain. Elle devenait esclave de sa Majesté.

D'après l'analyse que la mission de *Mibirizi* fit faire de cette eau, 12 avril 1906, par M. Lientier pharmacien a Marseille, elle contient:

Extrait sec à 100°	1, *gr* 31 par litre
chlorure de Sodium	0, „ 720
magnesium	0, „ 263
sulfate et carbonate de chaux	0, „ 147
matières organiques	0, „ 0026
amoniaque	caractérisée

Eau salée, très légérement purgative.

Quant à l'homme tout autre était son sort. On le saignait et son sang, recueilli dans un de ces grands pots en bois, qui servent à puiser l'eau pour abreuver le bétail, là où il n'y a que des puits, était apporté au nouveau roi, et servait aux rites de l'initiation royale. Le cadavre était jeté dans le marais de *Nyagafunzo.* Détail curieux, il fallait le consentement de la victime. Celui qui protestait, criait, se débattait avait la vie sauve.

Le Grand Chef de *Bukunzi,* qui avait le titre pompeux de «roi de la pluie» (son rôle était de faire la pluie et le beau temps) désignait la victime.

Un nouveau roi vient de paraitre au Ruanda et pour toi le moment est venu de partir en campagne en son honneur; telle était la proposition.

Si l'interpellé était d'avis, il répondait: «donne-moi la victuaille de route».

Alors le Chef lui donnait un taureau qu'il mangeait avec ses amis et puis . . . il se livrait victime publique pour le taureau de *Ruganzu.*

On cite le nom d'un certain *Muhozi* fils de Rutimbo qui fut. saigné à l'avènement de *Musinga* en 1895. Tandis que la jeune femme de *Nyamuzimanwa* fut emmenée a la colline de *Runda* (pres *Kigari*) où fut la première résidence de *Musinga,* fait roi sous le nom de *Yuhi IV,* après le scandale de *Rutehunshu.*

A l'avènement de *Rwabugiri* père de Musinga vers 1870, on transporta le sang d'un certain *Nyamutera.*

En 1923 *Ndagano,* le dernier «roi de la pluie» est mort; et la pluie tombe quand même! Aucun Blanc ne l'avait jamais vu; il habitait dans les nuages, disaient ses gens.

Les fils, ayant refusé de se soumettre au Gouvernement Belge, ont été dépossedés.

Le taureau de *Ruganzu* n'aura plus ses victimes et comme tant d'autres, cette légende, barbare sans doute, mais à base historique, tombera dans l'oubli.

Jeune fille de caste royale.

Chef chrétien avec sa lance et son arc orné de papyrus.

La Reine du troupeau.

Photos: DELMAS.

Au lac de *Mashuza*. Les troupeaux, rassasiés d'eau chaude et salée, prennent un bain de pied et de vapeur.

Photo: DELMAS.

Chinesische Ideogramme in Amerika.

Von Erich M. v. Hornbostel, Berlin.

Bei den Cuna-Indianern in Panama fand E. v. Nordenskiöld eine Bilderschrift noch in lebendigem Gebrauch, die kulturgeschichtlich ein hohes Interesse beanspruchen darf [1]. Unter den Proben, die Nordenskiöld erwerben konnte, befindet sich ein Heft, in dem Herr Pérez, ein Vollblut-Cuna, der die Schule besucht hat, *Cosas interesantes* aufgezeichnet hat, teils nach dem Diktat des Oberhäuptlings *Néle* (=Heiliger), teils nach der Unterweisung des Zauberarztes *Oloninipe*. Die Bilderschrift lernte Pérez von diesem. Sie wird nämlich ausschließlich von den Zauberärzten zur Aufzeichnung ihrer Krankenheilgesänge gebraucht, hat also durchaus magischen Charakter. Offenbar hat schon die Schrift an sich Zauberkraft, und vielleicht hat Pérez nur deshalb die Gesänge außer in lateinischer Umschrift des Cuna-Textes auch piktographisch wiedergegeben. Den Texten ist eine spanische Interlinearübersetzung beigefügt, so daß die Bilder leicht den Textstellen zuzuordnen sind, wo das nicht schon vom Herausgeber geschehen ist. (Die Schriftbilder sind fortlaufend numeriert, die Nummern stehen bei den zugehörigen Textworten. Für den einen Gesang *[Nacbe ina]* ist das vollständig durchgeführt, bei dem zweiten *[Acualel]* nur bis 159; für den Schlußteil [Bild 254—293] fehlt leider auch der Text.) Die Bilder stellen die Kernbegriffe der Textzeilen oder die im Text geschilderten Vorgänge dar, folgen also nicht etwa dem Text Wort für Wort. Man kann die Schrift nicht im gewöhnlichen Sinne „lesen", sondern nur den überlieferten Text, dessen Inhalt dargestellt ist, dazu singen. Die Bilder gewähren dabei dem Sänger eine gewisse Gedächtnishilfe, aber sie sind zweifellos ursprünglich weder als Gedächtnishilfe, noch gar zum Zweck der Mitteilung oder Überlieferung — für die sie ja auch wenig tauglich sind — geschaffen worden, sondern lediglich, um die Zauberkraft außer im Tanzgesang noch auf eine zweite Weise zu realisieren. In dieser Hinsicht — und auch formal — gleichen die Bilderserien der Cuna denen, die die Chippewa in Birkenrinde und denen, die die Oster-Insulaner in Holztäfelchen ritzen. Auch die Cuna, die heute Papier und Buntstifte verwenden, machten früher Ritzzeichnungen in Holztafeln. Solche Schrifttafeln werden bei Festen in den Hütten aufgehängt; auf der Osterinsel wurden sie von den Priestern als Amulette um den Hals getragen. Und noch ein Detail weist überzeugend auf den Zusammenhang mit der Osterinselschrift — und zugleich wieder auf die Zauberbedeutung —: die Schriftrichtung, die, bei den Cuna links unten beginnend, boustrophedón aufwärts läuft (so auch die Bilderzählungen in den Giebelfeldern der Palau-Häuser), auf der Osterinsel mit dem Rechts-Links zugleich das Oben-Unten

[1] Picture-Writings and Other Documents. By Néle, Paramount Chief of the Cuna Indians, and Ruben Pérez Kantule, His Secretary. Published by Erland Nordenskiöld. (Comparative ethnographical studies, VII, Part 1.) Göteborg 1928.

mit jeder Zeile wechseln ließ. Die Boustrophedón-Schreibung, die auch in den antiken Hochkulturen häufig — bei den Hettitern ausschließlich — vorkommt, ergibt sich ganz natürlich aus der Notwendigkeit, in einer Bilderzählung die Kontinuität des Geschehens zu wahren. Die Bilderzählung ist zweifellos ein sehr frühes Stadium der Schrift. Sie kommt auch in mexikanischen Codices noch vor und würde schon allein den Gedanken ausschließen, daß die Cuna erst durch die Europäer zu ihrer Schreibkunst angeregt worden seien. Zum Überfluß belegt eine Stelle bei PETRUS MARTYR (1574) das hohe Alter dieser Kunst in Mittelamerika: Ein aus dem Innern (Nicaragua?) nach Darien auf der Landenge von Panama geflüchteter Indianer erblickte einen lesenden spanischen Beamten und rief erstaunt: „Was, Ihr habt auch Bücher?!" Präkolumbische Bilderschrift wird noch für mehrere mittelamerikanische Stämme bezeugt und NORDENSKIÖLD vermutet, daß sie von der mexikanischen abstamme. Die Schrift der Cuna — und ebenso die der Chippewa — sieht aber eher aus wie eine Vorstufe als wie eine Rückbildung der mexikanischen, und die ältesten Formen einer Kulturerscheinung pflegen sich ja an den äußersten Rändern ihres Verbreitungsgebietes noch zu finden, wenn sie im Zentrum schon längst durch Weiterentwicklung oder Überlagerung bis zur Unkenntlichkeit verändert oder ganz verschwunden und durch andere ersetzt sind. Wenn aber die Cuna-Schrift einerseits ein Frühstadium darstellt, dem die Schriften der Mexikaner und Maja nachgefolgt sind, und wenn sie anderseits ihre nächsten Verwandten auf der Osterinsel und in Palau hat, so wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die erste Anregung zum Schriftgebrauch von einer altweltlichen Hochkultur ausgehend über den Stillen Ozean bis zu den Indianern gelangt ist.

Ostasiatische Züge sind ja in den Kulturen Mittel- und der angrenzenden Teile Nordamerikas schon mehrfach aufgefallen. Vor allem bei den Pueblo-Indianern, aber auch bei anderen Stämmen, und so auch bei den Cuna selbst, finden sich starke Anklänge an das Weltbild, das für die antiken Hochkulturen charakteristisch war: so die Zuordnung der Farben, Elemente usw. zu den Kardinalpunkten [2], die Gliederung der Rituale und Gesänge nach dem kosmologischen Inhalt — wofür die Hako-Zeremonie der Pawnee ein klassisches Beispiel bietet. Diese Züge sind in den Zaubertexten der Cuna besonders ausgeprägt. Wie das altchinesische *Lo Shu* die acht Zeichen *(pa kua)* nach den Haupt- und Zwischenrichtungen anordnet, so tritt im Weltbild der Cuna die 8 neben der 4 hervor. Der Gesang *Acualel* („Heilige Steine") gliedert sich selbst in acht Teile, die durch eine Mittelachse in zwei sich entsprechende Hälften — Ab- und Aufstieg — getrennt werden. Eben diese bilateral-symmetrische Teilung ist die Grundform antiker Sakraltexte, wie des nordsemitischen Alphabets. Im altchinesischen und altiranischen Weltbild werden die vier Kardinalpunkte durch die Mitte zur Quincunx vervollständigt, in die die fünf Farben usw. eingeordnet werden: Ost=blau, Süd=rot, Mitte=gelb, West = weiß, Nord = schwarz. Im Anfang von *Acualel* werden fünf Heilpflanzen aufgezählt, deren Bilder sich nur durch die Farben unterscheiden: blau, rot,

[2] Vgl. F. RÖCK, Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern, „Anthropos", XXV [1930], 255 ff.

violett (= bunt?), grün, schwarz. (Die letzte ist etwas kleiner gezeichnet — im finstern, mitternächtigen Norden lag nach chinesischer Anschauung das Totenreich.) Die drei heiligen Steine, deren Aufzählung in *Acualel* wie ein Refrain an den Teilschlüssen wiederkehrt, folgen sich stets in den Farben Blau-Rot-Grün (also wahrscheinlich Ost-Süd-West, mit Vermeidung des unheilvollen Nordens). Die Mauern, die der Schöpfer gegen die bösen Dämonen errichtet hat, glänzen wie Gold, wie Silber, wie Flammen, wie Spiegel — die Reihe entspricht offenbar der kosmischen: Sonne (Jupiter-Holz-Ost), Mond (Venus-Metall-West), Feuer (Mars-Süd), Wasser (Merkur-Nord). Zu jeder dieser vier Verszeilen gehören fünf Bilder, ebenso zu jeder der acht Zeilen der folgenden Strophe, die die acht Schichten der Welt aufzählt. Die Strophe enthält also $5 \times 8 = 40$ Bilder. Daß solche Zahlensymbolik nicht „primitiv" ist, versteht sich von selbst — sie ist chinesisch: beim Regenopfer *(shang yü)* werden „acht von einem Kaiser der Dynastie selbst verfaßte Lieder von je vierzig Buchstaben gesungen [3]". (Der ganze *Acualel*-Text enthält außer den 2×3 Zeichen des Anrufes $288 = 8 \times 36$ Zeichen, ist aber wahrscheinlich nicht ganz vollständig.) Im zweiten Teil von *Acualel* werden zweimal die Kardinalpunkte in der Reihenfolge O.-W.-N.-S., also nach den beiden Achsen des antiken Weltbildes, ausdrücklich genannt.

[In dem soeben erschienenen zweiten Teil der Nordenskiöld'schen Veröffentlichung (Compar. ethnogr. Studies, VII/2, Göteborg 1930) findet sich eine Fülle weiterer Beispiele für die kosmologischen Zahlen — namentlich 8 und 5 — und Farben. So folgen sich die auf dem Sonnenschiff reisenden Krankheitsdämonen vom Bug zum Heck in der Reihe: mehrfarbig (= Mitte), blau (O.), rot (S.), gelb (für weiß, W.), schwarz (N.). Und mit dem Mondschiff fahren 5 (!) große Sterne (Planeten!) — darunter Venus (männlich!) und Mars — deren Zahl durch 3 (!) „Plejaden" zur 8 ergänzt wird [3a].]

Auch inhaltlich erinnert der *Acualel*-Text an den Hieros Logos, welcher in den antiken Hochkulturen immer wieder in den mannigfaltigsten Verkleidungen erscheint, u. a. in dem sumerischen Gedicht von *Ischtar*'s Höllenfahrt. Hier wird *Tammuz* entsandt, um *Ischtar* aus der tiefsten Unterwelt herauszuholen, wo die Höllenfürstin sie gefangen hält; er muß durch die sieben verriegelten Mauertore dringen und die Sterngötter, die *Ischtar* bewachen, verjagen und auf ihre goldenen Throne setzen. Der Zauberarzt der Cuna aber stellt fest, daß die Seele des Kranken von bösen Dämonen in die Unterwelt entführt worden ist, steigt hinab, um sie zu suchen, bekämpft Dämonen mit goldenen Hüten (!) und verjagt sie, dringt durch verriegelte und verschlossene (!) Mauern, findet endlich die Seele im tiefsten Gefängnis und trägt sie empor ans Licht und zurück zu ihrem Körper.

Zur Vertreibung böser Geister und als Heilmittel werden auch in China die zauberkräftigen Schriftzeichen und die Pinsel, mit denen sie geschrieben wurden, verwendet. Sie werden dem Kranken aufgelegt, an seinem Bett oder über der Tür aufgehängt, verascht in Wasser eingenommen (de Groot,

[3] De Groot, Universismus, S. 183.

[3a] Anm. b. d. Korr.

Universismus, S. 107 ff.). Wenn der urtümliche Glaube an die Heilkraft der Schrift und der in ihr materialisierten heiligen Texte so stark war, daß er sich im chinesischen Volk bis heute lebendig erhalten konnte, so ist ihre Beschränkung auf die ärztliche Praxis bei den Cuna wohl begreiflich. —

Zu all diesen Parallelen kommt aber noch eine, die erst den entscheidenden Beweis liefert für die Abhängigkeit der amerikanischen Bilderschrift von China: einige der in *Acualel* verwendeten Bilder lassen sich, wie ich glaube, nicht gut anders erklären denn als direkt übernommene altchinesische Ideogramme. Es sind die folgenden:

1. An der Stelle, wo der Zauberarzt mit der aus der Unterwelt geretteten Seele zur Hütte des Kranken zurückkommt, heißt es (Vers 117—119):

> An der Tür zur Hütte des Kranken stehen wir still.
> Die Tür zur Hütte des Kranken sind wir im Begriff zu öffnen.
> Durch die Tür zur Hütte des Kranken gehen wir mitten hinein.

Dargestellt ist die alte Zapfentür (Bild 177, 169, 181), die in der Antike auch mythologisch eine so bedeutsame Rolle spielt, namentlich als Himmelstor, den ursprünglichen Indianerkulturen aber naturgemäß fehlt [4]. Von dem Dalt der altsemitischen Schriften — Thamudenisch, Safatenisch, Sinaitisch — und der ägyptischen Hieroglyphe unterscheidet sich das chinesische Ideogramm *hu* (1. *g.*) [5] durch den oberen Horizontalstrich. Mit der altchinesischen Form *(Liu shu t'ung)* (1. *d.*) stimmt aber das Cuna-Bild (179) (1. *c.*) genau überein. Diese Übereinstimmung schließt zugleich aus, daß die Cuna die Tür — wie das Wort *llave, llavi* — von den Spaniern übernommen und danach abgebildet hätten.

2. und 3. Auch Steinbauten gehören gewiß nicht zum Urbesitz der Indianer. Trotzdem erscheint es zunächst schwer verständlich, daß in *Acualel* Vers 32—39 die Mauern „spitz" — *murallas puntiagudas* — genannt und als sonderbare Schirmchen dargestellt werden (Bild 42, 43—47) (2. *c.*). Den Schlüssel gibt das chinesische Ideogramm *kao* (2. *g.*) in der Form, die es zur Han-Zeit und später auf den sogenannten Kleinen Siegeln hatte (2. *d.*). Aus älteren Formen (2. *f.*) ergibt sich, daß es einen Turm auf der Mauer über dem Stadttor darstellte [6]. (Ob auch das Cuna-Wort für „Mauer" *calu* von *kao* stammt, lasse ich dahingestellt.)

Unmittelbar vor den „spitzen Mauern" ist von „Mauer-Reihen" die Rede, deren Darstellung (Bild 23, 28, 33, 38) (3 *c.*) ebenfalls auf ein chinesisches Vorbild zurückgehen dürfte, etwa auf eine alte Form von *ching* (3 *g.* „Hauptstadt") wie die der Honan-Knochen (3. *d.*) [7], die gleichfalls einen Turm auf der Stadtmauer abbildet, oder von *t'ing* („Pavillon") wie 4. *d. (Shuo wen).*

4. Am Schluß der Bildfolge von *Acualel* (Bild 273—290) tritt eine Figur zwölfmal (dreimal hintereinander am Anfang jeder der vier Fünfergruppen —

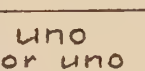
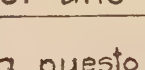
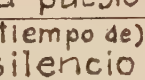
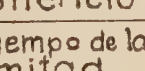
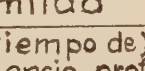
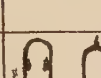
---

[4] Die Pueblo-Indianer haben die Tür erst von den Spaniern übernommen.

[5] Zahl und Buchstabe geben an, in welchem Rechteck auf der beigefügten Tabelle das betreffende Zeichen zu finden ist.

[6] CHALFANT, Early Chinese Writing, 305.

[7] L. C. HOPKINS, J. R. As. Soc., 1918, S. 396. Das Bild steht versehentlich unter *d.*, es gehört unter *f.*

	a	b	c	d	e	f	g	h	i
	Span.	Cuna		China					
		Sprache	Bilder-schrift	Schrift: kleine Siegel	Bronzen	Knochen	modern	Sprache	Sinn
1	puerta	llavi						hu⁴	Tür
2	murallas puntiagudas	calu suigandi						Kao	altus; antiquus
3	murallas en filas	calumugandi pilide						ching	Hauptstadt
4								t'ing²	Pavillon
5	—	—						ming	glänzend
6	uno por uno	cuenale cuenale						ping	simul-conjunctim
7	ha puesto	sienasaye						li	erigere; constituere; creare
8	(tiempo de) silencio	yaiquir						kia	1. Zeichen d. 10-Zyklus
9	(tiempo de la) mitad	abala						chung	Mitte
10	(tiempo de) silencio profundo	poqui						chung	Ende
11								tung	Winter

Strophen —) auf, deren Bedeutung unbekannt ist, da der zugehörige Text fehlt (5. *c.*). In den drei ersten Gruppen ist die mittlere „Mondsichel" gezähnt, in der letzten Gruppe gehen von den beiden ersten „Mondsicheln" Strahlen aus. Die Kreisscheiben ähneln den heiligen Steinen, unterscheiden sich aber von ihnen durch die Farbfüllung, die hier die ganze Scheibe bedeckt, während sie bei den Steinen einen Rand freiläßt. Die Verbindung von Mondsichel und Scheibe gleicht dem chinesischen Ideogramm *ming* (5. *g.* „glänzend"), alte Form (5. *d.*), das die Zeichen *chiung* („Vollmond mit Schatten") und *yüeh* („Mond") verbindet [8].

Beweisend würde diese Parallele aber erst, wenn der Sinn des Cuna-Zeichens feststeht. „Glänzen" drücken die Cuna durch eine große, gelbe (goldene) Kreisscheibe aus (Bild 24, 26 usw.).

5. und 6. In der oben erwähnten Gruppe von acht Versen mit je fünf Bildern heißt es:

> Gott hat eine nach der anderen die Mauern aufgerichtet in der ersten Schicht usw.

Es wechseln von Zeile zu Zeile nur die Nummern der Schichten. In der Bilderschrift ist der Ausdruck *cuenale cuenale = uno por uno* durch zwei gleiche Figuren (Bild 52, 53 usw.) (6. *c.*) wiedergegeben, das Wort *sienasaye = ha puesto* durch dieselbe Einzelfigur (Bild 55 usw.) (7. *c.*). (Der Text markiert die Einzelfigur zu dem Wort *à Vd = betula* — offenbar irrtümlich, da diese häufig wiederkehrende Wendung sonst unbezeichnet bleibt.) Es ist dies einer der wenigen Fälle, wo Begriffe, die anschaulich schwer darzustellen sind, in der Bilderschrift doch ausgedrückt werden. Um so beweisender für unsere Hypothese ist es, daß die chinesische Schrift dieselben Begriffe durch die gleichen Zeichen ausdrückt: den Cuna-Bildern entspricht das Ideogramm *ping* (6. *g.*), *Shuo wên* (6. *d.*) u. ä., *„una, simul, pariter, conjunctim"*, das CONRADI [9] sicher richtig als „zweimal stehender Mensch (Seite an Seite)" erklärt. Das Ideogramm *li* (7. *g.*), dessen Verdopplung *ping* ergibt, bedeutet aber *erigere, instituere, creare.*

7., 8. und 9. Gegen Schluß der Krankenkur wird gesagt, daß die Dämonen von der Hängematte des Kranken hinabstürzen nach Osten, Westen, Norden, Süden (V. 143—156). Zweimal erscheint hier ein Verstriplet:

> Zur Zeit des Schweigens,
> Zur Zeit der Mitte,
> Zur Zeit des tiefen Schweigens,

das die bei den heiligen Steinen durch die Farben angedeutete kosmologische Beziehung zu Ost-Süd-West ins Zeitliche übersetzt: Sonnenaufgang, Mittag, Sonnenuntergang, oder allgemein: Anfang-Mitte-Ende. Auch diese Begriffe sind unanschaulich und es ist höchst unwahrscheinlich, daß für sie der gleiche bildliche Ausdruck mehrmals gefunden wird.

---

[8] L. C. HOPKINS, J. R. As. Soc., 1917, S. 776—780.

[9] Bei SCHINDLER, Ostas. ZS., 4, 1916, S. 299, Nr. 18.

Den „Anfang“ bezeichnet bei den Cuna ein liegendes Kreuz (Bild 224), das indes das zweitemal (Bild 230) in einer Mittelstellung zwischen liegendem und stehendem Kreuz (vgl. das zweite Kreuz in 8. *c.*) gezeichnet ist. Auf die Lage dürfte es also hier ebensowenig ankommen wie beim semitischen *Taw.* Dann kann es aber unbedenklich mit *kia,* dem ersten der zehn *kan,* dem Anfangszeichen des Zehnerzyklus des chinesischen Kalenders, zusammengestellt werden, dessen alte Form (auf Schildkrötenschalen) (8. *f.*) war [10].

(Im chinesischen Weltbild steht in der Mitte ein Kreuz — Punkt-Quincunx — als Symbol der Zahlen 5 und 10. Als Schriftzeichen hat man dann das liegende Kreuz für die Zahl 5, das stehende für die Zehn genommen. Das räumliche Zentrum gilt übrigens als Ausgangspunkt des kosmischen Geschehens, also als zeitlicher Anfang. Das chinesische Weltbild mit dem Kreuz — oder auch dem mexikanischen Zeichen *olin* „Bewegung“ — in der Mitte findet sich auch in Amerika [11].)

Das zweite Zeitzeichen (Bild 225 und 231) (9. *c.*) entspricht dem chinesischen *chung* (9. *g.*) „Mitte“ in der Form der Kleinen Siegel (9. *d.*) (*Liu shu t'ung,* Chalfant, 289). In den ältesten Formen — Honan-Knochen — stellt es eine bewimpelte Stange dar, die mitten durch ein Holzscheffel geht [12].

Das Zeichen für Ende endlich (Bild 226, 232) (10. *c.*) ist offenbar identisch mit der Kleinsiegelform (10. *d.*) des Ideogramms *chung* (10. *g.*) „Ende“. Aber was stellt dieses Ideogramm selbst dar und wie kommt es zu seiner Bedeutung? Die Lösung des Rätsels ist Hopkins' Spürsinn gelungen [13]: *chung* ist ein altes Homophon zu *tung* (11. *g.*) „Winter“. Diesen konnte man symbolisieren und tat es durch zwei zusammengewachsene Eiszapfen, die in der alten Knochenschrift noch kenntlich sind (11. *f.*), aber schon auf den Choubronzen in die unrealistischen Formen (11. *e.*) übergehen, die man dann durch den Querstrich (= Negation?) differenziert und so verwendet hat, um den Begriff „Ende“ auszudrücken. (Vielleicht hat außer der Homophonie mitgewirkt, daß der Winter das Ende des Jahreskreislaufes ist.) Diese Entwicklungsgeschichte des Zeichens *chung* schließt es vollkommen aus, daß für den Begriff „Ende“ noch ein zweites Mal und bei einem anderen Volk dasselbe Bild gefunden werden konnte. Die Übereinstimmung in diesem einen Zeichen allein würde genügen, um zu beweisen, daß die Bilderschrift der Cuna — und folglich wohl die Anfänge der Schrift in Amerika überhaupt — auf chinesischen Einfluß zurückgehen.

Die Tatsache, daß die den besprochenen Cuna-Zeichen nächstverwandten Formen die der sogenannten Kleinen Siegel sind, die in den Werken der Han-Zeit *(Shuo wen, Liu shu t'ung)* gesammelt wurden, erlaubt auch, die befruchtende Kulturwelle ungefähr zu datieren: sie kann frühestens zur Chou-Zeit, also im ersten Jahrtausend v. Chr. Ostasien verlassen haben. Vielleicht hat

---

[10] A. Bernhardi, Baeßler-Archiv, IV, 22, 1913.

[11] Vgl. z. B. Die Muschelscheiben-Anhänger aus Tenessie, Rep. Bureau Ethn., 1881, pl. LIX.

[12] Hopkins, J. R. As. Soc., 1922, S. 58—61.

[13] L. C. Hopkins, J. R. As. Soc., 1926, S. 472 ff.

dieselbe Strömung einen Zweig nach der Osterinsel abgegeben. Die Bilder von Rapanui zeigen formale Ähnlichkeiten einerseits mit denen der Cuna, anderseits mit den sehr alten, längst unverständlich gewordenen Zeichen des *Yü Pei,* jener Felsinschrift, die dem Bezwinger der großen Flut (2293 v. Chr.) und Begründer der Hsia-Dynastie, *Yü-Wang,* zugeschrieben wird [14]. Südamerika hat diese Kulturwelle nicht mehr erreicht, sie kann also nicht dieselbe gewesen sein, die u. a. die Panpfeife und Grifflochflöten mit antiken Maßnormen nach Peru gebracht hat [15].

Unbegleitet von Menschen können allenfalls Schriftwerke und beschriftete Gegenstände wandern, nicht aber bestimmte Zeichen mitsamt ihrer Bedeutung. Die chinesischen Ideogramme bei den Cuna nötigen also zu dem Schluß, daß ostasiatische Schriftkundige persönlich Elemente altweltlicher Hochkultur zu den Indianern gebracht und damit den Anstoß zur Hochentwicklung der in Amerika heimischen Kulturen gegeben haben.

[14] HAENISCH, Mitt. Sem. Or. Sprachen, Berlin, VIII/1, 293, 1905.

[14] HAENISCH, Mitt. Sem. Or. Sprachen, Berlin, VIII/1, 293, 1905.

Le Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu Occidental.

Ière Partie: Phonétique.

Par A. Mostaert et A. de Smedt, des missions de Scheut, Belgique.

(Fin.)

Fricatives.

§ 39. Le MR. a trois fricatives douces et cinq dures.

Douces: la prégutturale *ɣ*.
la palatale *ž*.
la bilabiale *w*.

Dures: la postgutturale *x̣*.
la palatale palatalisée *ś*.
la palatale *š*.
la dentale alvéolaire *s*.
la dentilabiale *f*.

Au début du discours, on entend parfois le bruit d'une friction, labiale devant les voyelles *o̱*, *o̱* et *ʻu*, et palatale devant *i̱*; ce n'est certes qu'une ébauche des consonnes *w* et *y;* mais il est utile d'en faire la remarque, parce que ce phénomène est en relation avec le développement de fricatives adventices, dont il représente une des étapes d'évolution. On trouve la fricative *y* pleinement articulée comme consonne prosthétique dans des mots comme *yergé̱*, bélier châtre, m. écrit *irge*, *yerg`u*, chercher, m. écrit *erikü*, *yig*, fuseau, m. écrit *ig*, etc.

§ 40. Ont été traités plus haut:

w sortant de l'explosive douce correspondante. Voir § 34 et suiv.

x̣ 1° fricative issue de *h* initial. Voir § 20.

2° fricative issue de l'explosive postgutturale. Voir § 29 et suivants.

f issu de *h* initial. Voir § 20.

Dans quelques mots, *f* alterne avec *x̣*. Ex.:

f`urg`uḍo̱g, *x̣arg`uḍo̱g*, qui s'effraie facilement (cheval); cf. urd. s. *`urg`uḍẹk `morį̄*, cheval qui s'effraie facilement.

f`urū̆`lī̆g`u*, *x̣arū̆`lī̆g`u, retourner, m. écrit *urbagulku*; cf. Hoa i i iu (I f. 19, verso) *hurba-*, retourner.

fo̱nī̆g`u*, *x̣o̱nī̆g`u, monter à cheval, m. écrit *unuku*.

La consonne *f* répond aussi a *šu* du chinois, qui, comme dans d'autres dialectes de la Chine du Nord, se change parfois en *f* dans celui de Sining [1]. Ex.: *fāgī̆g`u*, brosser, chin. *choa*.

Pour *f* ∼ *s*, *f* ∼ *ś*, voir § 22.

§ 41. L'ancienne fricative palatale dure *ś* (peut-être plus correctement *śⁱ*, devant voyelle autre que *ü*, *i*), qui, sous sa forme palatalisée, s'est conservée

[1] Cf. Sievers, op. cit., § 327.

dans plusieurs dialectes orientaux, s'est maintenue aussi dans notre dialecte où elle se prononce avec une forte palatalisation. Ex.:

šā, cheville du pied, m. écrit *šiga*.
šira, jaune, m. écrit *šira*.
š`ūđ¹ęrï´, rosée, m. écrit *šigüderi*.
š`o̱rg̱o̱đ´žin, fourmi, m. écrit *širgoljïn*.

On ne l'entend pas devant les trois voyelles brèves *ë*, *`u*, *u´*, ni devant les trois longues *ē´*, *ę̄´*, *ū´*. Cf. § 33.

De même que les affricatives palatalisées *tšh* et *đ´ž* ont produit *tšh*, *tsh* et *đž*, *đz* (voir § 33), ainsi de la fricative palatalisée *š́* sont issus *š* et *s*. Ex.:

šëni´sg̱ag`u, renouveler, m. écrit *šinedgekü*.
šawar, boue, m. écrit *šibar*.
šę̄´đzë, urine, m. écrit *šigesün*.
šđï´, dent, m. écrit *šidün*.
saď´žą̄gē´, pie, m. écrit *šigajagai*; cf. toutefois Hoa i i iu (I f. 7, verso) *sajagai* et šera yögur *sadžekey* [2].
s`urg`ug`u, enduire de, m. écrit *širgükü*, frotter.
sgï´rię̄´g`u, causer une douleur lancinante, m. écrit *širkurekü*.
sđāg`u, chauffer, m. écrit *šitagaku*.

Une particularité du MR. est le remplacement de *r* par *š*. Ex.:

šbē´, épeautre, m. écrit *arbai*, orge.
šđ¹ę, tôt, m. écrit *erte*.
m`ušđāg`u, oublier, m. écrit *umartaku*.
rbađo̱n, *šbađo̱n*, téméraire.

Nous ignorons l'origine des fricatives *s* et *š́*, qui, à l'intérieur de plusieurs mots, se sont développées devant une ancienne dure explosive ou affricative. Ex.: *no̱gsđo̱*, licou, m. écrit *nogto*, 1 *abšď´ži*, feuille, m. écrit *nabči*. Elles sont peut-être dues à l'aspiration qui précédait une explosive et une affricative dure (**h* > *s* devant dentale; **h* > *š́* devant pal. palatalisée), aspiration qui existe encore dans les dialectes orientaux.

La fricative palatale dure du MR. répond parfois à *s* des autres dialectes. Ex.: *š`ūrg`u*, porter entre la ceinture et l'habit, urd. s. *sū´rį̇̄xų̄´*.

Mentionnons encore le changement de l'affricative chinoise *tšh* en *š*, en passant en MR. Ex.:

šu̯ą̄n, bateau, chin. *tch'oan*.

Cf. *tsh* chinois > *s*. Voir § 42.

Dans quelques mots, *đz* chinois est rendu par *š*. Ex.: *gu̯ō̱nšë*, pot, chin. *koan tzeu*.

Pour *š* ~ *x*, voir § 22.

§ 42. La fricative dentale alvéolaire *s* du MR., en tant qu'elle sort de *h* initial, a été traitée plus haut (§ 20). En tant qu'elle répond à *s* de la langue écrite et des autres dialectes, cette fricative a subi, en MR., devant une voyelle (ordinairement brève, exceptionnellement longue), une altération d'un genre

[2] Mannerheim, art. cité.

particulier: dans une foule de cas, elle s'est changée en l'affricative douce correspondante. C'est la règle générale pour les suffixes du conditionnel et de l'ablatif *-đza (< -sa)*[3], et pour celui du nomen perfecti *-đzan (< -gsan)*, de même que pour les cas où elle suivait une liquide. (A rapprocher du traitement des dures occlusives et affricatives après une liquide. Voir § 30, 2°.) Ex.:

niạndza, de celui-ci (< *ene-sa*), abl. de *niẹ*, m. écrit *ene*.
yū́đza, s'il marche (*-dza* < *-sa*; pour ce suffixe, voir Poppe, *Geserica, Asia Major*, vol. III, fasc. 1, p. 167), condit. de *yū́g`u*, m. écrit *yabuḳu*.
yū́đzan, parti (nomen perf.), m. écrit *yabu-gsan*.
mọrđzë, glace, m. écrit *mölsün*.
tšhārđzë (aussi *tšhāđzë*) papier, m. écrit *čagalsun*.
bọ̄rđzọg, gâteau, m. écrit *bogorsag*.
tšhirđzë, lente, m. écrit *kigursun*.
ph`uđzḛ́, ceinture, m. écrit *büse*.

On la rencontre rarement après une autre consonne. Ex.: *s`ur`unđzọg*, ail, m. écrit *sarimsag*.

Dans la position intervocalique, on la rencontre très souvent, et on observe en même temps une tendance assez marquée à appliquer la règle qui régit les aspirées, et en vertu de laquelle de deux dures qui se suivent, la première conserve sa qualité, tandis que la seconde s'adoucit (voir § 30, 1°). Ex.:

khíđzën, gratin, m. écrit *kisum*.
f`uđzë, cheveu, m. écrit *üsü*, Iuen tch'ao pi cheu (VII f. 41, recto) *hüsü*.
f`uđz`u, eau, m. écrit *usun*.
xul`uđzë, bambou, m. écrit *ḳulusun*.
s`uniḛ́đzë, âme, m. écrit *sünesün*.

Par contre, on a *bargāsë*, mur, m. écrit *balgasun*, ville; *ṇgᵘāsë*, poil, m. écrit *ungasun*; *đⁱḛ́së*, corde, m. écrit *degesün*; *gíđⁱẹsë*, intestin, m. écrit *gedüsün*, etc.

Le cas de *s* confirme donc ce qui a été dit plus haut de la préférence qu'a le MR. pour les consonnes douces. Toutefois, on trouve aussi des cas (ils semblent être rares) de changement de la fricative en l'affricative, sans qu'on puisse trouver une raison quelconque de cette transformation. Ex.: *bađzar*, ville, m. écrit *basar*; cf. toutefois Hoa i i iu (I f. 2, verso) *badzar*, lieu de marché, I iu du Teng t'an pi kiou (f. 67, recto) *baǰar*, même sens. De plus, cette tendance à mettre les fricatives sur le même pied qu'une aspirée, n'est pas telle qu'elle ne souffre des exceptions. Ex.:

thọ̄së (thọ̄đzë), huile, m. écrit *tosun*.
tšhạsa, grêle.
tšhạsë, neige, m. écrit *časun*.

s remplace dans les mots d'emprunt l'affricative *tsh*. Ex.:

sḗ, légumes, chin. *ts'ai*.
sar, temps, tib. *t'sar*.

Il rend de même le *tsh* des Mongols du Koukou nor, dans le mot *sḗđam*, Tšaidam (contrée a l'ouest du lac Koukou nor), m. écrit *čaidam*.

[3] Dans ce suffixe, les Santa ont conservé la fricative *s*.

Dans le mot *lū́sā*, mulet, *s* remplace *dz* du chinois *louo tzeu* (?). Cf. Guiragos [4] *lusa*, Hoa i i iu (I f. 5, recto) *lausa*.

s permute avec *tš́h* dans le mot *sār*, *tš́hār*, aile.

Pour $s \sim đ$, voir § 38; pour $s \sim f$, voir § 22.

Il y a beaucoup d'exemples de chute de consonne devant *-s-* suffixe verbal (*-s-ga-* pour *-dḯ-ga-*; voir § 38). Ex.:

tš́hǭnđḯg`u*, devenir moins nombreux, mais *tš́hǭsgag`u, diminuer le nombre; cf. m. écrit *čögen*, peu nombreux.

nđ`urđḯg`u, devenir plus haut, contre *nđ`usgag`u*, hausser, cf. m. écrit *ündür*, haut.

§ 43. Nous avons fait remarquer plus haut (§ 39) que la fricative *y* se rencontre dans quelques mots comme consonne prosthétique. Pour les cas de changement de *ƀ* en *y*, voir § 34, 35. Pour la chute de *y* intervocalique, voir § 34.

Quant à *y* initial, de même qu'en moghol [5], on en constate la chute dans quelques mots. Ex.:

yąmar, *amar*, comment; cf. m. écrit *yambar*, quel.

yąmag`ug`u, *amag`ug`u*, que faire?; cf. m. écrit *yagun kikü*, même sens.

adag`u, ne pas pouvoir, m. écrit *yadaku*.

nkhḯrđ́žąg, bât, m. écrit *yinkurčag*.

(?) sag`u, fabriquer, m. écrit *jasaku*; quoique la plupart des dialectes aient, dans ce mot, l'initiale *đž* ou *dz*, on en trouve aussi qui ont la fricative prégutturale, par ex. urdus nord-est et le kalmouk [6]. Cf. aussi § 33.

Dans quelques rares mots, on voit *y* initial remplacé par *r*. Ex.:

rog, *yog* (*đ́žąg*), direction, m. écrit *jüg*.

(?) `urogthąntš́hąn, univers; cf. m. écrit *yirtenčü*.

Le mot du m. écrit *yeke*, grand, se prononce en MR. *šgę́*. Pour les multiples prononciations de ce mot dans divers dialectes, voir Pelliot, *Mots à h initiale, etc.*, p. 251, n. 1. Les Tümet de Koei hoa tch'eng remplacent aussi la consonne initiale *y* par *š*. Notons encore le mot du MR. *šdzën*, neuf, m. écrit *yisün*.

§ 44. La fricative palatale douce *ž* ne se rencontre que dans des mots d'emprunt. Ex.:

ž`ūžān, accomodant, chin. *jeou jang*.

žānlag`u, céder, chin. *jang*.

ž est parfois remplacé par un son entre *ž* et *r* [7].

Liquides.

§ 45. Le MR., et, pour autant que nous pouvons en juger, d'après les quelques documents qui sont à notre disposition, aussi le dialecte des Santa et celui du San tch'oan, diffèrent beaucoup, quant aux liquides, des autres

---

[4] Howorth, op. cit., vol. III, p. 87—88.

[5] Ramstedt, Mogholica, p. 47.

[6] Ramstedt, Kalmückische Sprachproben. Erster Teil, I, p. 24.

[7] Cf. Sievers, op. cit., § 361.

dialectes mongols. Si on laisse de côté le cas déjà ancien de dissimilation, en vertu de laquelle de deux *r* qui se suivent l'un des deux se change en *l*, phénomène qui se rencontre dans un grand nombre de dialectes, sinon dans tous, et même dans la langue écrite [8], les dialectes, tant orientaux qu'occidentaux, ont très bien conservé leurs anciennes liquides. Il n'en est pas de même des dialectes du Kansu. Les chutes de liquides sont nombreuses en MR. et chez les Santa; en particulier, quant à *l*, en beaucoup de cas, il se change, un peu partout, en une autre consonne. Ce semble être un fait constant dans les trois dialectes énumérés plus haut (pour le MR., il n'y a pas à douter), que tous les *l* qui anciennement entravaient une syllabe ont disparu: ou bien ils sont tombés, ou bien ils se sont transformés en une autre consonne: chez les Santa, en *n* (*ŋ* devant les gutturales); dans le dialecte du San tch'oan, en *r* [9]; en MR., parfois en *n (m, ŋ)*, le plus souvent en *r*. Ce *r* du MR. remplaçant *l* des autres dialectes et de la langue écrite, ne peut pas être confondu avec le *r* alvéolaire roulé que notre dialecte a conservé, par exemple devant une voyelle. C'est une espèce de *r*, probablement non roulé, mais au sujet duquel nous n'osons pas nous prononcer. Pour pouvoir l'identifier avec certitude, il nous aurait fallu avoir l'occasion d'entendre ce nouveau dialecte plus souvent et pendant un temps plus long. Nous avons donc figuré ce son par le même signe *r* qui dans le présent travail sert aussi à rendre le *r* roulé alvéolaire. Ceci dit, abordons l'étude des différents cas.

1° Il y a d'abord les cas où les liquides se sont conservées inchangées. Ex.:

alĭ, lequel, m. écrit *ali.*
sara, lune, m. écrit *saran.*
ɡar, main, m. écrit *gar.*

2° Chute de liquide. Dans beaucoup de mots, une liquide est tombée devant une occlusive ou une affricative (cf. § 22). Ex.:

χuď'žą, tranchant, m. écrit *ḳurča.*
magašë, demain, bour. *margâši* [10]; cf. m. écrit *margata.*
ph`udąg, sale, m. écrit *burtag.*
m`uthërię̈`g`u, se détacher, m. écrit *möltörekü.*
khĭ'ďięlĭ'g`u, ébrécher, m. écrit *keltelkü.*
ď'žiď'žiga, petit d'animal, m. écrit *juljaga.*

Il y a aussi plusieurs exemples de liquides, finales de mots, tombées:

ngę́', revers de robe qui se croisent, m. écrit *enger.*
khër`ū, dispute, m. écrit *keregül.*
ťšhirgū', faisan, m. écrit *kirguul.*

En santa, *l*, finale de mot, est remplacé par la nasalité affectant la voyelle précédente, et *r* est tombé dans le même cas.

On constate encore, en MR., la chute de *r* dans le mot *ƀas* (aussi *ƀars*), tigre, m. écrit *bars*, urd. s. *ƀar.*

---

[8] Cf. Ramstedt, Das Schriftmongolische etc., § 30.
[9] Rockhill, Diary etc., Appendice.
[10] Castrén, Versuch einer bürjatischen Sprachlehre, Wörterverzeichnis.

D'ailleurs, dans beaucoup de mots, *r* entravant une syllabe est probablement en voie de disparition. En effet, notre maître le Monguor Ngo koang li, tantôt le prononçait, tontôt ne le prononçait pas; il disait indistinctement:

bargāsë et *bagāsë*, mur, m. écrit *balgasun*, ville.
gōrxān et *gōxān*, seulement deux, m. écrit *ḳoyarḳan*.
gi'šg`ūr* et *gi'šg`ū, marche, escalier, m. écrit *giškigür*.
tšhirwar et *tšhirwa*, facile, m. écrit *kilbar* etc. etc.

3° Changement de *l* en nasale. Cette transformation se rencontre très rarement dans la position intervocalique; à la fin d'une syllabe non finale de mot, on la remarque un peu plus souvent, sans que pour cela elle soit fréquente. Dans ce dernier cas, on observe en outre l'assimilation de la nasale à la consonne initiale de la syllabe suivante: *n* devant une dentale, *m* devant une labiale et *ŋ* devant une gutturale. Ex.:

khuǫnǫrʤë, sueur, m. écrit *kölörsün*.
manthaǥ`u, creuser, m. écrit *maltaḳu*.
n`umph`uʤë, salive, larme[11], m. écrit *nilbusun*, larme.
xōŋgᵘǫ, cérumen, m. écrit *ḳulugu*.
Les Santa ont de même *l* entrave > nasale. Ex.: *antha*, or, m. écrit *altan*.

4° Changement de *l* en *r*. Comme il a été dit au commencement du numéro, *l* entravant une syllabe n'a été conservé en aucun mot du MR. Là où il n'est pas tombé, il s'est changé parfois en nasale, le plus souvent en *r*. Pour la nature de ce son, il faut se rappeler ce qui a été dit plus haut. Voici quelques exemples de la transformation *l* > *r*:

s`ūr, queue, m. écrit *segül*.
ǥar, feu, m. écrit *gal*.
dē'bārʤ'žǫg`u, chanceler, m. écrit *daibaljaḳu*.
sdⁱerg`u, épervier, m. écrit *itelgü*.
bū'rǫag`u, faire descendre, m. écrit *bagulgaḳu*.
širg`uʤ'ig`u, trembler, Iuen tch'ao pi cheu (X f. 1, verso) *šilgüd-*; cf. urd. s. *šilgē'xᵏx`ų*, se secouer (animaux).

Ce changement inconnu aux dialectes orientaux et occidentaux, s'observe encore, comme nous l'avons déjà dit, dans le dialecte du San tch'oan. Ainsi Rockhill écrit *artan*, or (m. écrit *altan*), *mongor*, Mongol, etc.[12].

Il est intéressant aussi de constater que cette même transformation *l* entrave > *r* a été observée par Leech dans un dialecte des Moghols d'Afghanistan[13].

Nous n'avons trouvé aucun exemple de *l* intervocalique changé en *r*. Il est vrai que le mot *tšhǫrǫg*, soulier, est transcrit, dans le Hoa i i iu (I f. 11, verso), *čalug*; mais il s'agit probablement d'une omission fautive du caractère *che* (langue) qui, ajouté à gauche du caractère *lou*, en aurait fait *ru*.

§ 46. Dans la langue écrite on remarque, dans quelques mots, la présence d'un *l* devant le suffixe *-sun (-sün)*; ex. *mölsün, mösün*, glace, *sülsün*,

[11] Le Hoa i i iu (I f. 24, verso) traduit aussi les deux mots par *nilbusun*.
[12] Rockhill, op. cit., app.
[13] Ramstedt, Mogholica, p. 48.

süsün, fiel, etc.; et, dans les dialectes modernes, on retrouve, çà et là, cette liquide, p. ex. dans le bour. *mölöhön*, glace [14]. Le MR. aussi a connu cette consonne, comme le prouvent les mots suivants:

mǫrđzë, glace, m. écrit *mölsün.*
s`ārđzë* (aussi *s`ūđzë), fiel, m. écrit *sülsün.*
tšhārđzë (aussi *tšhāđzë*), papier, m. écrit *čagalsun.* Pour la transformation *l* > *r*, voir § 45; pour *s* > *đz*, voir § 42.

§ 47. La transformation par dissimilation *r-r* > *r-l*, qui, dans la langue écrite et dans les dialectes modernes, se rencontre, entre autres cas, dans la formation des verbes inchoatifs dérivés d'un adjectif moyennant le suffixe *-ra (-re)* [15], se retrouve aussi en MR. Ex.:

xarlag`u, devenir noir, m. écrit *karalaku.*
širlag`u, devenir jaune, m. écrit *širalaku.*

Cette dissimilation ne semble pourtant pas être générale: le mot *thargurāg`u*, s'engraisser, a conservé l'ancien *r*; m. écrit *targulaku*, urd. *thargu'laxu'*.

Si *xal^{i}ege'*, papillon, répond vraiment à *herbegei* (Hoa i i iu, I f. 6, verso), m. écrit *erbegei* (urd. s. *e'rwē'x^{k}xī'*), en plus de la chute de l'occlusive labiale (voir § 36), on a, dans ce mot, la transformation *r* > *l*.

Pour *r* > *y*, voir § 43; *r* > *đ*, voir § 38; *r* > *s*, voir § 41.

Nous avons vu (§ 38) le développement d'un *r* adventice devant l'occlusive dentale; on trouve aussi des exemples de *r* parasite à la fin du mot:

thōr (thō), nombre, m. écrit *toga.*
xōŋg^{u}ǫr, cloche, m. écrit *konko.*
f`ud`ur (aussi *sđ`ur*), long; cf. kalmouk *utu* [16].

A la finale (surtout vocalique) des mots d'origine chinoise, on remarque fréquemment la liquide *r (ri')* remplaçant probablement le suffixe *eul* [17]. Ex.:

bī'g^{u}ǭr, bossu, *pei kouo.*
đzū'ri', jujube, *tsao.*
thāuri', jarre, *t'an.*

r ne se redouble pas, quand un mot à finale *r* se rencontre avec l'initiale *r* d'un suffixe. Ex.:

mǭre', sur la route, locatif de *mǫr*, chemin, m. écrit *mōr* (*-re'*, suff. du loc.).
garanā, avec sa main, instr. de la déclinaison réfléchie *degar*, main, m. écrit *gar* (*-ra*, suff. de l'instr.; *-nā*, suff. possessif réléchi).

Nasales.

§ 48. La série des consonnes nasales comprend:

la postgutt. *ŋ* (devant les postgutt.)	la dent. alv. *n*
la médiogutt. *n*	la bilab. *m*

[14] Castrén, Versuch einer bürjatischen Sprachlehre, Wörterverzeichnis.
[15] Ramstedt, Zur Verbstammbildungslehre etc., § 39.
[16] Zwick, Westmongolisch-deutsches Wörterbuch.
[17] *ri'* < *ži*, qui est l'ancienne prononciation de *eul.* Voir Karlgren, Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese, p. 10. Cette ancienne prononciation se rencontre encore dans les transcriptions de textes chinois en caractères 'phags-pa. Voir p. ex. la stèle de Soung kiang fou, dans Gaillard, Nankin d'alors et d'aujourd'hui (Variétés Sinologiques, No. 23), pl. XXXII.

Examinons d'abord les nasales finales telles qu'elles se présentent en MR. devant une pause. Dans un certain nombre de mots, on constate la conservation de l'ancien *n*, alors qu'il est tombé dans d'autres dialectes. Ex.:

thĭmi̯ḛ̄ʻn, chameau, m. écrit *temegen.*
ɗʻurān, volonté, m. écrit *duran.*
arwan, impôt, m. écrit *alban.*
ɗawān, passe, col, m. écrit *dabaġan.*

De même dans tous les noms de nombre (à l'exception de *nĭgḛ́*, un, m. écrit *nigen*, et de *ɗ'žō̲n*, cent, m. écrit *ǰagun*) qui anciennement se terminaient en *n*. Dans tous ces mots, urd. s. n'a plus le *n* final devant une pause absolue.

Dans d'autres mots, *n* est tombé, comme dans les autres dialectes. Ex.:

mo̲rĭ, cheval, m. écrit *morin*; *mō̲ɗĭ*, bois, m. écrit *modon; ʻuɗi̯ḛ*, porte, m. écrit *egüden*, et réapparaît parfois dans la déclinaison. Ex.:
ʻuɗi̯ą̄nd̄za (aussi *ʻuɗi̯ḛd̄za*), ex porta, m. écrit *egüden-eče.*
x̣ëgĭnɗʻu, à la source, m. écrit *ekin-dür*, contre *x̣ëgĭ*, source, m. écrit *ekin.*

Enfin, quelques mots se terminant anciennement en *n*, se présentent avec une autre nasale. Ex.:

x̣arɗam (x̣arɗan), or, m. écrit *altan.*
thʻurō̲n, premier, m. écrit *terigün.*
ʻulĭn (ʻulō̲n, ʻulĭn), nuage, m. écrit *egülen.*

Cette même confusion se remarque pour les anciennes finales *m* et *n*. Ex.:

thʻulʻun, sac en peau, m. écrit *tulum.*
ɗ'žą̄rĭn (ɗ'žą̄rĭm), moitié, m. écrit *ǰarim.*
nāɗĭn, plaisanterie, m. écrit *nagadum.*
ɗ'žilō̲n, lisse, m. écrit *gilün.*

§ 49. Les consonnes nasales se rencontrant dans le corps du mot devant une autre consonne, montrent une forte tendance à l'assimilation. Ex.:

nĭą̄ngą̄n, peu, épais, m. écrit *nimgen.*
x̣anɗĭ (x̣amɗĭ), ensemble, m. écrit *ḳamtu.*
sʻurʻunɗzog, all, m. écrit *sarimsag.*
thĭnɗ'žḛ̄gʻu, se disputer, m. écrit *tenčekü.*
tšhinlagʻu, écouter, m. écrit *činlaḳu.*
mʻuɗi̯ą̄ngu̯ā (< meden ügei-a)*, ne sait pas.
nʻumbĭ́, c'est vrai, m. écrit *mön bui.* — Pour la voyelle *ʻu* du mot en MR., cf. Iuen tch'ao pi cheu (Supp. II f. 37, recto) *mün.*

La consonne nasale est remplacée par une voyelle nasale réduite devant les fricatives et devant *m* et *r*. Cf. ce qui a été dit à propos de ces voyelles nasales § 12. Ex.:

ɗʻuūmʻu, pot.
x̣arĭ̃ĭra, au moyen d'une tarière (instr.) de *x̣arĭ̃n*, m. écrit *ürüm.*
o̲lo̲ōsgagʻu, augmenter le nombre; cf. m. écrit *olan*, nombreux.
są̄šü (sąmšü), bien ordonné.
lĭ̃ĭyin, nom d'une cérémonie religieuse faite par les lamas de la religion rouge.
šĭ̃ĭwarma, pivoine.
g̱u'rāɗx̣ān, seulement trois, m. écrit *gurbaḳan.*

Dans le mot *gënšg`u*, se repentir, m. écrit *gemšikü*, la nasale labiale de la langue écrite est remplacée par la gutturale.

n ne se redouble pas quand cette consonne étant finale de mot se rencontre avec l'initiale *n* d'un suffixe. Ex.: *f`uď´žüni´*, filia ejus, m. écrit *ökin inu (inu > ni´)*.

§ 50. Dans la suite du discours, pratiquement on ne distingue plus les deux nasales finales *n* et *m*, mais elles peuvent subir toutes les deux le même traitement qui est le suivant: la consonne nasale disparaît et est remplacée par une voyelle nasale réduite, chaque fois que la consonne initiale du mot suivant est autre qu'une occlusive dentale (ou l'élément dental d'une affricative); dans ce dernier cas, la nasale *n* (remplaçant aussi *m*), se maintient. La nasale finale précédée d'une voyelle brève est souvent remplacée par *ŋ*, quand le mot suivant commence par une gutturale. Ex.:

*f`uď´žüü šgę´sď´ža (< *ökin yekedčü-a)*, la fille est devenue grande.
vāā bē´đza, n'importe quoi (quidquid sit); cf. m. écrit *yagun baibasu*.
xū´ď´žiĭ fąn, l'année passée, m. écrit *ķagučin on*.
niąā (niąm) šgę´wa, le prix est élevé.
sē´ē kh`un, un brave homme, m. écrit *sain kümün*.
đāran đāraā rę´wa, (il) arriva tout transi de froid, m. écrit *dagaran dagaran irebe*
tšhigān đię´r, habit blanc, m. écrit *čagan debel*.
gaďi´n đi`ū, frère cadet du mari ou de la femme, m. écrit *ķadum degü*.
khąn khi´liębwa, qui l'a dit?, m. écrit *ken kelebe*.

Devant un mot à initiale vocalique, la nasale finale ne se maintenant qu'exceptionnellement chez Ngo koang li; elle était d'ordinaire remplacée par la voyelle réduite. Ex.:

sē´ē āsë (sē´n āsë), un bon animal. Pour le second mot, cf. *adusun*, bétail (Iuen tch'ao pi cheu I f. 14, verso, Hoa i i iu IIa f. 27, verso), m. écrit *adu-gu-sun*, animal.
gaďi´ī āwa (gaďi´n āwa), beau-père, m. écrit *ķadum aba*.

On constate aussi la chute totale de la nasale. Ex.:

gu´rď`u bǫsë, lève-toi vite, m. écrit *ķurdun bos*.
th`urǫdzū´đ`ur, jour natal, m. écrit *törögsen edür*.

n du suffixe *-ni´* (répondant à *inu* de la langue écrite, ou suffixe du génitif et de l'accusatif) se maintient après l'apocope de la voyelle, et n'est pas remplacé par la voyelle réduite nasale. Ex.:

f`ulāni´n (f`ulāni´ni´) sē´na, (entre tous) le rouge est meilleur.

§ 51. Dans plusieurs mots, surtout à l'initiale, on observe en MR. le changement de *n* en *l*. Cette transformation a été constatée dans beaucoup de dialectes [18]; la langue écrite, elle même, connaît la permutation de *l* avec *n*; p. ex.: *manlai, mannai*, front; *melekei, menekei*, grenouille. Le MR. a

laƀšá´ži, feuille, m. écrit *nabči*.
l`um`u, arc, m. écrit *numun*.
l`umǭn, taupe, m. écrit *nomon*.
thanlī´, palais de la bouche, m. écrit *tannai, tanlai*.
*ƀǫgǫli´n, ƀǫgu*ǫ*n*, peu, élevé, m. écrit *bogoni*.

[18] Cf. Mullie, Notions élémentaires de phonétique, p. 88; Mostaert, art. cité, § 80. Pour le dialecte du San tch'oan, voir Rockhill, Diary etc., app. où il donne le mot *lumo*, arc, m. écrit *numun*.

On trouve un *n* parasite dans les mots

ni'ng`ug`u, faire ainsi, urd. s. *inkhęx^{k}x`ų*.

nonthog, domicile, m. écrit *nitug*, *nutug*. Dans ce dernier mot, le moghol a la même nasale adventice (Ramstedt, Mogholica, p. 35). Iuen tch'ao pi cheu (III f. 24, recto) *nuntug*, camp; Hoa i i iu (IIb f. 18, verso) *nuntugla-*, camper.

Dans quelques mots, on trouve, en MR., un *n* final ignoré de la langue écrite et des autres dialectes. Ex.:

kh`und`un, lourd, m. écrit *kündü*, urd. s. *kh`und`u*.

sëmi^{i}ē'n, pagode, m. écrit *süme*, urd. s. *s`umę'*.

Quelques mots qui, dans la langue écrite, ont un *n* initial, apparaissent en MR. sans la nasale. Ex.:

sdanõn, l'année passée, m. écrit *nidoni on*; cf. urd. s. *i'đǫnǫn*, *ni'đǫnǫn*.

šd'žąrgē', brisé; cf. m. écrit *niǰačiku*, mettre en pièces, urd. s. *i'đžąrąxų'*, se fendiller, mandchou *nitcharambi*, mettre quelque chose en poussière [19].

§ 52. Dans quelques mots, on constate la chute de la nasale gutturale finale. Ex.:

kh`uri$^{i}$ē'*, à peau rayée, urd. s. *kh`urę́n, brun, à peau rayée.

šąrara, bruit que fait une crécelle en tournant (onomat.), urd. s. *šarąrąn xarąrąn*.

Par contre le mot *ƀ`ušăn (ƀ`usa)*, encore, m. écrit *basa*, nous montre une nasale gutturale parasite. De même le mot *ŋg^{u}ăg`u*, laver, m. écrit *ugiyaku*.

§ 53. De même que dans tous les autres dialectes, on constate en MR. la disparition de la nasale labiale dans les mots *kh`un*, homme, m. écrit *kümün*, *gi'g`u*, dire, m. écrit *gemekü*.

Après un *m* intervocalique, une explosive labiale s'est développée dans quelques mots. Ex.:

tšh`ǫmbǫg, monceau, m. écrit *čomog*.

th`umƀ`u, premier-né (animaux), m. écrit *tomi*, chef; cf. Iuen tch'ao pi cheu (VI f. 5, verso) *tumbula-*, être à la tête de.

Le même phénomène s'observe aussi dans la langue écrite: p. ex. *kumiku*, *kumbiku*, plier.

On trouve $m > n$, après une consonne dentale, dans le mot *ƀardńę*, fleur de lotus, sanscr. *padma*.

Pour *m* remplaçant *b* des autres dialectes, voir § 35, 4°.

Dans le mot *n`umƀī' (< \*m`umƀī' < mün bui)*, c'est comme ça, on constate une dissimilation de *m* en *n*. La même dissimilation *m-m* > *n-m* a été constatée dans le dialecte d'Ourga [20].

Voyelle asyllabique *i*.

§ 54. Une des caractéristiques des dialectes du Kansu est la présence de la voyelle asyllabique *i* après les consonnes *l*, *r*, *n*, *m*, *th*, *đ*, *ph* et *ƀ*. On l'observe non seulement dans le dialecte que nous étudions ici, mais on la trouve aussi chez les Santa; de plus on en retrouve des indices très clairs dans

[19] Langl s, Dictionnaire Tartare-mantchou Français.

[20] Ramstedt, Das Schriftmongolische etc., § 36.

la liste de mots du san tch'oan donnée par ROCKHILL [21] et surtout dans celle qu'a rédigée le P. VOLPERT pour un dialecte à localiser probablement aux environs de Nien pe hien [22]. Il est donc à présumer qu'un grand nombre de parlers du Kansu connaissent cette particularité. Quelle est l'origine de ce phénomène? Puisqu'il s'agit d'un dialecte qui, depuis plusieurs siècles, est en contact avec le chinois, langue dans laquelle cette voyelle est très fréquente, on doit évidemment tenir compte de la possibilité d'une contamination par voisinage, et nous croyons que la plupart des cas doivent en effet leur origine à l'influence du chinois. Toutefois il n'est pas impossible que, dans quelques mots, cette voyelle représente l'ancienne voyelle mongole *(i, e)* restée comme voyelle glissante après la chute de la consonne intervocalique (voir § 23). Ex.:

'uni̯ḗ, vache, m. écrit *ünigen, üniyen.*
širi̯ḗ, table, m. écrit *siregen.*
đi̯'li̯'ū, rate, m. écrit *deligün.*
đi̯'ū, cadet, m. écrit *degü.*
ni̯'ūg'u, cacher, m. écrit *niguku.*
ni̯āg'u, coller, m. écrit *nigaku.*

On remarque la même voyelle assylabique dans le gérondif parfait chaque fois que le verbe se termine en *đi̯', li̯', ni̯'*. Ex.:

mǫgorđi̯ā, s'étant émoussé, de *mǫgorđi̯'g'u*, s'émousser; cf. m. écrit *mukur*, émoussé.
sđǭli̯ā, étant devenu vieux, de *sđǭli̯'g'u*, m. écrit *ötelkü.*
xǫni̯ā, étant monté (à cheval), de *xǫni̯'gu*, m. écrit *unuku.*
Quant à *thi̯ag*, bâton, *bi̯ḗ'sg'u*, se réjouir, voir § 22.

Les voyelles devant lesquelles on rencontre la voyelle asyllabique *i* sont les trois brèves *a̯*, *ą̯*, *ę̯*, et les trois longues *ā*, *ḗ*, *'u*. Elle ne se rencontre pas après *r* devant une voyelle brève et elle est absente du mot *rḗ*, mâle, m. écrit *ere.*

Exemples de mots à voyelle asyllabique *i.*

bi̯ę̯li̯ąn, prêt, m. écrit *belen.*
'uri̯ḗ'đ'žixān, un peu plus tard; cf. m. écrit *orai, oroi*, tard.
f'uni̯ḗ'đzë, cendre, m. écrit *ünesün*, luen tch'ao pi cheu (IV f. 48, recto) *hünesü.*
thi̯ę̯rmi̯ę̯, moulin, m. écrit *tegerme.*
thi̯ḗ'rgę́', chariot, m. écrit *terge.*
sđi̯ḗ'g'u, arracher, m. écrit *ügtegekü.*
bi̯ę̯rgąn, belle-sœur aînée, m. écrit *bergen.*
phi̯ę̯rgę́', difficile, m. écrit *berke.*

§ 55. Métathèses. Ces transpositions de sons, qu'on rencontre sporadiquement dans un grand nombre de dialectes mongols, semblent être assez fréquentes en MR. En voici quelques exemples:

asgug'u, prêter, emprunter, m. écrit *agsuku.*
sarmag'u (samlag'u, sanlag'u), peigner, m. écrit *samlaku.*
namān, brouillard, m. écrit *manan.*
gu'ri̯'r, farine, m. écrit *gulir*; cf. urd. s. *gu'li̯r, gu'ri̯l.*

(?) Une méthathèse plus compliquée, dans laquelle nous voyons l'échange

[21] Op. cit., Appendice.
[22] Etwas über die T'u Yen, Ureinwohner von West-Kansu, «Anthropos», XVIII—XIX, p. 553.

de deux consonnes passant par dessus une troisième, s'observe dans le mot *xanagla*, rat, m. écrit *kulugana*; cf. šera yögur *hunaglag* [23].

Les transpositions de voyelles sont moins fréquentes. Ex.:

xanděrāg`u, xanďāri'g`u, glisser, m. écrit *kalturiku.*

Dans les mots *tšhigarāg`u*, crier, m. écrit *kaskiraku*, *`uri'lag`u*, faire quelque chose à tour de rôle, m. écrit *ulariku* (urd. s. *u'rilaxu'*), nous voyons le renversement de deux syllabes.

§ 56. Consonnes de liaison. Les consonnes qui, en MR., servent à remplir l'hiatus formé par la rencontre des copules *a* et *i'*, avec le suffixe interrogatif *`u*, sont *y* et *n*. La première consonne se rencontre après *i'*, et la seconde après *a*. Une troisième consonne de liaison est *w*, qui se rencontre exclusivement devant la copule *a*. Ex.:

sē'ni'y`ū, vas-tu bien?
džuǫwan`u, est-ce vrai?
mǫri'wa, c'est un cheval.

§ 57. Mentionnons encore la chute de consonne due à la tendance d'éviter deux articulations semblables qui se suivent de près. Ex.:

šď'žiď'ža > *šď'ža*, est allé (**< ičijü-a).*
bărďi'g`u, lutter en se prenant corps à corps, m. écrit *barilduku.*
mǫtšhi, menuisier, m. écrit *modoči*, Iuen tch'ao pi cheu (IX f. 30, recto) *moči.*

Dans quelques mots à initiale consonantique, on constate le retranchement de la première syllabe. Ex.:

gę', un, m. écrit *nigen.*
th`urǫ, dans, m. écrit *dotora.*
dārďi'g`u, vendre, m. écrit *kudalduku.*
šüri'ē'g`u, croire, m. écrit *biširekü*, vénérer, Iuen tch'ao pi cheu (V f. 37, verso) *büšire-*, croire, 'phags-pa *büširegü*, respecter [24].

§ 58. Réduplication [25].

Comme dans certains autres dialectes, les composés par redoublement sont très fréquents en MR. Voici les principaux procédés en usage:

1° accouplement de termes contraires. Ex.:

mū' sē'n, mauvais, m. écrit *magu sain* (litt. mauvais bon).
ari'ī šür`un, pur (litt. pur grossier), cf. m. écrit *arigun*, pur, *širügün*, grossier.

2° accouplement de synonymes ou quasi-synonymes. Ex.:

m`urī' sarī', tortueux; cf. m. écrit *murui sariu*, tortueux (les deux mots ont le même sens).
āg`u sam`u, membres féminins d'une famille, les femmes en général (*āg`u*, tante paternelle, *sam`u*, vieille femme (?); cf. m. écrit *samagan*, vieille femme; urd. s. *ę'męiję samaïjan*, vieille femme).

---

[23] Mannerheim, art. cité.

[24] Deveria, op. cit., app. 4, pl. 3.

[25] La réduplication apparaît en mongol dès les plus anciens monuments. Ex.: Iuen tch'ao pi cheu (III f. 43, verso) *kari širi*, domesticité (V. f. 43, recto), *jiči guči*, à plusieurs reprises (VII f. 43, recto), *yasu hüsü*, os, etc. Dans les dialectes vivants, la réduplication a conservé des mots dont le peuple actuellement ignore la signification et qui ne sont plus employés qu'en association avec des synonymes ou des quasi-synonymes. Ex.: urd. s. *tšhirik tšhū'r*, soldats (litt. soldats-expédition militaire; pour le second mot, cf. Iuen tch'ao pi cheu, X f. 17, verso, *ča`ura-*, partir en guerre).

3° répétition du même mot en lui donnant une autre initiale. Ex.:

thagu'r lagu'r, double, m. écrit *dabḳur*.
alag̱ ḍalag̱, grosso modo, m. écrit *alag*, bigarré.

La consonne qui revient le plus fréquemment, dans la réduplication, est la nasale *m*. En ceci le MR. concorde avec urd. s.[26]. Ex.:

alag̱ malag̱, bigarré, m. écrit *alag*.
ẋaraŋgu maraŋgu, obscur, m. écrit *ḳaraŋgui*.
ḍ`umb`ur m`umb`ur, inégal, avec des dépressions et des hauteurs.
šir`ū m`ur`ū*, terre, m. écrit *široi* (pour *i* > *`u, après une consonne labiale, voir § 13).
ḍi̱ē' mi̱ē'r, habit, m. écrit *debel* (pour la chute de *r* final, voir § 45).

Une autre espèce de réduplication est celle qu'on trouve dans *sa sawā*, ustensile de ménage, m. écrit *saba*. Elle diffère des autres en ce que c'est le second élément seul qui est signifiant.

[26] Voir Mostaert, art. cité, § 84. — En turc des Kirghiz, c'est aussi a *m* qu'on recourt dans la réduplication des substantifs. Voir Radloff, Phonetik der nördlichen Türksprachen, p. 279.

Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung.

Von K. Hörmann, Nürnberg.

Die von Dr. Bächler, St. Gallen, entdeckten und durchforschten Alpenhöhlen und die Petershöhle in Mittelfranken werden so oft in einem Atem genannt, daß es nicht unangebracht sein dürfte, sie gegenseitig zu vergleichen.

Wie bei den meisten Höhlen, läßt sich bei den genannten der Höhleninhalt, die Sand- oder Lehmanhäufung mit dem umgebenden Gestein geologisch nicht in Verbindung bringen. Von den drei Möglichkeiten, das Alter einer Einlagerung zu bestimmen: die stratigraphische, die typologische und die faunistische Untersuchungsmethode, versagt die stratigraphische vollständig. Nicht viel besser steht es um die Typologie, sie ist zu unsicher, um ein gutes Resultat zu verbürgen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als eine Altersbestimmung auf Grund der Fauna vorzunehmen.

Die Alpenhöhlen liegen in Höhen um die 2000 *m* herum, oder gar, wie das Drachenloch, 2445 *m* über dem Meere. Das setzt voraus, daß für ihre Besiedlung nur eine Zwischeneiszeit in Frage kommen kann, denn während der Vergletscherungen einer Eiszeit war es dem Menschen jener Zeit unmöglich, sich einen Zugang zu bahnen. Die Petershöhle, die nur 491 *m* hoch und in einem niemals vergletscherten Gebiet liegt, läßt auch für die Eiszeiten die Möglichkeit eines Besuches offen. Hier muß also die Zusammensetzung der Fauna, wie sie sich in der Schichtenfolge kundgibt, maßgebend sein, denn sie ist der einzige Anhaltspunkt für die Ermittlung der Zeitstellung.

Für die Alpenhöhlen hat Bächler konstatieren können, daß sie damals wie noch jetzt von einer alpinen Waldfauna besucht waren, in der das Fehlen einer großen Zahl von Tierspezies das getreue Abbild der natürlichen Artenarmut des Hochgebirges ist, auch wenn die klimatischen Verhältnisse viel günstiger als heute gewesen wären.

Die Petershöhle zeigt, ihrer Lage weit vom Hochgebirge entsprechend, das reiche Tierleben des Flachlandes. Maßgebend für die Beurteilung ist der faunistische Inhalt der Schicht I, der Kulturschicht. Vorhanden waren: der Höhlenbär massenhaft; der braune Bär *(Ursus arctos)*; der Höhlenlöwe; der Höhlenpanther; die Wildkatze; Wolf (häufig); Wildschwein; Fuchs; Dachs; Hase; Edelmarder; Pferd *(Equus germanicus)*; Siebenschläfer; *Rhinoceros antiquitatis*; Ur *(Bos primigenius)*; Wisent *(Bison priscus)*; Reh und Hirsch (reichlich). Das Ren ist nur mit einem kleinen Fußwurzelknochen, einem Scaphoid, vertreten, der in dem Abzugsschacht gefunden ist, der im vorderen Teil der Höhle in die Tiefe führt; es ist sicherlich mit abziehenden Schlammmassen von oben herabgelangt und sagt nichts für Schicht I. So gibt die Zusammensetzung das Bild einer Waldfauna der gemäßigten Zeit. Das einzige

Eiszeittier, Rhinozeros, tritt nach Soergel [1] in der II. Zwischeneiszeit auf, geht also mit dem Primitiv-Moustérien zusammen. Es paßt daher gut in diesen Kreis, den wir somit einer Zwischeneiszeit zuschreiben müssen, so daß er gleichaltrig ist mit den Alpenhöhlen.

Oberstleutnant Franz Mühlhofer, Wien, hat eine zeitlang an der Grabung in der Petershöhle aktiven Anteil genommen; über seine Beobachtungen hat er in den „Mitteilungen über Höhlen- und Karstforschung", Jhrg. 1925, S. 39, berichtet und seine Auslassungen verdienen hier erwähnt zu werden: „Wir haben die Schicht I der Petershöhle als das Relikt jahreszeitlicher Klimaschwankungen, als die Spur eines Interglazials, kennengelernt. Zur Deutung der verschiedenen Häufigkeit der artlichen Tierreste könnte man jahreszeitliche Wanderungen, des Fehlens Abwanderungen usw., heranziehen; auch die Existenzmöglichkeit schlechtweg wäre zu beweisen, falls wir nicht die allgemeine Erscheinung sporadischen Vorkommens auf bereits verlorenen Posten ins Treffen führen. Die spezialisierte Form aber unter der diluvialen Makrofauna, die die eigentümlichste Rolle spielt, ist der Höhlenbär. Nach den Knochenfunden war er in der Petershöhle während aller Perioden gleichmäßig häufig bzw. belebte zahlreich ihre Umgebung. Wir wollen uns jedoch bei dieser Betrachtung von Haus aus nicht nur auf das engere Gebiet dieser Höhle beschränken, sondern alle die Örtlichkeiten mit in ihren Kreis ziehen, auf die wir unsere Behauptung über wissenschaftliche Grundlagen einer alpinen Primitivkultur stützen. Diese sind die alpinen Hochstationen (Höhlen) Wildkirchli 1477 *m*, Wildemannlisloch 1628 *m*, Drachenloch 2445 *m*, die voralpinen Hochstationen (Höhlen) Schwarzgrabenhöhle 760 *m*, Drachenhöhle 945 *m* u. a. In allen den genannten Höhlen fanden sich Spuren primitivster paläolithischer Kultur, alle waren sie Siedlungsstätten diluvialer Jäger, die fast ausnahmslos den Höhlenbären nachstellten.

Die Höhenlage des Drachenloches (2445 *m*) allein beweist uns schon die Annahme einer interglazialen Periode, macht sie sogar notwendig. Das so häufige Vorkommen des Höhlenbären in so gewaltigen Höhen wieder zwingt uns zur Annahme, daß diese spezialisierteste Bärenform aller Zeiten und dieser vorzüglichste Repräsentant eines durch Klimaschwankungen (Beginn der Eiszeit) mutierten Seitenzweiges den neuerdings einsetzenden klimatischen Wechsel (Interglazial) demnach nur durch Wanderungen überdauerte. Alles weist darauf hin, daß der Höhlenbär der Zwischeneiszeit einen schwierigen Kampf ums Dasein durchmachte. Sicher ist, daß er dem sommerlichen Maximum auswich und den kälteren oder kalten alpinen Regionen zustrebte. Wie weit bei diesem Allesfresser biotransgredierende Faktoren oder besser Isolierung transgredierender Organismen mitgespielt haben, können wir heute noch nicht genügend beweisen. Sicher ist nur, daß in dieser Periode der diluviale Mensch der alpinen Gebiete als parasitischer Jäger des Höhlenbären auftritt. Diesem *homo primigenius* wurde im wechselvollen Existenzkampfe

[1] W. Soergel, Das Aussterben diluvialer Säugetiere u. die Jagd d. Menschen, 1912, S. 27: „Rhinoc. ant. erscheint zum erstenmal im II. Interglazial, erreicht nach der III. Vereisung die Blütezeit und lebte noch bis in die IV. Eiszeit hinein."

diluvialer Fauna eine Einstellung aufgezwungen, die seine Existenz wieder an wechselnde zoogeographische Erscheinungen band. Damit entpuppt sich aber eine allgemein gültige Grundtatsache paläolithischer Kultur, die in all ihren Perioden ausschlaggebend und als solche zu erkennen ist.

Wie aber ist das Problem der Petershöhle zwanglos in diesen Rahmen zu bringen? Sie liegt im mittelfränkischen Karst, inmitten eines ausgedehnten Höhlengebietes. Ohne uns irgendwie zu widersprechen und ohne wissenschaftlicher Grundlage durch Spekulation Gewalt anzutun, können wir ausgesprochene Höhlengebiete als jene Räume erkennen, die dem Ursus spelaeus den Kampf ums Dasein noch ermöglichten, als Inseln inmitten bereits verlorener Gebiete ...

Dadurch erklärt sich auch die einzig dastehende Häufung von Höhlenbärenresten in Höhlen, die biologische Spezialisierung zum Troglophilen usw. Im allgemeinen aber wird durch diese Erscheinungen bewiesen, daß Höhlengebieten, ja selbst einzelnen Höhlen, eine eminente zoogeographische Bedeutung zukommt, Tatsachen, die uns den diluvialen Menschen als parasitischen Jäger besonders während der letzten Zwischeneiszeit erkennen lassen, beweisen die Behauptung, daß Höhlen bzw. Höhlengebiete mittelbar auch eine anthropogeographische Bedeutung erlangten, d. h. nicht als Siedlungsstätten schlechtweg, sondern auf Grund ihrer zoographischen Sonderstellung."

Es muß nunmehr das Kulturinventar einer Besprechung unterzogen werden. Die Steinartefakte sind hier wie dort wenig zahlreich und sehr armselig. Die der Petershöhle bestehen aus einheimischem Hornstein und haben ganz unentwickelte Formen, die sich allenfalls als ein Frühmoustérien, gleich der Sirgensteiner Stufe, bezeichnen lassen. In den Alpenhöhlen hat gleichfalls einheimisches Material Verwendung gefunden, wie es am nächsten zur Hand war; Ölquarzit und Seewerkalk, ähnlich wie die der Petershöhle nur notdürftig, fast eolithenhaft, bearbeitet. Sie schließen sich keinem bestimmten paläolithischen Formenkreis an, man wird sie ebenfalls einem Frühmoustérien oder einem faustkeilfreien Acheuléen anschließen. Dr. Bächler bezeichnet sie als alpines Paläolithikum.

Wichtiger noch als die Steingeräte sind in den zum Vergleich stehenden Höhlen die angetroffenen Knochengeräte. Bisher galt es als Tatsache, daß der Mensch des Altpaläolithikums die Knochenbearbeitung weder kannte noch ausübte. Es sind auch wirklich keine als Werkzeuge anerkannte Knochengeräte aus den Moustérien bekannt und wenn auch hie und da ein Knochenstück in den Verdacht kommen kann, es sei zu irgendeinem Zweck benützt worden, so hat eine solche Mutmaßung doch keine allgemeine Zustimmung gefunden. Die Knochenwerkzeuge, welche Dr. Bächler bisher aus den Alpenhöhlen veröffentlicht hat, sind mit wenig Ausnahmen auch nicht sofort als absichtlich hergestellte Geräte zu erkennen. Er sieht sich deshalb genötigt, lange Erklärungen über absichtliche oder natürliche Entstehung der Stücke abzugeben und Experimente anzustellen über Rollung im Wasser u. dgl. Er sagt dazu: „Unter den Stein- und Knochenwerkzeugen des alpinen Paläolithikums finden wir neben unzweifelhaften Typen auch eine große Zahl jener atypischen

Formen, die hart an der Grenze des durch Naturvorgänge Gewordenen liegen. — Hier stehen wir am Punkte, wo nur eine sorgfältige Prüfung und Vergleichung nach verschiedensten Richtungen das natürlich Entstandene vom menschlich Erzeugten zu scheiden vermag [2]." Eine solche kritische Betrachtung der Gegenstände wird natürlich immer notwendig sein und bleiben. So ging es anfänglich auch mir und in meiner vorläufigen Veröffentlichung von 1923 sind die Anstrengungen ersichtlich, die ich machen mußte, um den Funden Anerkennung als Werkzeuge zu sichern. Nachdem aber einmal die Fortsetzung der Höhle entdeckt war, kamen primitive Knochenwerkzeuge in solchen Massen zum Vorschein, daß man über ihre Natur nicht mehr im Zweifel sein konnte. Es geht hier, wie es bei anderen prähistorischen Fundstellen auch ging, welche Funde gewissen Charakters in Menge ergaben, so daß man ganze Perioden nach dem Fundort benannte, die Hallstattperiode z. B. oder die Latèneperiode. Das wäre bei der Petershöhle auch möglich. Denn zum erstenmal ist nun ein Gesamtinventar an Knochenwerkzeugen des Altpaläolithikums vorhanden, nach welchem sich auch spärlichere Funde von anderwärts vergleichen und bestimmen lassen. Das wird auch Bächler's alpinem Paläolithikum zugute kommen. Im ganzen habe ich weit über 2000, zirka 2400, Knochenwerkzeuge aus der Petershöhle heimgebracht, die sich auf etwa 18 Typen verteilen. Die meisten Typen sind in Hunderten von Exemplaren, 200, 300 bis 400 vorhanden, doch läßt sich von den wenigsten sagen, wozu sie gedient haben. Nicht nur der Stückzahl nach, sondern wahrscheinlich auch der Artenzahl nach übertrifft daher die Petershöhle die alpinen Höhlen um ein Vielfaches. Die so charakteristischen „Knöpfe" der Petershöhle, s. Tafel XLV meiner Veröffentlichung von 1923 [3], haben sich, wie Bächler mitteilt — „völlig gleichartige Stücke sind vom Wildkirchli bekannt" sagt er [4] — ebenfalls in seinem alpinen Paläolithikum gefunden; nur schade, daß er keine Abbildung davon gibt. Leider konnten bisher noch nicht die Mittel aufgetrieben werden, die notwendig wären, um die in vieler Hinsicht so notwendige Publikation der Geräte bewerkstelligen zu können.

Außer den bis jetzt aufgezählten Ähnlichkeiten sind aber noch andere vorhanden, die zu einem Vergleich herausfordern. Das sind die Schädel- und Knochendepots, die sich an den verschiedensten Stellen vorfanden. Sowohl Dr. Bächler wie ich erblickten in diesen Funden Andeutungen kultischer oder magischer Handlungen, wie sie bei Naturvölkern vielfach, ganz besonders und in völliger Übereinstimmung die Polarvölker heute noch üben. Die Vertreter der vergleichenden, ethnologischen Religionsgeschichte haben dieser Auslegung zugestimmt; hauptsächlich hat sich Herr Prof. A. Gahs, Agram, dieses Gedankens angenommen und ihn in die Literatur eingeführt [5]. Der Zweck dieser

[2] Bächler, Die ältesten Knochenwerkzeuge, insbesondere des alpinen Paläolithikums im 20. Jhrsber. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch. Frauenfeld 1928, S. 140.

[3] Hörmann, Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken, Abhdlgn. d. Naturh. Gesell., 21. Band, 4. Heft, 1923.

[4] S. 131 im 20. Jhrsber.

[5] Prof. Dr. A. Gahs, Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern, in der Festschrift gewidmet Prof. P. W. Schmidt, hrsgbn. v. Prof. W. Koppers, 1928. —

Darbietungen bei den neuzeitlichen Polarvölkern kann ein verschiedener sein; man kann Opfer an irgendwelche höhere Wesen darin erblicken, in der Hauptsache aber scheinen sie mir eine Art Magie zu sein, mit deren Hilfe die Nahrungstiere oder die sie beherrschenden Geister in den Stand gesetzt werden sollen, die Skelette wieder mit Fleisch zu bekleiden, damit die Tiere ins Leben zurückkehren und somit auch ein anderes Mal wieder die Beute des Jägers werden können. Man darf diese Magie als den Vorläufer jener Zauberhandlungen betrachten, welche später die Jungpaläolithiker mit ihren Tierdarstellungen an den Höhlenwänden vornahmen, wo vermittels der Magie so auf die Nahrungstiere einzuwirken gesucht wurde, daß sie sich in ansehnlicher Weise vermehren und die Jagd ergiebig werden sollte.

Das Deponieren der Schädel- und Langknochen fand in der Petershöhle auf verschiedene Art statt. Das eine Mal ähnlich wie im Drachenloch, der Schädel in einer mit einem Steindeckel geschlossenen Steinkiste niedergelegt und mit Holzkohle über und über bestreut; andere Male waren die Schädel in Klumsen und Löcher der Höhlenwände gepreßt oder sonst am Boden verstaut. In den Alpenhöhlen dagegen scheint BÄCHLER nur die eine Verpackung in Steinkisten, jedoch ohne Kohle, angetroffen zu haben. Ob das nun darin seinen Grund hat, daß die Petershöhle von verschiedenen Horden aufgesucht wurde, die jede nach hergebrachter Weise ihren Ritus vollzog, während vielleicht in den Alpenhöhlen nur eine Horde verkehrte, die keine Ursache hatte, ihre Gepflogenheiten zu wechseln. Das wird mit Sicherheit wohl nie zu entscheiden sein.

Der Vergleich zwischen der Petershöhle und den Alpenhöhlen weist also nur weitgehende Ähnlichkeiten auf. Der eine Unterschied, daß sie soviel mehr Knochenmaterial enthielt als die Alpenhöhlen, ist vielleicht durch ihre Lage im Flachland begründet. Wenn es um die Petershöhle herum auch etwas gebirgig ist, so sind ihre 491 *m* Meereshöhe ein Nichts gegenüber den Alpenhöhlen, die um mehr als 1000, einmal sogar fast 2000 *m* höher liegen.

Was die Petershöhle anbelangt, so bringen mich verschiedene Umstände — das Fehlen von Trinkwasser in der Nähe, die gänzliche Abwesenheit irgendeines Menschenrestes, die geringe Zahl der Feuerstellen — zu dem Glauben, daß die Höhle nicht ständig bewohnt war, sondern von den im Lande schweifenden Horden nur aufgesucht wurde, wenn Feste gefeiert wurden oder wenn etwas darzubringen war, vielleicht auch um gelegentlich einen Schmaus dort abzuhalten. Da die Verhältnisse in den Alpenhöhlen auch in dieser Hinsicht ganz ähnlich sind, müßte man also auch diese für Örtlichkeiten halten, die nicht als Wohnplätze betrachtet wurden, sondern für gewöhnlich den Geistern und den Seelen der Tiere überlassen blieben.

Dsbe., Kult lunarizianoga Praoca kod istočnih Paleosibiraca, Jhrbuch d. Univers. Zagreb, 1924—1928.

Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China.

Von P. Wilhelm Koppers, S. V. D.

Inhalt.

1. Einleitung.
2. Kritischer Teil.
   a) Mutterrecht.
   b) Totemismus.
3. Positiver Teil.
   a) Mutterrecht.
   b) Totemismus.
4. Konfrontierung der Ergebnisse ethnologischer und prähistorischer Forschung.

1. Einleitung.

Es ist ein unbestrittenes Verdienst von A. Conrady [1] und seiner Schule gewesen, wenn sie immer wieder auf ethnologische Dinge rekurrierten, um altchinesischen eine bessere Erklärung zu bereiten. Daß anderseits aber diesen Versuchen bis jetzt eigentlich kein befriedigender und durchschlagender Erfolg beschieden war, wird kaum jemand leugnen können. Betrachten wir die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China, eine Frage, die bei jener Erörterung der Beziehungen zwischen Ethnologie und Sinologie durchaus im Vordergrunde stand und die ja auch den Gegenstand der gegenwärtigen Untersuchung bilden soll, so wurde die Existenz des Totemismus für Altchina von Autoren, wie de Groot [2], Frazer [3] und Laufer [4], einfach geleugnet oder doch als nicht hinreichend bewiesen betrachtet, während, was das Mutterrecht anbetrifft, noch in jüngster Zeit E. Schmitt [5] sein Vorhandensein im Reiche der Mitte entschieden bezweifelte bzw. in Abrede stellte.

Für den, der den hier gegebenen Fragekomplex von den Gesichtspunkten der kulturhistorischen Ethnologie aus betrachtet, erfließen die Mängel der Conrady-Schule aus folgenden beiden Fehlerquellen, einerseits aus der stark dogmatisierten Einstellung von der Autochthonie der chinesischen Kultur und anderseits aus bestimmten Anschauungen heraus (Urzeitlichkeit und Allgemeinheit eines Mutterrechts- bzw. auch eines totemistischen Stadiums in der Menschheitsentwicklung, wie auch vermeintliche notwendige Verknüpfung des einen mit dem anderen), Anschauungen, wie sie von einer vor etlichen Jahrzehnten ziemlich allgemein herrschend gewesenen naturwissenschaftlich-evolutionistisch orientierten Ethnologie ohne weitere Bedenken übernommen worden waren. Prähistorische, anthropologische und ethnologische Forschungen haben namentlich im Verlaufe des letztverflossenen Jahrzehnts das Dogma von der absoluten

---

[1] China, 1913, S. 484 ff.

[2] The Religious System of China, IV, S. 271.

[3] Totemism and Exogamy, II, S. 338 f.

[4] Totemic Traces among the Indo-Chinese. The Journal of American Folk-Lore, XXX, 1917, 415—426.

[5] Die Grundlagen der chinesischen Ehe, Leipzig 1927.

Autochthonie der altchinesischen Kultur nicht nur stark erschüttert, sondern, wie ich glaube, eigentlich restlos überwunden und zerstört. Über die hier im Vordergrunde stehenden Forscher und Forschungen habe ich mich kürzlich in einem eigenen Aufsatz „Tungusen und Miao, ein Beitrag zur Frage der Komplexität der altchinesischen Kultur“ [6], näher geäußert, so daß ich mir hier erlauben kann, auf jenen Artikel zu verweisen. Daß ferner die relativ älteste Menschheit, soweit wir sie mit den Mitteln einer vergleichenden ethnologischen Forschung zu erfassen imstande sind, weder durch Mutterrecht noch durch Totemismus ausgezeichnet war, Mutterrecht und Totemismus also auch für Urchina nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden dürfen, darüber belehrt uns die neuere kulturhistorische Ethnologie [7]. Sowohl für das Mutterrecht als auch für den Totemismus ist schließlich der im menschheitsgeschichtlichen Sinne bloß episodenhafte Charakter erkannt, also nicht die gesamte Menschheit war einmal mutterrechtlich, geschweige denn totemistisch, so daß auch von diesem Gesichtspunkte aus Altchina keineswegs notwendig mutterrechtliche und totemistische Indizien zur Schau tragen muß, sie können vorhanden sein, brauchen es aber nicht. Dasselbe gilt von der früher angenommenen Zusammengehörigkeit des Mutterrechts und des Totemismus. Von Haus aus stehen beide Erscheinungskomplexe unabhängig von einander da, eine Vereinigung beider ist auf besonderes historisches Schicksal (Kulturmischung) zurückzuführen. Ob solche für Altchina gegeben waren, ist natürlich nicht a priori vorauszusetzen, sondern muß der historischen Untersuchung anheim gestellt werden. Man sieht wohl auch in diesem Falle, daß sei beiläufig zu bemerken gestattet, wie die Vertreter der kulturhistorischen Ethnologie den völkerkundlichen Problemen durchaus freier und unbefangener gegenüberstehen, als wie es vom Standpunkte einer naturwissenschaftlich-evolutionistischen Völkerforschung, einer Völkerkunde „mit gebundener Marschroute“ aus, möglich war.

Meine Untersuchung soll aus zwei Hauptteilen bestehen, aus einem kritischen und einem positiven. Im ersteren werden die bis jetzt vorgenommenen Versuche, für Altchina Mutterrecht und Totemismus nachzuweisen, einer kurzen, kritischen Prüfung unterzogen. Im zweiten Teile dann soll ein im Lichte der kulturhistorischen Ethnologie stehender neuer positiver Versuch zur Lösung der gegebenen Fragen unterbreitet werden. Es soll ein Beitrag sein, an eine irgendwie erschöpfende Behandlung des Themas ist dabei natürlich nicht gedacht.

2. Kritischer Teil.

a) Mutterrecht.

Der Kernpunkt des Mutterrechts liegt natürlich im Soziologischen, daher ja der Name Mutterrecht. Daß China, so weit immer nur die historischen Quellen zurückführen, ausgesprochen vaterrechtlich war, steht außer allem

[6] Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien, LX, 1930, 306—319.

[7] Vgl. z. B. Fr. Graebner, Ethnologie, Leipzig 1923. Derselbe, Methode der Ethnologie, Heidelberg 1911. Schmidt und Koppers, Völker und Kulturen, Regensburg 1925.

Zweifel fest. Wie wir später sehen werden, gilt in bezug auf den Totemismus eigentlich dasselbe. Die Frage ist, wie steht es um die Versuche, irgendwelche Reste des Mutterrechts im Rahmen des Chinesentums zu erschließen.

Die Frage des Mutterrechts in der Soziologie des alten China ist neuerdings von E. SCHMITT in seiner vortrefflichen Studie „Die Grundlagen der chinesischen Ehe [8]“ angeschnitten worden. Seine ablehnende Stellungnahme bringt er mit folgenden Worten zum Ausdruck: „Die obige Schlußfolgerung CHAVANNES', daß der Begriff *hsing*, Stammname, noch aus einer Zeit herrühre, wo das Matriarchat herrschte, weil man, von einer Frau sprechend, stets ihren Stammnamen gebrauchte, während man den Mann beim Familiennamen nannte, erscheint mir nicht zwingend; überdies findet sich nur ein einziges Beispiel in den Eheinstitutionen, wo das Patriarchat durchbrochen wird. In ganz bestimmten Fällen kann der junge Mann oder Knabe lange vor seiner Heirat in das Haus seiner zukünftigen Schwiegereltern aufgenommen werden. Sonst findet sich kein weiterer Anhaltspunkt für das Vorhandensein eines prähistorischen Matriarchats, das, nach WESTERMARCK [The history of human marriage. London 1891. Besonders Kap. 5: Criticism of the Hypothesis of Promiscuity. S. 96 bis 113 und S. 39 bis 41] absolut nicht bei allen Völkern der Erde als Durchgangsstadium zum Patriarchat dagewesen zu sein braucht [9].“ In ähnlicher Weise kritisiert E. SCHMITT den Versuch, aus der Tatsache, daß das Zeichen für Sippe *hsing* aus zwei Zeichen zusammengesetzt erscheint, wovon das eine „Frau“, das andere aber „geboren werden“ bedeutet, den Schluß auf altes Mutterrecht zu ziehen. Dieser letzte Schluß ist, wie wir weiter bei SCHMITT lesen, ein Trugschluß. „Denn die Zusammensetzung jenes Zeichens aus „Weib“ und „geboren werden“ besagt noch nicht, daß der Begriff *hsing* eine Zeit des Matriarchats involvieren müsse. ist Radikal, und die Methode, Zeichen mit Radikalen zu versehen, stammt erst aus späterer Zeit und ist kein historischer Beweis. Überdies kann man unmöglich dem Radikal eine so gewaltige entwicklungsgeschichtliche Bedeutung aufladen [10].“ Es ist klar, daß in diesen Fragen die Entscheidung in erster Linie den Fachsinologen zufällt. Diese sind allerdings, wie man sieht, soweit nicht einig. Wir dürfen das als s y m p t o m a t i s c h betrachten. Denn wie wir näher sehen werden, ist die Sinologie als solche gar nicht in der Lage, die in Rede stehenden Fragen ausschlaggebend und entscheidend zu beantworten. Nur die vergleichende kulturhistorische Ethnologie ist, wie ich es im Verlaufe der vorliegenden Arbeit zeigen zu können hoffe, dazu imstande, natürlich dabei alle wertvolle von der Sinologie geleistete Vorarbeit notwendigst und dankbarst benützend.

In neuerer Zeit ist vielfach für das eigentliche Altchina eine größere Gleichberechtigung der Geschlechter erkannt worden, die sich äußerte in einer weitgehenden Wahlfreiheit der Burschen und Mädchen. Diese pflegten zu be-

[8] Leipzig 1927.
[9] L. c., S. 27.
[10] E. SCHMITT, l. c., S. 28.

stimmten Zeiten des Jahres, namentlich aber im Frühjahre, aus den einander benachbarten Dörfern und Siedlungen zusammenzukommen, um zu singen (Wechselgesänge, Liebeslieder, eventuell auch solche erotischen Inhaltes), zu tanzen und die Heiraten zu schließen, die sogenannten „Massenheiraten", wie der in der Literatur schon stehend gewordene Ausdruck lautet. Von den bekannten Voraussetzungen einer evolutionistischen Soziologie geleitet, erblickte man in solchen Erscheinungen sowohl Reste menschlicher Brunstzeit als auch Überbleibsel von urzeitlicher Promiskuität bzw. von anfänglichem Mutterrecht [11].

Was ist nun von diesem Argument für anfängliches Mutterrecht in China zu halten? Zunächst ist klar, daß im Sinne der alten evolutionistischen Soziologie von einer nachweisbaren ehemaligen Promiskuität bzw. von anfänglichem Mutterrecht auch für das älteste China nicht die Rede sein kann; denn die Unwirklichkeit dieser Theorie ist von der neueren Ethno-Soziologie nicht nur für die übrige Welt, sondern weil allgemein, so natürlich auch für Altchina dargetan worden [12]. Ich erinnere daran, daß, wie ich schon einleitend bemerkte, am Anfang der von uns wissenschaftlich erfaßbaren Menschheitsentwicklung nicht etwa Promiskuität und Mutterrecht stehen, sondern daß, während eine Promiskuitätsperiode überhaupt nicht festzustellen ist, die Mutterrechtsepoche eine zeitlich jüngere und örtlich begrenzte ist. In diesem letztgenannten Sinne können jene Erscheinungen auch auf Chinas Boden, wie wir noch näher sehen werden, wohl Kennzeichen mutterrechtlichen Geistes sein.

Man hat im übrigen wohl nicht unrecht daran getan, in bezug auf die in Rede stehenden Gebräuche und Feste Altchina und die südchinesischen Eingebornen zusammenzubringen. Was unter dieser Rücksicht die Miao-tze anbetrifft, so besitzen wir neuere Schilderungen von Schotter [13], Savina [14] und G. E. Betts [15]. Indes finden wir dergleichen Veranstaltungen bezeichnenderweise weit über den engeren Kreis der südchinesischen Eingebornen hinaus bezeugt. So aus Tibet [16], von den Angami Nagas [17], von den

---

[11] Man vergleiche hierüber z. B. A. Conrady, China, 1913, S. 413. E. Erkes, China, 1919, S. 93. M. Quistorp, Männergesellschaften und Altersklassen im alten China, MSOS, XVIII, 1915, S. 18. M. Granet, Fêtes et Chansons anciens de la Chine, Paris 1919. Für Altjapan vergleiche K. Florenz: Liederreigen und Liebeswerben in Altjapan, OLZ, XXIX, 1926, 924—928.

[12] Vgl. etwa Lowie, Primitive Society, 1. Aufl., New York 1920, 5. Aufl., 1924, S. 62, vgl. S. 55. Plischke in: Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik, II, 1924, S, 463—476.

[13] „Anthropos", III, 1908, 344 f.

[14] Histoire des Miao, Hongkong 1924, 224.

[15] Social Life of the Miao Tsi. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society for the year 1900—1901, Vol. XXXIII, p. 92 ff. „It is noticeable that young men may not sing with young women from the same village, or of the same surname" (p. 93).

[16] Ch. Bell, The People of Tibet, Oxford 1928, 173 (Wechselgesänge zwischen Männern und Frauen).

[17] J. H. Hutton, The Angami Nagas, London 1921, 39: „As an example at random it may not be out of place to give a rough rendering of a part-song sung at the *Thekrangi genna* by the young men and girls of Khonoma and being in point of fact of an almost flirtations tendency.

Karen [18], ja selbst von den alten Sien-pi (Tung-hu) und alten Türken, über die auf Grund der altchinesischen Annalen E. H. PARKER [19] interessante Mitteilungen macht. Die Sien-pi oder Tung-hu wohnten im Gebiete des heutigen Nordwest-China bzw. auch in Südwest-Mandschurei und Südost-Mongolei. Westlich von dieser Gruppe saßen die Hiungnu (die alten Türken). Wir werden später noch mehrfach auf diese Völker zurückzukommen haben, denn für die Bildung des Chinesentums sind sie offenkundig von besonderer Bedeutung gewesen. Es verdient noch der besonderen Erwähnung, daß selbst Totenfeierlichkeiten die Gelegenheit bilden, wo Burschen und Mädchen sich treffen, Bekanntschaften anbahnen und Heiraten in die Wege leiten. H. J. MARSHALL schreibt von den Karen: „Feasts, especially funeral feasts, were the occasions at which youths and maidens met [20].“ Ja, wenn durch längere Zeit kein Todesfall sich ereignet, so verlangen die jungen Leute wohl nach einem solchen, „that they may have a jolly time“ [21]. Nach PARKER kannten die alten Türken dieselbe Gepflogenheit. „If any man felt a liking for any girl present [bei Gelegenheit eines feierlichen Begräbnisses], on his return home he sent proposals of marriage [as with the Sien-pi], and as a rule the parents accepted him [22].“

Wenn man aus dem Umstande, daß diese Feste und „Massenheiraten“ für gewöhnlich im Frühling stattfinden, auf Überbleibsel ehemaliger menschlicher Brunstzeit geschlossen hat, so bleibt diese Theorie nicht nur vom Standpunkte der allgemeinen Ethnologie aus unbestätigt, sondern ihre Vertreter übersehen auch, daß es laut den vorliegenden Zeugnissen recht reale wirtschaftliche Gründe sind, die zur Veranstaltung jener Feste gerade im Frühling bzw. auch im Vorfrühling oder (tropischen, subtropischen!) Winter führen. Bei Bodenbau treibenden Völkern, mit solchen nämlich haben wir es hier allgemein zu tun, werden für das Festefeiern mit Fleiß die arbeitsfreien Monate ausgewählt, weil man dann dafür am besten die Zeit hat und die entsprechende Stimmung leichter entwickelt. Von den Miao-tze berichtet in diesem Sinne SAVINA [23]. Daß es so auch anderswo in Südasien gehalten wird, dafür folgende Beispiele: „In January and February, they [the Kookies] usually marry, because they

---

Men: Seeds are in the earth and seeds keep falling to the earth.
Men take them away but still they spring up,
But if man die, he riseth not again.

Women: Girls, delay not too long to marry.
When your hair groweth long you grow old,
When you grow old you die.

Both: The moon waneth yet it waxeth again
But when I lose my beloved there is no more meeting.“

[18] H. J. MARSHALL, The Karen People of Burma, Columbus (Ohio) 1922, 177 ff., 209.

[19] A thousand years of the Tartars. 2. Aufl., London 1924, 35, 89

[20] L. c., 177, 209.

[21] L. c., p. 193.

[22] E. H. PARKER, l. c., p. 135.

[23] Histoire des Miao, Hongkong 1924, 226.

have provisions in the greatest plenty, and it is their most idle time [24]." Und für die Karen: „The favorite months for marriages are March and April in the dry season, because the harvest ist past, the weather is good, and there is plenty to eat and drink [25]."

Natürlich deutet dieses Verwurzeltsein der Feste im Ackerbau und dem von ihm bedingten jährlichen Arbeitsrhythmus gewiß auf Mutterrecht. Allerdings ein Mutterrecht, das, wie wir noch näher sehen werden, in die Reihe der sogenannten sekundären, wenn nicht gar tertiären Mutterrechtskulturen (Mischkulturen) hineingehört, also um so weniger mit Anfangsverhältnissen zu tun hat. Wir stehen hier im Bereiche eines eigenartigen mutterrechtlich-schamanistischen Komplexes, den vor allem auch bestimmte Fruchtbarkeitsriten charakterisieren. Die Miao tanzen um einen vom Schamanen ausgesuchten Baum (Mast), „mât de cocagne", wobei auch erotische Gesänge zum Vortrag kommen. „Les Miao croient que cet arbre a le pouvoir de donner la fécondité aux femmes stériles. Les jeunes gens viennent jouer de la flûte de pan *(crèng)* autour de cet arbre, puis jeunes gens et jeunes filles chantent ensemble à voix assez basse des chansons pas très édifiantes. Après la fête, l'arbre est remis à une famille qui n'a pas d'enfants pour lui donner la fécondité [26]." Auch von den Liedern, welche die Karen-Jugend bei solchen Gelegenheiten singt, muß Marshall [27] bemerken, daß „some of their poems would not bear reproduction in print". Trotz allem steht klarerweise fest, daß diese ganzen Veranstaltungen keineswegs zu Promiskuitäts- und gruppenehelichen Verhältnissen führen, sondern auf die Bildung der Individualfamilie hinzielen [28]. Was da speziell die Miao-tze angeht, so bezeugt Lunet de Lajonquiere von ihnen, daß bei ihnen die Monogamie die Regel ist und auf Ehebruch eigentlich die Todesstrafe steht, und zwar für beide Teile [29]. Was übrigens die Miao anbetrifft, so werden ihre Frühlingsfeste („Heiratsmärkte") von dem Missionarforscher Schotter [30] als im Grunde kaum bedenklichere Werbegelegenheiten betrachtet, als wie bei uns Salon und Tanzboden sie bieten. Alles geschehe unter Wissen und im Beisein der Eltern. Die ganze Sache sei nicht so schlecht

---

[24] John McRae, Account of the Kookies or Lunctas. Asiatic Rescarches VII, 1901, p. 194.

[25] H. J. Marshall, l. c., p. 181.

[26] Savina, l. c., p. 225.

[27] L. c., p. 209.

[28] In den Feierlichkeiten, wie sie heute liegen, haben wir wohl die Vereinigung der Reste alter Jugendinitiation und jüngerer Fruchtbarkeitsriten zu erblicken. Was die Bemerkung von H. Girard „A treize ans se célèbre, pour les enfants Méos, la fête de la naissance à la puberté. Elle est renouvellée tous les treize ans à la date anniversaire" eigentlich genauer besagen will, bleibt leider unklar. H. Girard, Les Tribus sauvages du Haut Tonkin, Mans et Méos. Bull. de géogr. hist. et descriptive, no 3, 1903, Paris 1904, p. 73.

[29] Lunet de Lajonquiere, Ethnographie des Territoires Militaires, Hanoi 1904, p. 238: „La polygamie est admise, mais les Méo ne prennent guère une deuxième femme que lorsque la première est restée stérile." „La femme coupable d'adultère peut être tuée par son mari ainsi que son complice."

[30] „Anthropos", III, 1908, 344.

als ihr Ruf. Anderwärts freilich, so besonders bei den Yau-tze [31], liegen die Dinge weitgehend anders. Hier tritt eine namentlich auch hinsichtlich der Frauenwelt starke geschlechtliche Freiheit und Ungebundenheit hervor, die, wie wir noch näher sehen werden, in der Tat weitgehend als ein Charakteristikum der prähistorischen (im oben näher bestimmten Sinne: mutterrechtlichen) Bevölkerung Südostasiens angesehen werden kann. So wird es auch von dieser Seite klar, in welchem Betracht von jenen Erscheinungen als Kennzeichen alten Mutterrechts die Rede sein darf.

Quistorp [32] verdanken wir einen anerkennenswerten Versuch, für das alte China die Existenz von Männergesellschaften und Altersklassen nachzuweisen. Wenn auch vom Standpunkt der vergleichenden Ethnologie aus nicht alle Männergesellschaften auf Mutterrecht deuten müssen und ferner Altersklasseneinteilungen an und für sich viel typischer sind für totemistische als mutterrechtliche Kultur, so deuten doch die altchinesischen Vereinigungen (anscheinend Versammlungen der wehrfähigen jungen Männer) am ehesten noch auf jüngeres Mutterrecht, von dem oben bereits die Rede war. Vielleicht stehen wir hier den Relikten von Organisationen gegenüber, wie sie wohl in Gebieten typischer Kopfjäger (Formosa, Hinterindien) anzutreffen sind. So wären die altchinesischen Männergesellschaften wohl in irgendeinem Sinne Anzeichen von Mutterrecht bzw. von Mutterrechtskultur, allerdings wohl wieder in einem anderen Sinne, als wie Quistorp sich die Sache dachte.

Weist aber nicht in besonderer Weise die bekannte chinesische Ahnenverehrung auf Mutterrecht? Kaum, denn der typisch mutterrechtliche Ahnenkult unterscheidet sich doch recht wesentlich von dem chinesischen. Dort ist er mit Schädelkult verbunden und gewöhnlich ein Kult der weiblichen Ahnen bzw. der Stammutter. Nur in den Geheimbünden wenden sich die Männer gerne an irgendwie hervorragende männliche Vorfahren. Mit solchem Ahnenkult findet sich häufig Mondmythologie und blutrünstiger Kult der Erdgöttin usw. verbunden [33]. Knochen, Asche oder sonstige Überreste der Ahnen werden gegebenenfalls aufbewahrt, von denen man eine magische Wirkung erwartet. In der Tat weitgehend anders geartet erscheint der Ahnenkult in China. Er stammt offenkundig aus anderen Quellen, einesteils weist er bestimmte Beziehungen zu den vaterrechtlichen Viehzüchternomaden Nordasiens auf, wie

[31] F. W. Leuschner, Von den Ureinwohnern Chinas. Erste Nachrichten eines Sachkundigen über das Volk der Yautze in den Bergen der Provinz Kwangtung. Berlin 1927 (?). „Gewiß, es gibt Ehen, wo das Paar sich treu und innig liebt bis ins Alter; solche Eheleute wurden mir gezeigt. Aber in den meisten Ehen ist es selbstverständlich, daß die Frau außer ihrem Mann ihren Geliebten hat. Natürlich hat auch der Mann seine Geliebte. Diese Verhältnisse bestehen nicht etwa im geheimen, sondern frei und öffentlich." „Dieser laxen sittlichen Anschauungen wegen werden sie von den Chinesen Hunde genannt" (S. 68). „Ich habe die Auswüchse nach der sexuellen Seite hin für böswillige Anschuldigungen der Chinesen gehalten, aber ich habe doch gesehen, daß die Verhältnisse tatsächlich so sind. Die Männer selber haben das zugegeben und gesagt, daß sie sich dabei völlig zufrieden fühlen" (S. 72).

[32] Männergesellschaften und Altersklassen im alten China, MSOS, XVIII, 1915, 1—58.

[33] Vgl. Schmidt und Koppers, Völker und Kulturen, S. 276.

das besonders A. v. Rosthorn [34] schon gut gesehen hat, andernteils hat er Züge, die bei den Miao ursprünglicher hervorzutreten scheinen, aber auch dort nicht den typisch mutterrechtlichen Ahnenkult verraten [35].

Mehrfach ist behauptet worden, daß die chinesische Erdgottheit *Hou-t'-u* weiblichen Charakters und somit ebenfalls kennzeichnend für das Mutterrecht sei [36]. Dem wird aber, soweit ich sehe, von anderen namhaften Sinologen auf das energischeste widersprochen, so von Grube [37], Krause [38] und Ferguson [39]. Sie alle leugnen direkt den weiblichen Charakter der Erdgottheit *Hou-t'-u* oder betonen doch, daß sie erst relativ spät (in der Han- bzw. in der Ming-Zeit) aus noch unbekannten Gründen weiblich geworden sei.

Wiederholt hat man versucht, aus der Tatsache, daß die Überlieferung die altchinesischen Kaiser, Fürsten und Heroen gewöhnlich als wunderbar, d. h. ohne Vater, empfangen und geboren werden läßt, auf ein ehemaliges Mutterrecht in China zu schließen. „Keiner der mythischen Kaiser wird auf natürliche Weise geboren. Jeder vielmehr durch direktes Einwirken der Gottheit in Gestalt einer ungewöhnlichen Naturerscheinung gezeugt. Bald ist es der Anblick eines Drachenhauptes, das Betreten einer übernatürlichen Fußspur oder das Verschlucken eines Vogeleies, welches Empfängnis bewirkt In dieser Weise haben alle Herrscher bis herab zu den Begründern der historischen Dynastien göttliche Herkunft für sich in Anspruch genommen [40].“ Auch hier kann natürlich aus dem bereits oben (S. 984) angegebenen Grunde kein Anzeichen ehemaligen Mutterrechts im Sinne der alten Promiskuitätshypothese vorliegen. Anderseits aber ist es wohl möglich, ja sogar recht wahrscheinlich, daß der ganze Mythus tatsächlich in mutterrechtlicher Gedankenwelt wurzelt. Ich komme darauf später zurück. Drittens dürfen wir in der typischen Ausprägung des Mythus auf dem Boden der chinesischen Hochkultur wohl eine mehr oder weniger tendenziöse Umgestaltung und Umdeutung desselben erblicken. Denn die ziemlich klar zutage tretende Tendenz war nämlich, auf diese Weise den alten Herrschern und Helden auf alle Fälle nicht nur göttliche Abkunft, sondern damit auch entsprechend Nimbus und Ansehen im Volke zu sichern. Ohne den kultur- und mythologiegeschichtlichen Hintergrund näher zu kennen, wäre es also unstatthaft, den Legendenkomplex als solchen für altes Mutterrecht in China ins Feld zu führen. In diesem Sinne hatte M. Haberlandt [41] mit seinem Zweifel recht.

---

[34] Geschichte Chinas, Stuttgart-Gotha 1923, S. 11: „Der Ahnenkult ist der religiöse Ausdruck der patriarchalischen Herrschaft der Stammes- und Clanorganisation, welcher den Nomadenvölkern eigen ist. Wir finden diese, ebenso wie den Ahnenkult, bei allen Nomadenstämmen Zentralasiens wieder.“

[35] Die Einzelheiten bei Savina, a. a. O., S. 227 ff.

[36] Br. Schindler, The development of the Chinese conceptions of Supreme Beings. Hirth-Anniversary volume, 1923, p. 313.

[37] Religion und Kult in China, Leipzig 1910, S. 34 ff.

[38] Ju-Tao-Fo, Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens, München 1924, S. 43.

[39] The Mythology of China, Boston 1928, p. 67.

[40] A. v. Rosthorn, Geschichte Chinas, Gotha 1923, S. 11.

[41] Buschan's Illustr. Völkerk., II, S. 571. Vgl. auch Söderblom, Das Werden des

Halten wir zusammenfassend Rückschau, so zeigt sich, daß die Versuche, für Altchina Mutterrecht zu erweisen, zum großen Teil durchaus Richtiges enthielten, allerdings dann vielfach in anderem Sinne richtig waren, als wie die einzelnen Forscher glaubten. Eine zuverlässigere Lösung geht, auch das deutete sich uns bereits mehrfach an, parallel mit der Klärung der Frage nach dem Charakter der Komplexität der altchinesischen Kultur. Hier hat die kulturhistorische Ethnologie einzusetzen. Alles nähere im positiven Teil meines Aufsatzes.

b) Totemismus.

Auch hier muß naturgemäß das soziologische Moment in den Vordergrund gestellt werden. Der Totemismus als soziale Institution oder besser gesagt, der Totemismus in soziologischer Funktion (exogamer Gruppen- oder Clantotemismus) ist in keiner Weise mehr festzustellen, wie selbst ein so warmer Verteidiger des chinesischen Totemismus, als welcher Prof. E. Erkes [42] bekannt ist, zugeben muß. China hat eine Exogamie, die bekannte Stammesnamenexogamie. Aber diese ist als solche späten Ursprungs, in der Zeit der Chou-Dynastie ist sie geworden [43]. Daß die Chinesen vor dieser Zeit keinerlei Heiratsbeschränkungen kannten, wie E. Schmitt [44] im Verein mit vielen anderen, besonders der Fachethnologie fernerstehenden Autoren anzunehmen scheint, ist vom ethnologischen Standpunkte aus eine völlig haltlose Annahme. Irgendwelche Heiratsbeschränkungen und damit irgendeine Form der Exogamie finden wir überall. Und zwar zeigt die vergleichende Übersicht, daß eine Blutverwandtschaftsexogamie jeweils das Primäre bildet, womit sich sekundär die verschiedensten Formen künstlich konstruierter Verwandtschaftsverhältnisse und entsprechender Exogamievorschriften (Clan- und Klassenexogamie) zu verbinden pflegen. Eine Stammesnamenexogamie, wie die chinesische Soziologie sie herausgebildet hat, verrät daher dem Ethnologen sofort ihren nicht ursprünglichen, sondern sekundären und damit relativ jungen Charakter. Ob aber nicht vielleicht doch, wenn weniger direkt, so doch möglicherweise indirekt, totemistische Soziologie, die der Chinesen beeinflußt hat, das werden wir später noch einmal kurz zu betrachten haben. Hier genügt die Feststellung, daß sie direkt von totemistischer Eigenart nicht Zeugnis ablegt.

Nach Erkes [45] soll alter Totemismus in China durch den Umstand nahegelegt werden, daß in der alten Religion kein Unterschied zwischen Mensch und Tier gemacht werde, ja das Tier sogar dem Menschen überlegen erscheine. Die altchinesische Religion ist nach demselben Autor fast reine Zoolatrie, jedenfalls reiner Naturkult gewesen. Die Götter seien allgemein als Tiere gedacht worden, wie es ja bei Primitiven überhaupt durchgehends der Fall zu

---

Gottesglaubens, 2. Aufl., Leipzig 1926, S. 228: „Eine Dynastie war nicht geringer als die andere . . . Spätere chinesische Kaiserfamilien sind diesem Beispiel gefolgt."

[42] Der Totemismus bei den Chinesen und ihren Stammverwandten. In Memoriam K. Weule, Leipzig 1929, S. 100.

[43] E. Schmitt, l. c., S. 36.

[44] L. c., S. 41.

[45] In Memoriam K. Weule, 1929, S. 100.

sein pflege usw. Auch hier muß zunächst gesagt werden, daß man bei vielen anderen Sinologen anderes findet, nicht nur jene „tierischen" Götterformen, sondern vor allem auch eine Hochgottgestalt, die nicht nur als sehr alt, sondern überhaupt als zu den relativ ältesten religiösen Konzeptionen der Chinesen gehörig aufgefaßt werden muß. Zum anderen hat hier die vergleichende, auf allgemein ethnologischer Basis stehende Religionswissenschaft ein entscheidendes Wort mitzusprechen. Ethnologen und Religionswissenschaftler wie K. Th. Preuss, Nieuwenhuis, Lowie, A. Lang, W. Schmidt u. a. stehen da heute auf dem Standpunkte, daß bereits die älteste von uns wissenschaftlich erreichbare Menschheit die Idee eines Hochgottes besitzt. Das ist entscheidend auch für die Beurteilung der religiösen Phänomene Altchinas [46].

Unmittelbare Totemsagen möchte Erkes in jenen Legenden von der wunderbaren Empfängnis und der Herkunft der alten Kaiser und Familienhäupter sehen, die wir oben (S. 988) bereits zu behandeln hatten. Dort waren sie für urchinesisches Mutterrecht, hier werden sie für urchinesischen Totemismus verantwortlich gemacht. Das ist entschieden des Guten zuviel. Wie diese Legenden im Rahmen des eigentlichen Chinesentums zu werten sind, daß sie eher von altem Mutterrecht Zeugnis geben, wurde oben bereits erörtert.

Auf Totemismus möchte Erkes ferner eine Anzahl alter Heroennamen (z. B. Yao „Hügel", Shun „Malve", Yü „Reptil", Chu „Fichte", Hu „Tiger" usw.) zurückführen. K a n n sein, braucht aber nicht zu sein, wird man hier vom allgemein ethnologischen Standpunkte aus antworten. Wir kennen genügend Fälle (z. B. Andamanesen, Feuerland-Indianer, sibirische Stämme usw.), wo die Benennungen sowohl von Einzelindividuen als von ganzen Gruppen von Naturobjekten hergenommen werden, ohne daß irgendein Totemismus im Spiele wäre [47]. Dasselbe gilt von den sogenannten Totemtabus, die Erkes für das alte China namhaft macht. Tabus ja, ob aber Totemtabus, das ist die Frage. Der Ethnologe wird gerne zugeben, daß überall, wo Totemismus, auch irgendeine Art von Tabu sich vorfindet. Aber keineswegs besteht eine einfache Umkehrung der Formel, also wo Tabu, da auch Totemismus, zu Recht. Denn die

---

[46] Allzusehr vereinfacht erscheinen die hier gegebenen Probleme auch bei Br. Schindler, wenn er Shang-ti kurzerhand naturalistisch-totemistischen Charakters sein läßt. Das Priestertum im alten China, Leipzig 1919, S. 4. The Development of the Chinese conceptions of Supreme Beings. Hirth-Anniversary volume, 1923, p. 354. — Im unklaren bleibt man ferner auch darüber, was Quistorp eigentlich will, wenn er den Totemismus als Unterstufe des Animalismus und als Vorstufe des Ahnenkultes bezeichnet (Männergesellschaften und Altersklassen im alten China, MSOS, XVIII, 1915, S. 24).

[47] Mit Recht hat schon B. Laufer gegen Conrady geltend gemacht, was hier auch in bezug auf Erkes zu sagen ist: „The evidence merely rests on the interpretation of names." Totemic Traces among the Indo-Chinese. In: The Journal of Amer. Folk-Lore, XXX, 1917, p. 424. Zustimmen muß man Laufer auch, wenn er warnt vor Schotter, der (im „Anthropos", VI, 1911, S. 321) allzu leichten Herzens bei den Miao Totemismus konstatiert. Laufer, l. c., p. 418. Vgl. Shirokogoroff (Social Organization of the Manchus, Shanghai 1924, p. 31), nach dem die Clannamen bei den Mandschu entweder geographischer Natur oder dem Namen bestimmter Tiere oder irgendwelcher Objekte entnommen sind. Shirokogoroff vermag aber dann trotzdem keinen Totemismus bei den Mandschu festzustellen (a. a. O., p. 51).

Mannigfaltigkeit der Tabus ist einerseits so groß, anderseits trifft man sie auch bei so vielen Völkern, die sicher nicht totemistisch sind (z. B. Andamanesen, Feuerländern, Semang usw.), so daß das Vorhandensein irgendeiner Tabuvorschrift unmöglich einen legitimen Schluß auf Totemismus gestattet [48].

Ich schließe hiemit auch den zweiten Teil meiner kritischen Ausführungen. Wenn in bezug auf den Totemismus das Ergebnis so gut wie rein negativ ausgefallen ist, so bedeutet das ein ziemliches Zusammentreffen mit B. Laufer. Nach ihm kann Totemismus in Altchina beim heutigen Stande unseres Wissens weder behauptet noch geleugnet werden [49].

3. Positiver Teil.

a) Mutterrecht.

Wie bereits mehrfach angedeutet, werden die Fragen des Mutterrechts und des Totemismus (aber schließlich natürlich nicht nur diese Erscheinungen allein) in demselben Maße ihrer Lösung nähergebracht, als die Frage der Komplexität der altchinesischen Kultur sich klärt. Die Sache kann und muß sowohl ethnologisch als prähistorisch angefaßt werden. Hier interessiert uns naturgemäß besonders der erstgenannte Weg, auf die prähistorische Seite der Angelegenheit nehmen wir am Schlusse Bezug, wo wir dann die bisherigen Ergebnisse der Ethnologie und der Prähistorie einander konfrontieren werden.

Bei Darlegung und Kritik der bisherigen Versuche, für Altchina den Bestand des Mutterrechts zu erweisen, ist das, was die gesamte chinesische Altertumskunde an wirklichen (und vermeintlichen!) Mutterrechtsindizien aufzuweisen hat, wohl genugsam gewürdigt worden. Die weitere Frage ist nun die, was noch heute sonstwie im Bereiche oder in der Nachbarschaft des Chinesentums an Mutterrecht bei Völkerschaften festzustellen ist, die mehr oder weniger sicher mit an der Basis der chinesischen Kultur gestanden haben.

An erster Stelle verdienen hier die Tungusen genannt zu werden, die Tungusen, deren ganz besondere Bedeutung im Völkerbilde Nordchinas und darüber hinaus im weiteren Nordostasien in neuerer Zeit vor allem von S. M. Shirokogoroff herausgearbeitet worden ist. Die Tungusen sind nicht, wie Castrén [50] und andere glaubten, im Gebiete des Altai, noch, wie L. v. Schrenck [51] meinte, im Amur-Lande zu Hause, sondern ihre letzte verfolgbare Heimat ist auf dem Boden des heutigen Nordchina zu suchen. Dorthin nämlich laufen, wie Shirokogoroff das im einzelnen in seinen verschiedenen Arbeiten ausführt, sowohl in anthropologischer als auch in ethnologischer Hinsicht die Fäden zurück. Die Tungusen bzw. die Proto-Tungusen hätten wir demnach als Prä-Chinesen zu betrachten. Für alles weitere zu dieser Frage verweise ich auf meine Darlegungen in der Studie „Tungusen und Miao“ [52]. Hier stellen wir

---

[48] Auch B. Laufer warnt davor, Tabu und Totem miteinander zu verwechseln, l. c., p. 418.

[49] A. a. O., S. 424.

[50] A. M. Castrén, Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845—1849 (in: Nordische Reisen und Forschungen, Kaiserl. Ak. d. Wiss., St. Petersburg 1856).

[51] Reisen und Forschungen im Amur-Lande, Bd. III, 1881, S. 11.

[52] Mitt. Anthr. Ges. Wien, LX, 1930, 306—319.

gleich die Frage, was waren diese Proto-Tungusen näherhin für Leute, speziell, waren sie Mutterrechtler?

Als unseren Zwecken förderlich muß es hier erscheinen, gleich eine andere, die oben (S. 985) bereits genannte Völkergruppe der T u n g - h u (oder Sien-pi, Toba usw.) mitheranzuziehen. Shirokogoroff hat sich (Brief vom 5. Februar 1929 an Prof. Gass) gegen eine schlechthinige Identifizierung der Tung-hu mit den Tungusen ausgesprochen, zum Teile freilich läßt auch er sie gelten, indem er in den Tung-hu neben Mongolen, Türken und Paläoasiaten auch Tungusengruppen vermutet. Wenn demgegenüber Prof. Gass schon länger an eine engere Beziehung zwischen Tungusen und Tung-hu dachte, so erlebte er jüngst eine angenehme Überraschung dadurch, daß der russische Gelehrte Sosnovskii [53] den Nachweis erbrachte für die ursprüngliche Gleichheit von *Evenki* (das ist der einheimische Name für die nördlichen Tungusen) und *Sien-pi,* ein anderer, viel gebrauchter Name für die Tung-hu. Auf alle Fälle dürfen wir jetzt wohl mit einem engeren Konnex zwischen Tungusen und Tung-hu rechnen. Damit erscheint der einerseits prächinesische, aber anderseits an der Basis des Chinesentums liegende Komplex erweitert, was natürlich unserer Untersuchung zugute kommt.

Das Mutterrecht der Tung-hu (Sien-pi) nun erscheint bestens bezeugt. Ich folge den Darlegungen, die E. H. Parker [54] auf Grund der altchinesischen Annalen darüber bietet. Die Tung-hu unterscheiden sich von den ihnen westlich benachbarten Hiung-nu (alten Türken) vor allem durch zwei Eigentümlichkeiten, durch Mutterrecht [55] und Schweinezucht [56], diese haben statt dessen Vaterrecht und üben in erster Linie Großtierzucht. Die Sien-pi kannten ferner die Dienstehe, Übersiedlung des jungen Mannes in das Haus seiner Schwiegereltern, wo er ein bis zwei Jahre blieb, um dann in feierlichem Zuge und reich beschenkt heimzukehren [57]. Ausgeprägt waren auch die Eigentumsrechte der Frau, überhaupt ihre Stellung eine angesehene [58]. Im Lichte der vergleichenden Ethnologie scheint die Doppelbestattung bestimmter Mutterrechtskultur eigentümlich zu sein. Eine Art Doppelbestattung kannten auch Cathayans

---

[53] „Sibir. Živ. Starina", VIII/IX, 1929, S. 187 f.

[54] A thousand years of the Tartars, second edition, revised and reset, London 1924.

[55] Parker, l. c., p. 85: „One point is specially signalled in which they [the Wu-hwan and Sien-pi Tunguses] differed from the Hiung-nu: the mother was considered the fountain of kinship." Vgl. S. 103.

[56] Parker, l. c., p. 83: „If there is one thing remarkable about the ancient Tungusic races, it is the fact that they all reared and all ate swine, which the Hiung-nu apparently did not." Vgl. p. 219.

[57] Parker, l. c., p. 85 f.: „Their marriages always began with clandestine commerce and then capture of the woman. After from three to six months a go-between was sent with presents of horses, oxen, or sheep as marriage gifts. The son-in-law then returned to the wife's family, where everyone offered salutations to him; but none were offered by him to the parents. After serving in the family for one or two years, he was escorted back with liberal gifts."

[58] Parker, l. c., p. 86: „The house and the outfit belonged to the wife, who had her own separate property, and was consulted on all points exept matters of war: hence the custom of counting genealogies from the mother's side."

oder Kitans (Nachkommen der alten Sien-pi), und zwar in Verbindung mit einer Baumbestattung, die auf Bergen vorgenommen wurde. Man sammelte später die Knochen und verbrannte sie nach Verlauf von drei Jahren [59]. Eine Doppelbestattung von etwas anderer Art fand sich auch bei den Kirgisen. Sie verbrannten die Leiche und setzten nach Jahresfrist die Knochen in einem Grabe bei [60].

Fassen wir zusammen, so kann ein Zweifel nicht sein, daß wir den alten Tung-hu- oder Sien-pi-Komplex als einen relativ stark mutterrechtlich orientierten zu betrachten haben.

Nun die eigentlichen Tungusen. Sie zerfallen bekanntlich in zwei Hauptgruppen, die nördlichen (Evenki) und die südlichen (Mandschu). Die Soziologie der ersteren zeigt heute eine verhältnismäßig starke vaterrechtliche Struktur [61]. Wenn aber auch sie aus dem Süden kamen und sie mit den Tung-hu zusammenhängen (S. 991 f.), dann wäre natürlich auch bei ihnen ehemaliges Mutterrecht vorauszusetzen. In der Tat deuten bestimmte soziologische bzw. mythologische Erscheinungen wohl darauf hin. So findet sich bei Georgi [62] die interessante Bemerkung, daß der junge Mann nach der Heirat mit seiner Frau ein halbes Jahr lang oder auch bis zum ersten Kindbett bei den Schwiegereltern bleibt. Erst dann übersiedeln sie zu den Eltern des Mannes, was von gewissen Feierlichkeiten begleitet werde. Das erinnert wohl zu deutlich an den oben (S. 992) erwähnten Bericht über die Sien-pi, als daß man nicht an einen Zusammenhang des einen mit dem anderen denken möchte. Auf den bestimmten Mythus (Hundemythus), der von den Evenki aus südwärts, und zwar in eine mutterrechtliche Welt hineinweist, komme ich weiter unten zurück.

Ungleicher deutlicher sind bei den Südtungusen (den Mandschu) die Reste alten Mutterrechts erhalten. Das namentlich auch in ihrer Soziologie, der Shirokogoroff [63] eine eigene Monographie gewidmet hat. Wenn die Mandschu, nach chinesischem und turko-tatarischem Muster, heute ebenfalls vorherrschend vaterrechtlich organisiert erscheinen, so hat Shirokogoroff doch eine beträchtliche Anzahl von Kennzeichen älteren Mutterrechts bei ihnen aufdecken können. „The clan organization in its institutions, as for

[59] „Of the Cathayans it is added that the bones were collected and burnt after a lapse of three years, when a libation of liquor was offered and the following prayer uttered: ‚In winter at noon may I eat towards the south, in summer towards the north, and always find plenty of swine and deer in my hunts'." Parker fügt hinzu: „This mention of swine at once recalls what we have said touching this differentiating feature of the Tungus or ‚pig' races." Siehe oben, S. 992, Anm. 56.

[60] Parker, l. c., p. 189: „At funerals they do not gash their faces, but parade thrice round the body, wailing; they then burn it, collecting the bones and making a tomb when the year is out."

[61] Shirokogoroff, Anthropology of Northern China, Shanghai 1923, p. 105.

[62] Bemerkungen einer Reise im russischen Reiche im Jahre 1772, I, St. Petersburg 1775, S. 265.

[63] Social Organization of the Manchus, Shanghai 1924. In seinem neueren Werk (mir erst bei der Korrektur zugänglich geworden) „Social Organization of the Northern Tungus", Shanghai 1929, p. 242, siehe auch p. 220, 231, 243, spricht S. M. Shirokogoroff auch von Resten des Mutterrechts bei den nördlichen Tungusen. Es ist konsequent, wenn auch er dann die Pro-Tungusen mit dem Mutterrecht in Verbindung setzt.

example, the woman chieftain-ship, the peculiar rights and duties of the mother's brother, the mother's privelege to defend her daughter although she is already married, and several others, retains traces of a great influence of the women and their relatives, which in the presence of the relatively inferior position of the women show that the Manchus in former time had another system of social organization, which allowed larger rights to the women, than is the case at the present time [64]." Dazu tritt auch hier in wirtschaftlicher Hinsicht die ausgeprägte Schweinezucht, und zwar ebenfalls als Frauensache, hervor. Shirokogoroff [65] ist geneigt, diese Mutterrechtszüge der Mandschu auf eine Einwirkung seiner sogenannten Paläoasiaten zurückzuführen. Angesichts unserer obigen Darlegungen braucht das wohl nicht notwendig der Fall zu sein, denn die Mandschu besaßen so gut wie sicher das Mutterrecht von Haus aus. Freilich können jene Paläoasiaten (bei Shirokogoroff auch als B-Leute bezeichnet) für eine Verstärkung oder längere Konservierung des Mutterrechts im Gebiete der Mandschu mitgewirkt haben, denn auch sie waren vorwiegend mutterrechtlich organisiert.

Diese B-Leute glaubt Shirokogoroff [65a] anthropologisch auch im östlichen China (Chile, Shantung, Kiangsu und Chekiang) feststellen zu können. Sie sind dort natürlich sowohl physisch als kulturell längst weitgehend in das typische Chinesentum aufgegangen. Stärker treten sie noch hervor in Korea und dem weiteren Nordostasien, bis zu den Giljaken, Tschuktschen und Jukagiren hinauf. Auf die Beeinflussung durch die B-Leute leitet Shirokogoroff u. a. noch zurück „the primitive form of fishing, some clothing, underground houses [66]". Erdwohnungen von einer Tiefe von 4 bis 5 Fuß finden wir bezeichnenderweise bei den Bununs und Paiwans auf Formosa wieder [67].

Daß speziell auch im Gebiete des heutigen Korea, unter den sogenannten Pakvölkern Elemente mutterrechtlicher Kultur herrschend waren, dafür zeugen wohl folgende Mitteilungen aus den beiden chinesischen Geschichtswerken, dem Hou-Han-Chu und dem Wei-Chi. Sie berichten über die damaligen (Han-Zeit 209 v. Chr. bis 220 n. Chr., Wei-Zeit 220 bis 280 n. Chr.) natürlich nicht-

[64] S. M. Shirokogoroff, l. c., p. 154.

[65] L. c., p. 105: „... but the Manchus show many traces of the materline clan organization and have a peculiar social organization. Which seem to be connected with the culture of the palaeoasiatic ethnical groups."

[65a] Anthropology of Eastern China and Kwangtung Province. Shanghai 1925, p. 118: „The geographical distribution of this type *[B]* is very wide. It is found in a great majority among the eastern Chinese, especially Kiangsu and Chekiang, among Koreans (I also suppose among the Japanese), in a less degree among the northern Chinese and also among the Kwangtungese, but as a general tendency, it is more common around the China Sea. It is also numerous in Manchuria and is met with among the Northern Tungus. It also spreads along the valley of the Yangtze River, but so far as I know it is not common in western and north-western China, and especially central Asia. Owing to this peculiar geographical distribution of this type I have already suggested that this is a very ancient type, which formerly populated the east of Asia. We can now see that its influence spreads down to the south, to Kwangtung province, where it meets a rival in type E."

[66] Anthropology of Northern China, Shanghai 1923, S. 106.

[67] J. B. M. McGovern, Unter den Kopfjägern auf Formosa, Stuttgart 1923, S. 99.

chinesischen Völker jener koreanischen Bezirke [68]. So wird von den Wo-tsu (im mittleren Ost-Korea) die Doppelbestattung beschrieben. „Der Verstorbene wurde provisorisch in der Erde begraben. Wenn Haut und Fleisch verfault waren, nahm man die Knochen heraus und setzte sie im Kuo [Baumstammgrab?] bei.“ In dieselbe Richtung weisen wohl auch Brauch und Kult der Trommel, wie sie von den Fu-yü-ko [Nordwest-Korea] mitgeteilt werden. „Im zwölften (Mond) Monat wurde der Himmelsgottheit (Himmelsgöttern) geopfert. Eine große Versammlung wurde einberufen. Tagelang wurde geschmaust und getrunken, getanzt und gesungen. Man nannte dieses Fest ‚Entgegengehen der Trommel, Einladen der Trommel‘.“

Wir stehen hier bereits mitten in dem zirkumpazifischen Kulturkreis darin, wie ihn in jüngerer Zeit Prof. Gass herausgearbeitet hat, der damit, wie ich glaube, über die ältere Kulturgeschichte des gesamten östlichen und nordöstlichen Asien ein bemerkenswertes Licht verbreitet hat [69]. Nach den Untersuchungen von Gass liegt diesem zirkumpazifischen Kulturkreis, den er von Indonesien aus über die Philippinen, Formosa, Altjapan (Ainu), Amur-Gebiet bis zu den Kamtschadalen und Korjaken hinauf verfolgen kann, unzweifelhaft ein altes Mutterrecht zugrunde. In meiner Arbeit „Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker“ [70] habe ich namentlich auf Grund der übereinstimmenden Mythologie hier und dort in jenen zirkumpazifischen Komplex die Eingebornenbevölkerung Südchinas, im besonderen die Yautze, miteinbezogen. Nicht nur daß hier der locus classicus für jene im letzten Grunde mutterrechtlich orientierte Hundemythologie gegeben zu sein scheint, auch positiv wird uns von dort das Bestehen des Mutterrechts recht nahegelegt. So lesen wir bei F. W. Leuschner [71]: „Was nun bei den Yautze sofort in die Augen fällt, ist die hohe und freie Stellung der Frau. Sie ist dem Manne nicht unter-, sondern übergeordnet, sie steht ihm nicht nur gleich, sondern hat größere Rechte als er.“ Derselbe Autor berichtet auch von der Doppelbestattung der Yautze: „Nach drei Jahren werden die Gebeine des Toten ausgegraben und in einer Urne beigesetzt [72].“

---

[68] Für freundliche Lesbarmachung dieser Texte sei dem Herrn Alex. Slawik (beeid. Gerichtsdolmetsch der japanischen Sprache in Wien) auch an dieser Stelle bestens gedankt.

[69] Gass: Kult lunarizanaga Praoca kod istočnih Paleosibiraca (Der Kult des Urmondmenschen bei den östlichen Paläosibiriern), Jahrbuch der Universität Zagreb, Bd. I (1924/25—1928/29), 56—92. Derselbe: Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrischen Völkern, Mitteil. d. Anthropol. Ges. Wien (Sitz.-Ber.), LIX, 1929, 1—8. — Auf die weitreichende Wirksamkeit seiner B-Leute kommt bereits Shirokogoroff wiederholt zu sprechen. So z. B. „Thus the boundary of the type *B* is very spacious, but the distribution of this type within it is very sparse. In the past it was probably the sole type within Manchuria and, may be, also within the present Shantung and Chihli provinces. That must be so because the ancient inhabitants of Korea living near the sea must be good navigators.“ Anthropology of Northern China, Shanghai 1923, p. 107.

[70] In: Wiener Studien zur Kulturgeschichte und Linguistik (Veröffentl. des Universitäts-Institutes für Völkerkunde in Wien, herausgegeben von W. Koppers), Jahrg. I, 1930 (im Druck).

[71] Von den Ureinwohnern Chinas, Berlin 1927 (?), S. 68. Vgl. S. 6, 35 f., 39, 70.

[72] L. c., p. 78.

In meiner Studie „Tungusen und Miao“ [73] habe ich die weitgehende Sonderstellung der Miao-tze unter den übrigen Eingebornenstämmen Südchinas entsprechend hervorgehoben und begründet. Verhältnismäßig ist bei ihnen an direkten Mutterrechtsindizien nicht allzuviel festzustellen. Aber trotzdem schloß ich meine diesbezüglichen Ausführungen mit dem Satze: „Und verschiedenes weist schließlich auch bei den Miao bestimmt auf jüngere (mutterrechtliche!) Kultur, worauf ich an anderer Stelle zurückzukommen gedenke [74].“ Es ist klar, daß ich jetzt noch stärker unter diesem Eindruck stehe, nachdem die ursprüngliche enge Zusammengehörigkeit von Tungusen und Tung-hu so wahrscheinlich geworden ist (S. 991 ff.) und anderseits wohl ebenso wahrscheinlich von mir die uralte Verbindung von Tungusen (Proto-Tungusen, Prä-Chinesen) und Miao-tze hat dargetan werden können. Wenn namentlich in der Soziologie der Miao-tze, im Gegensatz zu den Yao-tze, vom Mutterrecht so fast gar nichts mehr in die Erscheinung tritt, so ist das wohl auf die Jahrtausende lange chinesische Einwirkung zurückzuführen: je näher diesem typischen Vaterrechtszentrum, das seinerseits ja wieder mit dem innerasiatischen, südsibirischen der Viehzüchter im Zusammenhange steht, desto weiter und stärker erscheint der Auslaugungsprozeß unter den ehemals mutterrechtlichen Völkern Südostasiens fortgeschritten. Was trotzdem bei den Miao noch auf älteres Mutterrecht hinzudeuten scheint, ist zum Teil oben (S. 984 ff.) bereits behandelt worden. In der Tatsache, daß die Miao-Frau nach dem Tode des Mannes als Vollerbin erscheint, würde ich jetzt doch eher ein Kennzeichen alten Mutterrechts erblicken wollen [75]. Wie weit im übrigen auch bei den Miao jene ganze Mythologie sich wiederfindet, die im Grunde ohne Zweifel als eine mutterrechtliche anzusehen ist, das habe ich an genannter Stelle eingehender behandelt. Stärker und prägnanter freilich tritt sie bei den Yao-tze hervor, aber auch die Miao-tze besitzen manches davon, so daß sie in weiterem Sinne jedenfalls in denselben Kreis hineingestellt werden können.

Wie weit auch die Lolo in diese Reihe hineingehören, habe ich ebendort erörtert. Auch hier ist soziologisch das Mutterrecht kaum noch festzustellen. Anders aber ist das wieder bei den weiter südlich wohnenden Karen. Diese kennen z. B. noch die Übersiedlung des jungen Ehepaares in die Familie der Braut. Mit Recht sieht darin der vortreffliche Erforscher der Karen, H. J. Marshall [76] „a practice that looks much like a survival from the matriarchal stage of the Karen's past“. Die hervorragende Stellung, welche ferner die Großmutter oder die älteste Frauensperson einer Familiengruppe sowohl in sozialer als auch in religiöser Hinsicht einnimmt, deutet natürlich in dieselbe Richtung. „Its [i. e. the Grandmother] significance is remarkable and may be

[73] Mitt. Anthr. Ges. Wien, LX, 1930.

[74] L. c., S. 315.

[75] „Encore ne se les [biens transmissibles] partage-t-on qu'à la mort du dernier survivant [père ou mère], car chez les Méo la mère reste chef de la famille à la mort de son mari et maîtresse de tous les biens jusqu'à sa mort même“ (Lunet de Lajonquiere, Ethnographie des Territoires Militaires, 1904, p. 240).

[76] The Karen People of Burma, Columbus (Ohio) 1922, p. 190.

a relic of matriarchal government, which is still found in Tibet [77]." Die Karen möchte ich in diesem Zusammenhange besonders auch deshalb erwähnt haben, weil in ihrer Religion ganz auffällige Anklänge, ja weitgehende Übereinstimmungen mit den Miao zu verzeichnen sind. Ich gehe hier auf diese Übereinstimmungen nicht ein; denn sie sprechen nicht direkt für Mutterrecht, aber wohl für irgendeinen Zusammenhang beider Völker [78].

Gewissermaßen um den mutterrechtlichen Ring um das ganze südliche China herum zu schließen, erinnere ich an das bekannte klassische Mutterrecht der Khasi und der Tibeter. Was die ersteren anbetrifft, so verweise ich auf die vortreffliche Charakterisierung, welche uns unter dieser Rücksicht der Missionarforscher C. Becker [79] geschenkt hat. Daß Tibet, besonders seine südlichen und südöstlichen Teile, viel von altem Mutterrecht bewahrt hat, ist eine altbekannte Sache. Sie wird neuerdings bestätigt von Ch. Bell, wenn er schreibt, daß die Frau in Tibet eine ganz andere Stellung einnimmt als in China und in Indien [80]. „Even in modern days many chiefs, ministers, and officials in all grades consult their wifes in their official works. It not infrequently happens that the wife is the real ruler [81]." Auf Mutterrechtsverhältnisse deutet es auch, wenn es heißt: „the first present given by the bridegroom's parents goes to the maternal uncle of the bride [82]." Und schließlich ein gutes Stück Mutterrecht offenbart sich auch in der tibetischen Polyandrie. „The Tibetan custom of polyandry, by which, when a woman marries a man, she takes as joint husbands some or all of his brothers, is followed in many families. In such cases the wife is the centre of the family, whose interests pivot round her. It follows naturally that her influence is thereby augmented [83]."

Es wäre jetzt an der Zeit, jener Hundemythologie noch näher zu gedenken, von der im Verlauf meiner Ausführungen schon mehrfach die Rede war. Jener Hundemythologie, die so charakteristisch ist namentlich für die Anschauungswelt der südchinesischen Eingebornen, die aber dann weiter über die ostasiatische Küstenzone bis zu den nördlichen Tungusen und darüber hinaus weit nach Nordamerika hinein zu verfolgen ist. In meiner Arbeit „Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker" habe ich es näher auseinandergesetzt und begründet, warum wir in diesem Mythus ein markantes Kennzeichen mutterrechtlichen Geistes und damit mutter-

---

[77] Marshall, l. c., p. 133. Vgl. ibid., p. 248: „The grandmother or the oldest female in the direct line of the family presides as the high priestess at the *Bgha* feast of the whole family. She is the *Bgha a'kho*. This custom seems to hark back to the matriarchal stage of development among the Karen, as also does the fact that the groom goes to live with the bride's family."

[78] Für die Religion der Karen siehe Marshall, l. c., p. 10 f. Für die der Miao vergleiche Savina, Histoire des Miao, Hongkong 1924, passim.

[79] Familienbesitz und Mutterrecht in Assam. In: Zeitschrift für Buddhismus, VI, 1925, 7—29.

[80] Ch. Bell, The people of Tibet, Oxford 1928, 147.

[81] L. c., p. 161.

[82] L. c., p. 183.

[83] L. c., p. 159. Vgl. hiezu auch Kozlow, Mongolei, Amdo und die tote Stadt Chara-Choto, Berlin 1925, S. 179.

rechtlicher Provenienz zu erblicken haben. Nicht eigentlich der Hund (oder der Mann in Gestalt des Hundes oder auch eines anderen Tieres), sondern die Frauengestalt steht klarerweise in dem Zentrum dieses Vorstellungs- und Glaubenskomplexes: sie ist das Urweib, die Urmutter. Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, erlaube ich mir, auf meine genannte Arbeit zu verweisen. Nach meiner Überzeugung erfließt aus der Tatsache, daß das prächinesische China allem Anschein gemäß mit dieser Art Mythologie so durchsetzt und vertraut war, einer der stärksten und entscheidensten Beweise für damaliges Mutterrecht.

Fassen wir nun kurz zusammen, was im kritischen und positiven Teile meiner Darlegungen zur Frage des Mutterrechts in Altchina zu sagen war, so ergibt sich als wesentliches Ergebnis, daß Prä-China[83a] offenkundig weitgehend mutterrechtlich orientiert war. Dafür sprechen, im Einzelfalle natürlich mehr oder weniger:

1. Die Prä-Chinesen bzw. Nicht-Chinesen, die wir aus den Annalen kennen (Tung-hu, Sienpi, Toba, Pakvölker).

2. Jene ethnologischen Völker, die mit den Prä-Chinesen eines Blutes oder doch einer Kultur sind (so einerseits die Tungusen, eventuell auch die B-Leute, Paläoasiaten Shirokogoroff's, anderseits die Eingebornen, besonders die Yao-tze Südchinas).

3. Die spezifische Eigenart Südchinas (Pan-ku-Mythologie[84], Taoismus), die im Gegensatz zum Norden so viel mutterrechtliche Orientierung hervortreten läßt. Die allerbeste und ungezwungenste Erklärung hiefür bietet die Annahme, daß im Süden das ältere Mutterrecht vielleicht von Haus aus schon stärker war, sicher aber sich besser behauptet und nachhaltiger durchgeschlagen hat.

4. Die Tatsache, daß der Kern des vaterrechtlichen Chinesentums so allseitig, nach Nordosten (Mandschu, B-Leute oder Paläoasiaten), nach Osten

[83a] Ich sage mit Absicht Prä-China. Denn es liegt jetzt wohl hinreichend klar zutage, daß der Anstoß zur Bildung der eigentlichen chinesischen Hochkultur mit einer vom Westen (Nordwesten?) her erfolgten Einwanderung im Zusammenhange steht. Shirokogoroff denkt hier jedenfalls mit Recht an die Träger seines anthropologischen Typus *A*, der noch heute seine intensivste Verbreitung im Kerngebiete des Chinesentums aufweist und dessen Ausbreitungsrichtung deutlich von West nach Ost geht. „Thus the present geographical distribution of various groups and their relation to the Chinese in the light of historic facts may be explained as a movement of type *A* characteristic of the early Chinese and their intrusion into the mass of type *B*." Anthropology of Eastern China, Shanghai 1925, p. 130. Angesichts dieser Lage der Dinge hat Shirokogoroff gewiß auch recht, wenn er beanstandet, daß Black die Träger der Skelettfunde äneolithischer Zeit aus Nordchina einfach als Protochinesen bezeichnet. Meine Formulierung „Prä-Chinesen" entspricht der Auffassung Shirokogoroff's. „I absolutely agree with Prof. Davidson Black, when he designates his other type of Kansu by *X*, and I believe that, if he should take, instead of his ‚proto-Chinese', another letter, for instance *Y*, the further discussion would be cleared from any misunderstanding of the term and it would also be separately confined to anthropology (physical) and ethnography (archaeology), perhaps till a near future, leaving open the question as to the conclusions concerning the ethnical problems." L. c., p. 136.

[84] Näheres zum Pan-ku-Mythus in meiner Studie „Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker".

(zirkumpazifischer „Urmondmenschen"-Komplex), nach Südosten und Süden (die Eingebornen Südchinas, im besonderen die Yao-tze) und nach Südwesten und Westen (die Khasi und andere hinterindische Stämme, Tibet), also allüberall mit Ausnahme des Nordwestens, von Völkern mit ehemaligem oder noch vorhandenem Mutterrecht umschlossen ist.

Jetzt ist es klar, daß auch jene Mutterrechtsrelikte (größere Gleichberechtigung der Geschlechter in Altchina, „Massenheiraten", Männergesellschaften, Abstammung der Kaiser und Heroen nur von einer Frau u. a.) auf dem Boden der chinesischen Hochkultur selbst, jene Mutterrechtsrelikte, die im kritischen Teil der vorliegenden Untersuchung zur Erörterung standen, eine wohl eindeutige Erklärung, eben im Sinne alten prächinesischen Mutterrechts, finden dürfen bzw. finden müssen.

b) Totemismus.

Oben (S. 989 ff.) hatten wir bereits die Erkenntnis gewonnen, daß Altchina mit dem Totemismus jedenfalls so gut wie nichts zu tun hatte. Wie möglicherweise doch eine mehr indirekte Beeinflussung von dieser Seite stattgefunden hat, ergibt sich vielleicht aus folgender Überlegung. Wenn die nördlichen (sibirischen) Tungusen verschiedene Eigentümlichkeiten (wie Sonnenkult [85], Plattformbestattung [86], Tatauieren [87] usw.) aufweisen, die wir nach allgemein ethnologischem Befunde als totemistische anzusehen geneigt wären, so glaube ich, daß sie jene Elemente in Nordostasien wohl von Stämmen, wie den Yukagiren und Tschuktschen übernommen haben. Denn von ganz Nord- und Nordostasien sind es namentlich jene Gebiete, die am meisten von totemistischer Soziologie und sonstigen charakteristischen Eigenarten dieser Kultur zur Schau tragen, ohne indessen als reine Totemkulturen bezeichnet werden zu können. Daß aber auch weiter südlich, speziell im Gebiete des heutigen Korea totemistische Kultur irgendwie wirksam war, dafür zeugen wohl folgende Mitteilungen aus den beiden chinesischen Geschichtswerken, dem Hou-Han-Chu und dem Wei-Chi, über die damaligen (Han-Zeit 209 v. Chr. bis 220 n. Chr., Wei-Zeit 220 bis 280 n. Chr.), natürlich nichtchinesischen Völker jener Gebiete [88]. Von den Han (wohnhaft im heutigen Süd-Korea) heißt es: „Die Initiation war den Han bekannt: Die Jungmannschaft baute unter ‚großen Anstrengungen' ein Männerhaus. Dem Jüngling wurde die Rückenhaut durchschnitten und ein großes Seil durchgezogen. An diesem Seile, das an einem hohen Baume (Maste?) [89] befestigt war, mußte er sich herab-

[85] C. Hiekisch, Die Tungusen, 2. Aufl., Dorpat 1882, S. 107. „*Delatsche* ist die Sonne, wird auch *Tirgani* (der Tag) genannt, gilt als die höchste Gottheit nach *Boa*, wird aber von vielen mit *Boa* verwechselt."

[86] W. Jochelson, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, Leiden-New York 1926, p. 222. „They [i. e. the Tungus] put all the dead on elevated platforms."

[87] C. Hiekisch, Die Tungusen, a. a. O., S. 72 f.

[88] Auch die Lesbarmachung dieser Texte verdanke ich Herrn Slawik, siehe oben, S. 995.

[89] Ob wir es hier mit ähnlichem zu tun haben, wie mit dem oben (S. 000) erwähnten Fruchtbarkeitsbaume der Miao? Vom großen Baum (Mast) der Han auf Korea wird weiterhin noch gesagt: „Jedes ‚Land' besaß einen eigenen Gau (Dorf), der Su-to hieß und seinen Namen davon hatte, weil daselbst ein großer Baum (Mast) errichtet wurde, der

lassen. Schmerz und Angst durfte bei dieser Tortur nicht gezeigt werden. Den ganzen Tag verbrachten die Jünglinge mit Schreien, und schwere Arbeiten wurden ausgeführt." Das ist eine Art der Knabeninitiation, die namentlich an entsprechende Gepflogenheiten nordamerikanischer Indianer erinnert und die wir der totemistischen Kultur als besonders eigentümlich erkennen zu müssen glauben. Von einer Initiationszeremonie der Mo (oder Pak), wohnhaft weiter nördlich im mittleren und nördlichen Korea, wissen die chinesischen Quellen nichts zu berichten.

Bemerkenswert ist, daß bei den Han in Süd-Korea (Japan am nächsten benachbart) auch das Tatauieren stark in Übung war. Für die Ma-Han (Südwest-Korea): „Seine [des Tatauierens] Grenze ist nahe von Wo (West-Japan). Daher gibt es dort [in Ma-Han] Leute, die sich tatauieren" (Hou-Han-shu). „Seine Männer tatauieren sich von Zeit zu Zeit" (Wei-chi). Für die Pien-ch'en [Südwest-Korea]: „Dieses Land liegt in der Nähe von Wo, daher gibt es sehr viele Leute, die sich tatauieren" (Hou-Han-shu). Für Ch'ên-Han [Südwest-Korea]: „Männer und Frauen tatauieren sich ferner wegen der Nähe der Wo" (Wei-chi). „Über die Sitte des Tatauierens bei jenen Völkern und ihren Nachbarn stellt dann Herr Slawik, auf die gleichen Quellen sich stützend, noch folgende Ausführungen zur Verfügung. „Die Sitte des Tatauierens scheint also bei den Han am meisten an der Südküste, in der Nachbarschaft Japans verbreitet gewesen zu sein. In Pien-Ch'ên, das Japan am nächsten liegt, war diese Sitte allgemein. Auch in Ch'ên-Han tatauierten sich beide Geschlechter. In Ma-Han scheint das Tatauieren nur von Männern geübt worden zu sein und war jedenfalls nur im Süden häufig. Diese Verbreitung deutet ebenfalls daraufhin, daß diese Sitte aus Japan nach Süd-Korea gekommen war, zumal sie ja bei den Mo überhaupt nicht erwähnt wird. Das Hou-Han-shu und das Wei-chi haben ausführliche Berichte über das Tatauieren bei den Wo, den Japanern. Wir erfahren unter anderem auch, daß diese aus alter Zeit stammende Sitte ursprünglich den Zweck hatte, den fischenden und tauchenden Japaner vor Seeschlangen und Drachen der Meerestiefe zu beschützen. Es wurden hauptsächlich Muster von großen Fischen und Seevögeln mit einer Zinnobererde aufgetragen. Zur Zeit, da der Text abgefaßt wurde, war aber der eigentliche Zweck dieser Sitte nebensächlich geworden und diente das Tatauieren fast nur mehr zur Schmückung des Körpers. Welchen Zweck das Tatauieren bei den Han hatte, wissen wir nicht."

In Silla (dem Nachfolgestaat des alten Ch'ên-Han) wurde denselben Quellen gemäß die Sonne verehrt und ein Fest „Einladen der Sonne, Hervorbrechen der Sonne, Entgegengehen der Sonne" gefeiert.

Erinnern wir uns der Tungusen, ihres Sonnenkultes, des auch bei ihnen geübten Tatauierens, so dürfen wir wohl mit der Möglichkeit rechnen, daß eine gemeinsame totemistische Quelle jene Dinge nach Alt-Korea (Japan?) und in

---

mit Glöckchen und Trommeln behangen war. Er diente zu Opferzwecken. Dieser Baum, Su-to genannt, hatte eine Ähnlichkeit mit den indischen Stupas. Wer in diesen Gau (zu diesem Baume?) flüchtete, war in seinem Bannkreis vor Verfolgung und Auslieferung geschützt."

das weitere Nordostasien brachte und sie vor allem auch den Tungusen gelegentlich übermittelte. Vielleicht fällt von hier aus auch ein klärendes Licht auf die charakteristisch straffe Organisation der exogamen Clans, wie sie sämtlichen Tungusen, den nördlichen sowohl wie den südlichen (den Mandschu) eigen ist, die zwar nicht direkt totemistisch ist, aber bei der doch ganz gut totemistische Soziologie Pate gestanden haben könnte. Diese äußere Verwandtschaft mit totemistischer Soziologie muß auch SHIROKOGOROFF zugestehen, wenn er auch, wie ich glaube, ganz mit Recht, direkten Totemismus für die Mandschu und Tungusen nicht anerkennen kann [90]. Angesichts dieser Lage der Dinge erscheint wohl die weitere Frage verständlich und berechtigt, ob nicht auch die in der Chou-Zeit in China eingeführte Stammesnamenexogamie ihre Anregung, wenn nicht ganz, so doch zum Teil, von jener mehr oder weniger „totemistischen" Soziologie Nordostasiens empfangen hat. Mir scheint, mit dieser Möglichkeit muß durchaus gerechnet werden und damit dann auch mit einem wenn auch sekundären totemistischen Einwirken in die chinesische Kultur.

4. Konfrontierung der Ergebnisse ethnologischer und prähistorischer Forschung.

Vom ethnologischen Standpunkte ist die Komplexität der altchinesischen Kultur in unserem Werke SCHMIDT und KOPPERS: Völker und Kulturen [91] bereits in dem Sinne vertreten worden, daß die Herausbildung der chinesischen Hochkultur im wesentlichen einer Kulturmischung aus bodenständigem primitiven Ackerbau und einer (oder mehrfachen) Einwanderung von turko-tatarischen Hirtenvölkern zu danken sei. Im großen und ganzen genommen behauptete sich dieser von W. SCHMIDT stammende Gedanke auch im Lichte der seither, sei es ethnologischer-, sei es prähistorischerseits erfolgten Detailforschung. Im Lichte der kulturhistorisch-ethnologischen Untersuchungen, wie sie im Verlaufe der vorliegenden Abhandlung zur Darstellung gebracht worden sind, rechnen wir für das alte, vollneolithische China mit einer weitgehend mutterrechtlich organisierten und primitiven Ackerbau treibenden Bevölkerung, die noch ohne die großen Herdentiere (Rind, Pferd usw.) war, dafür aber bereits eine intensive Schweinezucht übte. Im letztgenannten Sinne sprechen die oben (S. 992 f.) erörterten Verhältnisse bei den Tung-hu und Mandschu und ferner die Tatsache, daß China seit Menschengedenken ein typisches

[90] S. M. SHIROKOGOROFF, Social Organization of the Manchus, Shanghai 1924, p. 51. Ferner: Northern Tungus Migrations in the Far East (Goldi and their ethnical affinities). Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society, LVII, 1926, p. 148: „Tiger has appropriated the greatest importance among the Manchus. It is, however, not clear whether bear and tiger are really totemic animals, as some authors believe." Und in einer Anmerkung zu diesem Text: „Totemism is a complex which has a limited geographical distribution and correlates with several other customs and ideas lacking among the Goldi and other Tungus groups." Zu ganz ähnlichen Ergebnissen in der Frage nach der Existenz eines nordasiatischen bzw. sibirischen Totemismus kommen die aufschlußreichen Untersuchungen von K. F. KARJALAINEN (Die Religion der Yugra-Völker, Helsinki 1927) und A. N. MAKSIMOW (Zur Frage des Totemismus bei den Völkern Sibiriens. Russische Vereinigung der wissenschaftlichen Forschungsinstitute für Sozialwissenschaften. Institut für Geschichte. Gelehrte Aufzeichnungen. Tom. VII, Moskau 1928 [russisch]).

[91] J. HABBEL, Regensburg 1925.

Schweineland gewesen ist[92]. Alles in allem genommen, hätten wir also in jener prächinesischen Kultur eine Art Bogenkultur (Gräbner) oder freimutterrechtlicher Kultur (W. Schmidt) zu sehen. Ja, wahrscheinlicherweise bereits eine jüngere, entwickeltere Form dieses Kreises, so daß die Bezeichnung „tertiäre Mutterrechtskultur" oder doch eine ähnliche wohl am Platze wäre.

Die Übereinstimmung, in der sich in diesem Falle ethnologische und prähistorische Forschung befinden, ist nun bereits eine recht vortreffliche. Auch die Prähistorie unterscheidet für die vollneolithische Zeit bzw. für die Zeit des frühesten Beginnes der altchinesischen Hochkultur zwei Hauptschichtungen[93]. Die ältere der beiden kommt hier für uns in Betracht. Auf Grund der ihr eigenen einfachen Keramik hat Menghin sie als die mattenkeramische bezeichnet. Sie ist namentlich im Bereiche der Provinzen Shensi, Shansi und Honan, also gerade im Gebiet des eigentlichen Entstehungsherdes des Chinesentums zwischen Hoangho und Yangtsekiang, festgestellt worden. Neben der Keramik hat intensive Schweinezucht sie ausgezeichnet, während alle großen Haustiere noch fehlten. Die Prähistorie vermag von sich aus natürlich nicht zu sagen, welche Art von Soziologie und geistiger Kultur mit einem so beschaffenen ergologisch-wirtschaftlichen Inventar vereinigt war. Da aber vom allgemein ethnologischen Standpunkte aus eine derartige Ergologie als soziologisch-geistiges Komplement das Mutterrecht nahelegt und dazu eine ethnologische Spezialuntersuchung für Altchina zu demselben Resultate kommt, so kann gewiß mit Fug und Recht jener mattenkeramische Kreis als ein mutterrechtlicher angesehen und bezeichnet und damit eine höchst bemerkenswerte wechselseitige Förderung und Übereinstimmung zwischen kulturhistorisch-ethnologischer und kulturhistorisch-prähistorischer [sit venia verbo!] Forschung festgestellt werden. Weiterhin auf die prähistorischen Verhältnisse Chinas einzugehen, dafür haben wir hier keinen Grund. Etwa auch eine Parallelisierung zwischen der jungpaläolithischen Klingenkultur und dem Totemismus auf dem Boden Chinas versuchen zu wollen, führt aus doppeltem Grunde zu keinem befriedigenden Ziele. Einerseits wissen wir ethnologischerseits von eigentlichen totemistischen Merkmalen in Altchina so gut wie nichts, anderseits liegen auch, nach Menghin's mündlichen Äußerungen, in bezug auf die Klingenkultur die Verhältnisse in China noch hinreichend unklar.

[92] Vgl. über Alter und Art der Schweinezucht in China z. B. W. Wagner, Die chinesische Landwirtschaft, Berlin 1926, S. 592 ff.

[93] Jene so bedeutungsvollen prähistorischen Forschungen zeigen sich vor allem verknüpft mit dem Namen des schwedischen Geologen Anderson. Siehe die Literaturzusammenstellung bei L. Franz, Die älteste Kultur Chinas im Lichte der neuesten Ausgrabungen. „Anthropos", XXIV, 1929, 313—317. Ferner: Fr. E. Ahlander, Bibliography of Publications based upon Collections made with the Support of the Swedish China Research Committee. In: The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm 1929, Bulletin Nr. 1, p. 185—191. Vgl. ferner: O. Franke, Die prähistorischen Funde in Nordchina und die älteste chinesische Geschichte. Mitt. d. Sem. f. Or. Spr., XXIX, 1926, 108. O. Menghin, Die Steinzeit Ostasiens. W. Schmidt-Festschrift 1928.

Kretische und vorgriechische Sprache.

I.

Ein kretischer Heilspruch.

(Nachlese zu einer Bemerkung Axel Persson's.)

Von Erika Spann-Rheinsch, Wien.

In seinem kleinen Aufsatz „Schrift und Sprache in Altkreta“ [1] hat Axel Persson „die einzigen zusammenhängenden Worte“ kretischer Sprache, deren Besitz uns bewußt ist, angeführt (S. 16). Sie „finden sich in einem ägyptischen Papyrus medizinischen Inhalts, der jetzt in London aufbewahrt wird. Sie sind in ägyptischen Hieroglyphen geschrieben, werden als ‚Beschwörung gegen arabische Schwindsucht in der Kephtisprache‘ angekündigt und lauten: *santikapupivaiaimantirkkar.* In den letzten Worten hat man den kleinasiatischen Gott *Tark,* der uns auch in kilikischen Namen, wie z. B. *Tarkondemus* und wahrscheinlich auch in dem etruskischen *Tarchna,* lat. *Tarquinius,* begegnet, wiedererkennen wollen“. Wegen des Papyrus, dessen Entstehungszeit zu kennen überaus wichtig wäre, gibt Persson noch eine Verweisung: Hall, Aegean Archeology, p. 230. Im Verlauf der Arbeit, die sich hauptsächlich mit der Entzifferung kretischer Linearschrift beschäftigt (speziell auch mit der Lesung der Innenschrift des größeren der zwei beschriebenen knossischen Becher), wobei sich Persson mit gutem Instinkt öfters auf das Albanische bezieht, um die von ihm gelesenen unverständlichen Wörter zu deuten — beendet er seine Behandlung des eben angeführten kretischen Spruches folgendermaßen: „Betrachten wir nun die Formel für die Beschwörung arabischer Schwindsucht, von der oben die Rede war (wobei er stillschweigend das ungeteilte Zitat abteilt) [2]: *sant ika pu piva iaiman tirkkar.*

sant Vgl. alb. *šań* „beschimpfe“, *šanja* „Schimpf, Lästerung“; *σάνιας, σαννίων, σάννορος* imbécile, sot (Boisacq s. v. *σάννας*); *-t* Possessivsuffix der 2. Pers. Sg. (?Persson).

ika Vgl. alb. *ikeń, ikej* „fliehe, gehe weg“.

pu Vgl. oben *pa-u* (dort wird alb. *pa* „ohne“ herangezogen und mit *-po* in *ἀπό* in Verbindung gebracht).

piva Vgl. *πίνω, ἔπιον*; alb. *pī*, Aor. *pīva.*

iaiman Vgl. *αἷμα* „Blut“; das Wort hat noch keine zufriedenstellende Etymologie, vgl. Boisacq s. v.

tirkkar Vgl. oben p. 16 (nämlich unsere erste Anführung des Spruches). Alb. *tirk* „Spindel“ gehört unzweifelhaft mit sanskr. *tarkuḥ* „Spindel“, *ἄτραχτος* „Spindel“, lat. *torqueo* zusammen, vgl. Boisacq und

[1] Uppsala Universitets Årsskrift 1930, Program 3. Uppsala, A. B. Lundequistska Bokhandeln.

[2] Alle Klammern, soweit nicht innerhalb derselben anders bemerkt, sind von mir.

WALDE, Lat. etym. Wörterbuch. Meines Erachtens gehört auch der karische Name *Tark-*, etr. *Tarchna*, lat. *Tarquinius* hierher. *Tirkkar-* der Dreher, der Plager (? PERSSON).

Übersetzung: Deine (? PERSSON) Lästerung (Verbannung? PERSSON) gehe weg, nicht trinke das Blut *Tirkkar*. Man erinnere sich, daß von der Schwindsucht die Rede ist!" (S. 24/25. — Ende der Anführung aus PERSSON.)

Man muß sagen, daß der Spruch etwas sonderbar klingt! Wir setzen zu leicht voraus, daß die Vergangenen gleichsam holperig dachten und sprachen. Geleitet von dem schlichten Gedanken: Auch die alten Nordleute waren gewöhnliche Menschen — hat z. B. KOCK in Lund unendlichen altheiligen Unsinn in der Edda entwirrt und lesbar gemacht. Deshalb glaube ich auch, daß die von PERSSON versuchte Lesung des erwähnten kretischen Bechers falsch ist. Wozu sollten die Kreter in einen Becher Unsinn hineingeschrieben haben? Im übrigen habe ich über PERSSON's Entzifferungsmethode zu wenig Urteil. Um so einfacher erscheint mir dagegen die Lesung des in ägyptischer Schrift überlieferten Spruches.

Ich glaube, er muß folgendermaßen abgeteilt werden:

santi kapu pibai aiman tirkkar. Zugleich ist mit Hilfe eines Sanskritwörterbuches [3] zu lesen: *Śantiṁ kaphu pivai haiman Tirkkar* — und zu übersetzen: „Heilung der Verschleimung will ich mir trinken, *Tirkkar*-Blut."

Śanti heißt im Sanskrit Heil, Heilung, Beruhigung, Heilsamkeit, Segen usw., kurz alles, womit ein Heilspruch passend eingeleitet wird.

Kapha heißt im Sanskrit die Verschleimung; vielleicht wurde auf Kreta die „arabische Schwindsucht" speziell so benannt; vielleicht aber gebrauchte der Kranke ein harmloses Wort, um das Schreckliche durch Verschweigen entfernt zu halten.

Pivai heißt im Sanskrit ich will mir trinken, möge ich mir trinken.

Haiman heißt griechisch natürlich Blut (aber *iaiman* hätte PERSSON keinesfalls ansetzen dürfen!). Über *haiman* und *Tirkkar* muß später eigens gesprochen werden.

Grammatikalisch sind die drei ersten Worte folgendermaßen zu verstehen:

Santi muß natürlich im Akkusativ stehen, skr. *śantim*; da das *m* vor *k* nasaliert wurde *(ṁ)*, konnte man es offenbar ägyptisch nicht schreiben oder hielt es nicht für nötig.

Ebenso wurden alle Wörter unaspiriert geschrieben.

Kapu. Die männliche *a*-Endung des Sanskritwortes *kapha* ist durch die griechische männliche Endung *os* ersetzt — Gen. *ou, u.* Also „Heilung der Verschleimung".

Pibai, skr. *pivai,* ist die 1. Pers. des Imperativs im Medium: also die Aufforderung an sich selbst, für sich selbst etwas zu tun, d. h. hier, zu trinken. Was trinken? Jetzt folgt eine Apposition zu dem ersten Worte, ein zweiter Ausdruck im Akkusativ: *Tirkkar*-Blut. *Tirkkar*-Blut ist das Heil, das der Kranke sich trinken will.

[3] Ich habe nur das „Sanskritwörterbuch in kürzerer Fassung" von BÖHTLINGK, St. Petersburg 1879, zur Verfügung.

Dioskurides, der Botaniker oder vielmehr Pharmakologe aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert [4], setzt den griechischen Namen seiner Pflanzen und Drogen meist eine Menge fremder Bezeichnungen bei, welche er in den Ländern, durch die er als botanisierender Arzt gereist war, fleißig gesammelt hatte. Ich will zwei solcher Kapitelanfänge hier anführen: „Über das Periklymenon (eine nicht identifizierte Pflanze, vielleicht Geißblatt, vielleicht aber auch eine windende Art aus der Zimt-Kamphergattung). Das Periklymenon — einige nennen es Aigine, andere Klymenon, Karpathon, Splenion, Hepatitis, große Winde, Myrte, Kalykanthemon, die Propheten der Venus Grauhaar, die Ägypter Turkon, die Römer Volucrum majus, die Afrikaner Lanath. Es ist ein einfacher, kleiner Strauch ... hilft bei Orthopnöe (höchster Grad von erschwerter Atmung) und Schlucken ..." „Über die Haselwurz. Die Haselwurz, welche einige auch wilde Narde nennen, — die Propheten Blut des Mars, (der Botaniker) Osthanes Thesa [5], die Ägypter Kereeran, die Römer Peripresa, — andere auch Bakchar, die Thusker Succinum, auch Bauernnarde, — hat Blätter ähnlich dem Efeu usw."

„Die Propheten", merkt der Herausgeber I. Berendes hier an, „sind ägyptische Priester, speziell solche, die unter Begleitung von Gebeten die Arzneien und Wohlgerüche für die Götter und Menschen herstellen, und welche, um den Laien die Bekanntschaft mit den Mitteln vorzuenthalten und zur Verständigung unter den Priesterärzten der verschiedenen Distrikte, für die einzelnen Mittel Geheimnamen, und zwar mit Vorliebe Bestandteile göttlicher Personen oder deren Sinnbilder (Tiere) einführten." Besonders gern nennen diese „Propheten" ihre Pflanzensäfte „Blut". „Marsblut" finden wir noch einmal beim Saft der weißen Lilie; Safran und Tausendgüldenkraut heißen „Heraklesblut" (das erste offenbar auch wegen der rötlichen Goldfarbe des Safrans, das zweite wegen der außerordentlichen Heilkräfte des Tausendgüldenkrautes); ferner findet sich Hermesblut, Merkurblut, Minervablut, Titansblut, Titanosblut, aber auch Männerblut, Menschenblut, Blut des Auges, Fieberblut; ebenso das Blut der Göttertiere, Ibisblut, Krokodilsblut, Eselsblut, Katzenblut, Marderblut, Ochsenblut. Manche Pflanze, d. h. deren Heilsaft, heißt auch „Samen", z. B. das Ochsenblut auch Same des Horus; das Titansblut auch Titanssame; der Dill heißt Same des Hundsaffen (als des ägyptischen „Asklepios") und Same des Merkur (als *Toth*, also dasselbe); das „männliche" Polygonum (die Griechen in ihrem plastischen Schauen sehen die Pflanzen als männliche und weibliche Gestalten an, ohne dabei auf ihre etwaige wirkliche Eingeschlechtigkeit Rücksicht zu nehmen) — das weibliche Polygonum also heißt Herossame; Stechmyrte und weiße Nießwurz Heraklessame; das Ochsenauge Wieselsame. Das Peristeron oder Taubenkraut heißt außer Hermesblut und Marderblut auch Träne der Hera: alle edlen Flüsse des Körpers werden als Bilder der Heilsäfte herangezogen. Andere Geheimnamen entfernen sich etwas weiter von dieser Basis, heißen Ziegenmilz, Phönixnerven, Blutfluß; die Katzenpfötchen heißen außer Krokodilsblut auch Krokomerion, was offenbar

[4] Des Pedanios Dioskurides Arzneimittellehre, übersetzt von Prof. Dr. I. Berendes, Stuttgart, Verlag Ferd. Enke, 1902.

[5] Hier wäre eine kleine Hilfe, um den Namen Theseus zu deuten!

die Heilkraft der Pflanze der eines Opfers von Krokodilsschenkeln vergleicht; für das Krokodil tritt als wunderlich spielende Abkürzung die Krokuspflanze ein!

Das Heilkraut, auf welches sich unser kretischer Spruch bezieht, heißt also bei den „Propheten" „*Tirkkar*-Blut". Leider findet sich kein „Blut des *Tirkkar*" (oder *Tirkkur*, wie das Wort, wenigstens mit Sanskritendung, im Genetiv wohl heißen müßte) im DIOSKURIDES, wenn es nicht eben das Periklymenon wäre, die windende Pflanze, welche „die Propheten der Venus Grauhaar nennen, die Ägypter Turkon". Gerade diese Pflanze wird gegen schweres Lungenleiden verwendet. Sicherlich hat DIOSKURIDES nicht alle derartigen Geheimnamen erfahren, auch muß der Spruch samt dem *Tirkkar*-Blut Jahrtausende älter sein als DIOSKURIDES, zu dessen Zeit das *Tirkkar*-Blut ebenso wie der Gott, auf den es sich bezog, vielleicht schon längst vergessen war: sicher waren Götter mit ähnlich klingenden Namen, wie etr. *Tarchna, Tarquinius*, zur Zeit und im Bereich des DIOSKURIDES tot — wenn sie auch in Indien noch lebten und leben.

Die Vergleichung des Wortes *Tirkkar* mit *Tark* usw., die PERSSON anführt und der er zustimmt, besteht wahrscheinlich zu Recht. Mit der kurzen Sanskritwurzel *tar*, zu der auch das Sanskritwort *tarkuh*, Spindel, das PERSSON anführt, gehört, dürfte zwar nicht viel anzufangen sein. Wenn wir, nach PERSSON, einen „Dreher oder Plager" in dem Gott (oder was sonst für ein Wesen hinter dem Heiltrank steht) suchen, kommen wir gleich ins Bodenlose, Sinnlose. Das langsilbige Nomen *tāra* bietet bessere Anknüpfungsmöglichkeiten. *Tāra* bedeutet alles, was glücklich weithin g e h t: das überall Durchdringende, alles Überwindende; den Strahlenglanz; den Retter. *Tāraka* bedeutet alles, was glücklich weithin f ü h r t: es heißt ans andere Ufer übersetzend, hinüberbringend, Erlösung bringend — es ist der Steuermann, das Floß, das Boot, das Auge, das zu allen Sternen führt. Aus diesen Grundworten sind dann eine Unzahl von Segensworten abgeleitet; eine Menge Heilpflanzen zuerst, dann, durch die Beziehung auf den Glanz und das Auge, sehr viele Sternen- und Mondwörter, so daß sich vor unseren Augen ein Bedeutungswandel vollzieht und das Wort *tāraka* hauptsächlich „sternig" heißt (der Gott, wenn es einer war, *Tarkkar* oder *Tirkkar* erschien sicherlich im Sternengewande). Auch eine Menge Götter haben den Beinamen von unserem Wort, besonders *Skanda*, der Kriegsgott, aber auch *Viṣṇu*, *Śiva*, *Rudra* und die *Durga*, jene als Retter und Sternengötter, diese, wie es im BÖHTLINGK heißt, als die glücklich Hinüberbringende, Errettende — alle insgesamt als Verwalter der vielen Heilpflanzen ihrer Namenssphäre. Um noch einmal zu den Heilpflanzen zurückzukehren, so heißt *tāra* (das auch ein Beiname *Rudras* und *Viṣṇu's* ist) ebenso wie das davon abgeleitete *tārābhra* Kampher. In Ermanglung eines medizinischen Buches führe ich aus MEYER's Konversationslexikon [6] (10, S. 523) folgendes an: „Man benutzt ihn (den Kampher) als starkes Erregungsmittel bei gesunkener Zirkulations- und Respirationstätigkeit, besonders bei beginnendem Lungenödem, bei zähem, stockendem Auswurf der Bronchien, bei fiebernden Schwindsüchtigen . . ." — also ungefähr dann, wenn man die Krankheit hat, die der Papyrusschreiber „arabische

Schwindsucht", Dioskurides Orthopnöe, der kretische Spruch *kapos,* das Sanskrit *kapha* nennt. Der Kampher (eine Brücke dieses Wortes selbst zu dem Sanskritwort *kapha,* Verschleimung, kann ich in meinem „kürzeren Böhtlingk" nicht finden), als *tāra* indischen Heilbringern durch dasselbe Wort zugeordnet, könnte auch das Rettungsmittel des rettenden Gottes sein, den der kretische Spruch *Tirkkar* nennt. In dem Buche des Dioskurides, wo so viele Namen von Pflanzen und Drogen nicht verifiziert werden können, ist die Kampherpflanze nicht erkennbar, obwohl sie niemals unbekannt sein konnte, so wenig wie ihre nächsten Verwandten, die verschiedenen Zimt- und Kassiaarten, von denen Dioskurides viele anführt. Ich bin sicher, daß auch die Kampherpflanze in seinem Buche steckt, vielleicht ebendort unter den Drogen, wo Dioskurides Heilmittel anführt, deren Herkunft er nicht genau kennt: denn so wie heute wuchs die Pflanze wohl auch zu seiner Zeit kaum in Italien oder Griechenland; doch könnte sie so gut wie das andernorts ausgerottete Silphium (selbst zu seiner Zeit noch, wenigstens aber) zur Zeit des kretischen Spruches in Kleinasien oder noch näher bei Ägypten gediehen sein, ebenso wie sie heute noch in Indien gedeiht. Die Hindeutung auf das Periklymenon, die wir uns erlaubten, kann nur den Wert eines Fragezeichens haben.

Ob *Tirkkar* überhaupt ein kretisches Wort — abgesehen von seiner Sanskritverwandtschaft — ist, können wir nicht wissen: denn bei Dioskurides gibt es Hermesblut, Marsblut, Ibisblut — Blut von griechischen, römischen, ägyptischen Göttern, alles im Munde der ägyptischen „Propheten", welche offenbar ihr eigenes wissenschaftliches Kauderwelsch hatten, genau wie wir. Daß aber die Kreter, wenn sie krank waren, sich dieses kretisch-ägyptischen Kauderwelsches bedienten, daß sie à l'égyptienne vom „*Tirkkar*-Blut" sprachen, das sieht man ja eben aus unserem Spruch. Und doch taten sie es auf ihre, auf kretische Weise — denn das Wort *haiman* ist ja nicht ägyptisch, sondern griechisch, sondern kretisch, d. h. ebenso eine Mischung zwischen Sanskrit und Griechisch, wie die anderen Wörter des Spruches.

Genau genommen heißt es im Griechischen τὸ αἷμα, hier aber steht *aiman* (wohl mit *h* zu lesen), also vermutlich die neutrale Sanskritform. Das Wort ist auch im Sanskrit sehr leicht zu finden, wenn auch nicht unter dem eigentlichen Blutwort, das *Lohita,* das „Rote", heißt. Vielmehr lautet das Wort, das wir suchen, *heman,* und bedeutet Gold. Auch eine Wassernymphe und ein Fluß heißen ebenso, beide natürlich mit weiblicher Endung. Die Koralle heißt *Hema-kandala,* d. h. *Hema*-Schößling oder Blüte. Das Wort *Hema* dient dann noch zur Bildung unzähliger schöner Worte von Goldsachen und besonders von „goldenen" Blumen, von welchen wenigstens die Hälfte von feurigem Rot zu sein scheinen. Es ist das „rote Gold", das mit *Heman* bezeichnet ist — während der Anblick des eigentlich gelben oder grünlichen Goldes und alles dessen, was sich damit vergleicht, von dem Wort für gelblich *(hari)* genommen wird. Mit solch rotem Golde wurde offenbar auch das Blut verglichen, Blut wurde selber solches „Gold" genannt. Die Sanskritsprache ist ja, wie die altnordische, ganz voller Rebusse, voller „Kenningar", voll feststehender, das Sachwort verdrängender, ersetzender poetischer Ver-

gleiche. Bei den kretisch-griechischen Leuten wurde vergessen, daß *Heman* Gold hieß, es blieb ihm nur die Bedeutung Blut, welche ihrerseits manchen Begriff, der vom Blute abhängt, z. B. den der Verwandtschaft, an sich zog. Aber dennoch, von seiner Begriffswurzel — Gold — abgeschnitten, blieb das Wort im Griechischen seltsam unfruchtbar (darum hat es ja unter den Wörtern, die irgendwie zum Blutbegriff passen, kein Etymon!); wohingegen in ihrem eigenen Grunde, bei ihrem eigenen Ursinne gepflegte Wurzeln, wie gr. *moros* oder an. *all,* grenzenlos wucherten und eine ganze Welt aus sich hervorgebracht haben. Hier, wo die Zwischenglieder offen daliegen, faßt jeder Mensch das Widersprechendste in einer Wortwurzel zusammen, wo aber die nächsten Begriffsglieder fehlen, sollten wir ruhig „in die Ferne schweifen"! Freilich, bloße atomistische Sprachvergleichung kann den gewundenen Wegen der Sprachwerkzeuge weithin nachgehen: aber den gewundeneren des menschlichen Denkens, Träumens und Dichtens geht sie kaum nach. Hier, wo nicht die körperliche Sprechgabe, sondern die geistige Sprachgabe, eigentlichst die Poesie die Wörter schafft, kann schließlich auch nur der Poet mit Leichtigkeit folgen: es sind seine eigenen Wege, die er da vor sich sieht, und er kennt sie alle — ohne Mühe. Übrigens hat das Wort *Heman,* Gold, auch eine adjektivische Ableitung, *haima,* golden, und so hätten wir denn sichtbar unser griechisches Wort. Aber auch in *Hema* steckt bekanntlich ein älteres *Haima.* Das zweite abgeleitete *Haima* ist überlang, also im Bereich des Griechischen etwa mit dem Zirkumflex zu schreiben — Sanskrit und Griechisch fallen unverändert zusammen.

Sanskrit und Griechisch sind also offenbar einmal in besonderer Weise eins gewesen. Unzählige Beweise dafür lagen stets offen da, aber die Kentum-Satem-Theorie machte uns dafür blind. Und nicht weit von diesem Einheitspunkt in Zeit und Raum — denn geringfügige Unterschiede — *kapha, kapos* usw., sind ja sichtbar — ist die Insel Kreta und die urkretische Sprache gelegen. Daß der absolute Einheitspunkt kurz vorher in Kleinasien war, ist eine Vermutung, zu der nicht viel Wagemut gehört — sie drängt sich einfach auf. Die ganze Geschichte von der „Kolonisation" Griechisch-Kleinasiens vom „Mutterland" klang schon immer falsch und läßt sich eigentlich schon lange nicht mehr anhören. Das Mutterland der Griechen, seitdem sie Griechen sind, d. h. seitdem sie ein vom Sanskrit abgesondertes Griechisch sprechen[6], das Mutterland, oder wenigstens die Mitte des Mutterlandes, sind eben die Küsten und eben die Inseln, von welchen sie heute, das erstemal seit vielen Jahrtausenden, vertrieben worden sind. Und ebenso kommen die neuesten Bestrebungen höchst geistreicher und energischer Mythologen (z. B. ESCHERS), welche die ganze griechische Göttersage auf kleinstem Raum, etwa bei Dodona, in Böotien und um Korinth geboren lassen werden, eigentlich *post festum*; alle diese herrlichen Gewebe sind ja nur deswegen so göttlich verwirrt, weil sie in undenkbaren Zeiten und auf verstreutesten Breiten zugleich mit der griechischen Sprache,

[6] Ich will damit nicht etwa sagen, daß das Volkstum auf der gesonderten Sprache beruht; sondern eben weil sich ein Volk geistig besondert, besondert sich seine Sprache, und so wird beides zugleich geboren.

ja mit ihrer Mutter, dem Sanskrit-Griechisch, aus den Seelen lebendigster Menschen emporgestiegen sind — weil Sprache und Mythos vereint auf die Zungen begeistert sinnender Erdenkinder trat. Am wenigsten aber geht es an, die griechische Götter- und Heroensage von Kreta abzulösen. Kreta hat immer ganz und voll zu Griechenland, d. h. zu griechischredenden Menschen gehört. Mag Homer dort fünf Völker und fünf Sprachen unterscheiden — es waren fünf griechische Stämme mit fünf griechischen Dialekten. Ist es auch nur ein kleiner Spruch, den Axel Persson zu betrachten begonnen hat — die Deutung dieser fünf Wörter läßt keinen Zweifel darüber, daß die urkretische Sprache, die Sprache vor Homer, die Sprache vor Eteokretisch, Pelasgisch und Kydonisch indogermanisch, daß sie ein in Griechisch sich verwandelndes Sanskrit war. Wieviel mehr ist zu erwarten, daß sich nach der Entzifferung der Schrift die Kreter der sogenannten minoischen Epochen als schlichte Griechen entpuppen werden!

La Curia Romana y la Corona de España en la defensa de los aborígenes Canarios.

Documentos inéditos y hechos desconocidos acerca de las primicias de las misiones y conquistas ultramarinas españolas.

Por el Dr. Dominik Josef Wölfel, del Museo Etnológico de Viena (Austria).

Es tristemente cierto que la historia de las conquistas ultramarinas de los europeos en ultramar está escrita con sangre y que hay una lista casi inagotable de crueldades y infamias cometidas contra los pobres aborígenes. Pero antes de juzgar los hechos tenemos que averiguar cuales eran las ideas dominantes de la época, averiguar cuál era el tratamiento que los europeos aplicaban a naciones o tribus europeas conquistadas, y distinguir escrupulosamente lo que hacían unos aventureros desenfrenados y guerreros crueles de lo que ordenaban o toleraban las autoridades mismas y la ética del país europeo en cuestión. Sabemos que poco antes de los descubrimientos y conquistas ultramarinas, una orden cristiana, la teutónica, regularmente hacía sus correrias en la tierra de los lituanos paganos, y que los caballeros cristianos y sus convidados de todas las naciones cristianas hacían repartimiento de los presos como esclavos; sabemos que las tribus eslavas de Europa, al tiempo que aún estaban paganas, proveían como presos los mercados de Europa con tantos siervos, que su nombre nacional llegaba á ser el término por el estado de esclavo; y si ponemos en cuenta todo ésto, nos formaremos otro juicio de los hechos de la conquista.

Los paises cristianos de la península Ibérica estaban tantos siglos comarcanos a paises moriscos en los cuales la esclavitud del que estaba preso de buena guerra era cosa corriente. Tan natural era, por consecuencia, que los cristianos hacían con los moros lo que los moros hacían con ellos.

Así, para juzgar con justicia de las conquistas ultramarinas de los españoles, es preciso tener en consideración dos elementos el uno absoluto: ?Cual era la teoría de las relaciones con gentes extrañas y bárbaras, y como corresponde esta teoría al ideal de la ética eterna? el otro relativo: ¿Cómo era la práctica en las acciones y decisiones de las autoridades responsables?

España, con justo título, se glorifica en ser la patria del derecho de las gentes moderno, tiene otro título tan justo de glorificarse, es la patria de Fray Bartolomé de las Casas, del incansable defensor de los Indios del Nuevo Mundo, gloria de su nacíon y de la iglesia católica. A él debemos lo mismo que el verdadero modelo de una práctica ideal en el tratar los indígenas, así también la perfecta teoría del derecho de las gentes aplicado á las naciones incivilizadas. Le hacemos hablar con sus propias palabras.

Después de haber mostrado como también las naciones antiguas del paganismo, los abuelos de las naciones europeas cristianas tenían tantos

retrasos y dificultades en llegar a la civilisación romana y a la luz del evangelio, y como sus contemporáneos, olvidándose del pasado, querían ver diferencias que no existan, continua:

«Desta pésima trastrocasion ó preposteracion, luego y necesariamente se ha seguido haber menospreciádose todas estas naciones, teniéndolas por bestias incapaces de dotrina y de virtud, no curando más dellas de cuanto eran ó servian de uso á los españoles, como el pan y el vino, y las semejantes cosas que sólo usar los hombres dellas las consumen. Ayudó mucho á este menosprecio y aniquilacion ser ellas á todo genero de su naturaleza gentes mansuetísimas, humilísimas, pauperísimas, inermes ó sin armas, simplicísimas, y sobre todas las que de hombres nacieron, sufridas y pacientes; por lo cual tuvieron y tienen hoy nuestros españoles asaz lugar de hacer dellos todo lo que quisieron tratando de una manera y por un igual á todos, sin hacer diferencias de sexo ni de edad ni de estado ó dignidad, como por la historia será manifiesto. De aqui tambien ha nacido no haber tenido escrúpulo ni temor de despojar y derribar los naturales reyes y señores de sus señorios y estados y dignidades, que Dios y la naturaleza y el derecho comun de las gentes hizo señores y reyes, y que confirmó y autorizó la misma ley divina, ignorando tambien el derecho natural, divino y humano, segun las reglas y disposicion de los cuales se ha de considerar, la diferencia que hay de infieles á fieles ser de tres diferentes maneras: la una que algunos hay ó puede haber que nos tienen usurpados nuestros reinos y tierras injustamente, otros que nos infestan, fatigan, impugnan, no sólo inquiriéndonos y pretendiendo turbar y deshacer el estado temporal de nuestra república, pero el espiritual evertiendo y derrocando, en cuanto pueden de principal intento nuestra santá fe, cristiana religión y á toda la católica Iglesia; otros que ni algo jamás nos debieron, nunca nos turbaron ni ofendieron, nuestra cristiana religión, nunca supieron que fuese, ni si ella ó nosotros fuésemos en el mundo jamás tuvieron noticia, viviendo en sus propias y naturales tierras, reinos distintísimos de los nuestros suyos. De aqui es que con estos tales, donde quiera y cuando quiera que se supieren ó hallaren en todo el universo Orbe, y con cuantos y cuán graves y gravísimas pecados de idolatría y de otra cualquiera nefanda especie que tengan, ninguna cosa tenemos que hacer, sino sólo en cuanto los debemos amorosa, pacifica y cristiana, que es caritativamente como quisiéramos nosotros ser atraidos, traer ó atraer á la santa fe por la dulzura, suave y humilde y evangélica predicacion, segun la forma que para predicar el Evangelio, Cristo nuestro maestro y señor dejó en su Iglesia establecida y mandada; y desta especie tercera son todos los indios destas nuestras océanas Indias [1].»

Son manifiestas las diferencias entre las tribus mansas y de primitiva civilización de las Indias occidentales, y los indígenas belicosos y orgullosos de las Canarias con una inteligencia al menos igual a la de los conquistadores, y con ética con mucho superior a la de aquellos. Pero mutatis mutandis tenemos en el pasaje de Las Casas todo lo necesario para formarnos la justa

[1] Historia de las Indias por Fray Bartolomé de Las Casas, Prólogo, pág. 27. Colección de documentos inéditos para la Historia de España, tomo LXII, Madrid 1875.

idea de la teoría acerca del tratamiento de las gentes ultramarinas. Del mismo parecer estaban todos los célebres autores españoles que trataban del derecho de las gentes: Francisco Vitoria, Francisco Suarez y José de Acosta, Domingo de Soto y Melchor Cano, y Ramirez, el obispo de Segovia. Pero también nos ha dejado otro pasaje igual y lleno de los mismos pensamientos uno de los mas antiguos historiadores de las Islas Canarias. El P. Fr. Alonso de Espinosa en su libro Del Origen y Milagros de N. S. de Candelaria [2] se expresa de este modo:

«Cosa averiguada es, por derecho divino y humano que la guerra que los españoles hicieron, assi á los naturales destas islas, como á los Indios en las occidentales regiones fué injusta sin tener razon alguna de bien en que estribar, porque, ni ellos poseyan tierras de Christianos, ni salian de sus límites y términos para infestar ni molestar las agenas. Pues decir que les trayan el Evangelio, avia de ser con predicacion y amonestacion, y no con atambor y vandera, rogados y no forzados, pero esta materia ya está ventilada en otras partes, passe agora.»

Parece casi increíble que el P. Espinosa no tenía notícia de la obra de Las Casas, tan semejantes son las palabras, pero sabemos que la Historia de Las Casas quedó inédita y escondida a este tiempo. Estando el P. Espinosa como misionero en las Indias occidentales, es posible que encontró y habló allí al P. Las Casas.

Ambos autores se refieren a la situación particular de la Península Ibérica con su ocupación, aunque secular, del territorio nacional por los maometanos. Claro es que su definición del derecho de las gentes aplicado a las naciones extraeuropeas noncristianas está completamente de acuerdo con nuestro propio ideal del siglo veinte. Pero ¿Cuál era la teoría legal de las autoridades civiles y eclesiásticas? ¿Qué pensaba sobre eso la Corona y sus consejos y audiencias?

No podemos contestar a estas preguntas, sin referirnos a los documentos, de todo desconocidos e inéditos que nosotros teníamos la suerte de descubrirlos en los archivos de Roma y de Simancas. Lo que se sabía hasta ahora del tratamiento de los aborígenes Canarios por parte de las autoridades de Castilla, estaba limitado a las relaciones de los antiguos historiadores de las islas y cronistas de la época que citaremos en seguida, y a dos documentos, bastante mal interpretados, publicados por Mr. Berthelot en su Ethnographie 1842 [3] y D. Elies Serra y Ráfols hace poco [4]. Los 22 documentos inéditos del Archivo General de Simancas que contiene la parte documental del presente artículo nos dan en hechos y formulas bastante material para formarnos ahora un juicio definitivo de la teoría y práctica de la corona y

[2] Sevilla 1594, reimpreso Santa Cruz de Tenerife 1848, lib. 3º, cap. 5º.

[3] Histoire naturelle des Iles Canaries par MM. P. Barker-Webb et Sabin Berthelot, tome 1er. Ethnographie, p. 74.

[4] Els Reis Católics i l'esclavitud. Esclaus Canaris a Eivissa. Revista de Catalunya, V/49. Como la Revista no existe en Viena ni en Berlín tengo que citar el articulo de memoria.

de sus consejos y autoridades. Comparados y mutuamente interpretados con las relaciones de los historiadores podemos averiguar los hechos.

Mucho mejor estuvimos enterados de la protección que los Papas y los prelados de la iglesia concedían a los naturales. Chil y Naranjo [5] nos dió el texto de la Bula de Pio II de 7 de Octubre 1462 y D. Rafael Torres Campos [6] insertó dos bulas de Eugenio IV en su apología muy exagerada de la colonización española. En la parte documental del presente articulo hay nueve documentos más, sin contar con los no insertados. En todos estos documentos se muestra la teoría de la Curia acerca de las relaciones con gentes infieles. Es lícito hacer la guerra a los infieles enemigos de nuestra fe, es meritorio hacer la guerra a naciones que asaltan a los cristianos y les ocupan sus tierras, y lo mismo como con las autoridades seglares, las continuas guerras con los maometanos determinan las ideas. Pero indígenas noncristianos que pueden ser convertidos están bajo la protección de la iglesia que los considera como sus hijos futuros. Especialmente los naturales de las Canarias con su adoración de un Ser Supremo fueron considerados como secuaces de la ley natural, quienes, aunque les faltaba la revelación, no estaban contaminados de los errores y herejías.

Para la teoría legal de las autoridades seglares era decisiva la continua guerra con los moros. Una frase en la carta de comisión del 18 de Octubre 1477 [7] nos da bastante luz. Se dice de los Gomeros cautivados que «los tenían cautivos en hierros como si fuesen moros». Y repetidamente los procesos y pesquisas no tienen otro contenido sino de probar si los naturales fuesen cristianos o no. Cristianos no pudieron ser hechos esclavos. Como se ve de un documento incompleto (faltan fin y fecha) canarios infieles que estaban como esclavos entre los moros de la Villa de Málaga conseguían legalmente su libertad por haberse huido a tierra de cristianos y acceptado el bautismo. Pero también infieles gozaban de la misma seguridad cuando estaban «en camino de convertirse», como se ve en todos los documentos de 1477 y 1478. Esta protección se extendía hasta a los indígenas que no estaban en camino para convertirse, porque el saltear indígenas que eran vecinos de gente a convertirse podría «dar causa á que ninguno se quisiere convertir á la fe». Esta última regla no pertenecía a la verdadera teoría legal, sino estaba tomada de las bulas y de las predicaciónes de los obispos. Como la iglesia excomunicaba a todos los que salteaban los naturales de las islas, cristianos o no, las autoridades seglares acceptaron a veces la seguridad también de los infieles.

Pero como sabemos que se pagaban quintos de los cautivos, que los quintos se arrendaban, y que la corona y sus audiencías demandaron una

[5] Estudios Historicos, Climatológicos y Patológicos de las Islas Canarias por D. Gregorio Chil y Naranjo. Las Palmas 1876 ss.

[6] Carácter de la conquista y colonización de las Islas Canarias. Madrid 1901.

[7] Los documentos están insertados en la parte documental de este artículo en orden cronológico. AV = Archivo Vaticano, RV = Registratura Vaticana, ACA = Archivo de la Corona de Aragón, AS = Archivo General de Simancas, RS = Registro General del Sello, CaCa = Camera de Castilla, CR = Consejo Real.

probanza que los presos fuesen cristianos, es claro, que ordinariamente el saltear infieles canarios era lícito.

Había una clase de indígenas infieles que gozaban indudablemente de la protección de las autoridades seglares. Fueron aquellos que con capitulaciones y paces habían acceptado o el señorío directo o indirecto de la corona de Castilla, o almenos una confederación o pacto de amistad. Los esclavos tenían siempre que ser «presos de buena guerra», como veremos en los procesos de los «guanches de las paces». Azurara nos dice lo mismo como regla del Infante D. Enrique de Portugal [8]. Una vez recibidos como subditos de la corona los naturales estaban tratados como tales bajo las condiciones fijadas en la capitulación.

Tenemos aquí una teoría legal que, a nuestro parecer, no podía ser mejor en una sociedad que reconoció la esclavitud como institución legal y el saltear infieles como una tradición de reciprocidad con los moros comarcanos. La apología de TORRES CAMPOS exagera desmesuradamente, haciendo de los crueles y en parte perjuros conquistadores unos ángeles y amigos dulces de los naturales, pero la exageración de los autores que nos representan la colonización de los españoles en ultramar como una serie de matanzas y crueldades no es menos grande. Donde los españoles colonizaban hay aún ahora las naciónes indígenas o almenos sus descendientes españolizados ¿podemos decir lo mismo de las otras naciones colonizadoras?

No es nuestra intención escribir una apología de la Curia Romana y de la Corona de España, no es preciso hacerlo, la verdadera y convincente apología de ambas las dos está en los documentos que vamos a publicar e interpretar. Sabemos ahora las teorías legales, pues, vamos a ver cuál era la práctica correspondiente a tal teoría.

Los historiadores antiguos nos refieren tanto de las contiendas de los primeros obispos con Maciote de Betancur, lugar-teniente del barón normando Juan de Betancur. Ya VIERA [9] publicó una Bula de Martino V que dice que hasta el 27 de Enero de 1419 las islas estaban con su metrópoli Sevilla en obediencia del antipapa Benedicto XIII, y lo mismo dicen las Bulas de Eugenio IV insertadas en el presente artículo. Sin embargo todos los autores creyeron lo que dice JEAN LE VERRIER en su falsificación de la verdadera crónica de PIERRE BOUTIER [10], y como VERRIER nos cuenta que Jean de Bethencourt, despues de la conquista de las tres islas de Lanzarote, Fuerteventura y Hierro, pidió un obispo para su conquista al papa en Roma, los autores modernos inventaron una fábula que las islas Canarias estaban en obediencia

---

[8] Cronica do Descobrimento e Conquista de Guiné escrita por mandado de ElRey D. Alfonso V, sob a direcção scientifica e segundo as instrucções do ilustre infante D. Henrique. Édito por primera vez por el Visconde de Santarem, Paris, Aillaud, MDCCCXLI.

[9] D. José VIERA Y CLAVIJO, Noticias de la Historia General de las Islas Canarias, Madrid 1783, y Santa Cruz de Tenerife 1863.

[10] Le Canarien, Livre de la Conquête et Conversion des Canaries, publié par GARIEL GRAVIER, Rouen MDCCCLXXIV. La Conquête et les conquérants des Iles Canaries, par PIERRE MARGRY, Paris 1896.

de Roma, su metrópoli Sevilla en obediencia de Pedro de Luna. Tenemos en las manos las bulas de Benedicto XIII concedidas a pedimiento de Jean de Bethencourt y de Gadifer de la Salle, ambos al mismo rango. La historia del obispo pedido en Roma es una mentira más de las tantas contenidas en la historia falsificada de Jean le Verrier. En otro lugar publicaremos un artículo sobre esta cuestión.

Así no podemos hacer nada con lo que nos refieren los historiadores del estado de las islas antes de Fray Mendo de Viedma. También es fabulosa la interpretación que dan Viera y Millares [11] de la Bula de Martino V de 20 de Noviembre 1424 [12] haciendo de Fuerteventura y las demás islas un obispado, independiente de Rubicón-Lanzarote. Maciot de Betancor quién no tenía más que la isla de Lanzarote, á este tiempo no tuvo interes en privar su isla de su privilegio. Alfons de las Casas y su hijo Guillén y sus herederos y succesores Hernan Peraza y Diego de Herrera eran aquellos que invadieron las islas convertidas y saltearon a sus naturales. La verdad se puede ver en las bulas de Eugenio IV. A mi parecer los historiadores cargaban Maciote de Betancor de las culpas de los otros. Las quejas del obispo D. Fray Mendo de Viedma al papa, ó mas probablemente al antipapa, fueron causados ó por Guillén de las Casas ó por éste y Maciote de Betancor á la misma vez. No sabemos nada de cierto.

En 1º de Febrero 1431 Eugenio IV concede al obispo D. Fernando Calvetos de Rubicón varias bulas con un salvoconducto, una indulgencia a los que le ayudaren, licencia para hacer a Diego de Sevilla (quizá el futuro obispo D. Diego de Illescas) su capellano y otros privilegios. Viera nos da [13] noticia que el canario Fray Alonso de Idubaren fué como delegado á Roma, y que el obispo fulminó un decreto contra los salteadores de los naturales convertidos y no convertidos. En cinco de Febrero del mismo año con otras bulas Eugenio IV dirige una á los obispos de Córdoba y Cadiz y les hace sus comisarios para defender el obispo y sus bienes contra arzobispos, obispos y otros prelados, y también contra autoridades seglares que le ocuparon castillos, tierras y posesiones y rentas de la iglesia de Rubicón. Con la misma fecha el papa dá autorización al obispo de Rubicón para privar de sus dignidades al dean y archidiácono de Rubicón que jamás habían venido a las islas. Otra Bula de Febrero 13 hace al obispo comisario apostólico para corregir los ciérigos indignos de las islas. Sólo en 1º de Octubre del mismo año Fray Fernando Calvetos recibe el nombramiento como obispo.

Una Bula de 17 de Diciembre 1433 tenemos encorporada en otra de 13 de Enero 1435. El obispo D. Fernando como delegado y intérprete de los naturales convertidos refirió al papa, que Lanzarote y otras islas fueron invadidos por varios capitanes cristianos con diversos pretextos, quienes hacían esclavos a los naturales convertidos y los que estaban en camino para conver-

---

[11] Historia General de las Islas Canarias por Augustin Millares, 10 vols. Las Palmas 1893 á 1895.

[12] Véanse estos documentos con Viera y Clavijo, l. c. t. IVº.

[13] Véanse estos documentos con Viera y Clavijo, l. c. t. IVº.

tirse, por lo cual los demas se negaron a volverse cristianos. El papa como defensor de los oprimidos quiere remediar y manda a todos príncipes y capitanes cristianos que dejasen de insultar y saltear los naturales ellos mismos, y defendiesen a sus subditos de hacerlo. También les constriñe que pongan los cautivos en su libertad, amenazando a los disobedientes con la excomunión. A los que restituyeren los cautivos les da el papa indulgencia plenaria. Cierto es, que los salteadores de este tiempo eran Guillén Peraza y los Portugueses.

En 28 de Diciembre de 1433 Eugenio IV dirige una bula al obispo de Cadiz y le dice, que ya muchos de los indígenas canarios están convertidos por los esfuerzos de clérigos y legos. Ahora el obispo mismo de Rubicón quiere ir á todas las islas con una comitiva de frailes franciscanos y traer consigo adorno de las iglesias y gente para instruir los indígenas en las artes mecánicas, y además hierro y otros metales para enmendar iglesias y edificar nuevas, y darles á los naturales. Tambien sería preciso mucho dinero para redimir y rescatar los canarios cautivados y restituirles en su patria. El papa manda al obispo de Cadiz que pague mil ducados de oro de las rentas del arzobispado de Sevilla, sede vacante al tiempo.

En otra bula de la misma fecha dirigida a los prelados y sus oficiales de los reinos de Aragón y Castilla y al Abad de Populeto en el obispado de Tarragona, y al Prior de Coms (Conis? Covis?) en el obispado de Sevilla, el papa concede dos mil florines de los legados destinados a obras pias inciertas y dineros mal adquiridos o de usura para comprar y equipar con este dinero un navio misionero para las Canarias. Ya son tantos los convertidos en consecuencia de los trabajos de obispos, eremitas, clérigos y legos, nobles y regulares franciscanos. Estas personas queriendo que también los otros canarios fuesen convertidos, y si sea con peligro de sus vidas, tienen menester de un navio con marineros para visitar las diversas islas. Así quieren recibir dos mil florines de los legados destinados a obras pias etcetera en manos de los albaceas en los reinos de Castilla y León. El papa manda al Abad de Populeto y al Prior de Coms que instituyan uno ó dos colectores de los dichos dineros, los cuales despues sean entregados al obispo de Rubicón y á Juan de Baeza, natural de Gran Canaria, vicario de los franciscanos en las islas. Los prelados de Castilla y Aragón son rogados a ayudar y proteger la colección del dinero y lo que queda no puede ser usado a otras cosas, sino reservado para el obispo de Rubicón.

El papa extienda su defensa de los indígenas, hasta prohibir, bajo pena de excomunión en una bula de 29 de Septiembre, a los señores de las islas que recaudasen «de estos convertidos la quinta parte de todos los frutos del campo, de los partos de sus ganados, que es una demasía». Manda el papa que los naturales no pagasen más que los otros cristianos. En 30 del mismo mes y año Eugenio IV concede á Pedro Chimboyo, duque en la isla de la Gomera, salvoconducto y seguro para que este recién convertido pudiere irse á la Gomera y otras islas con su familia y gente, y convertir á sus compatriotas [14].

[14] Véase mi artículo: Un jefe de tríbu de Gomera y sus relaciones con la curia romana, publicado en «Investigación y Progreso», Madrid, Octubre 1930.

Y en una bula de la misma fecha el papa, queriendo defender á sus ovejas de las islas, renueve sus esfuerzos para ellos. El vicario de los francescanos Juan de Baeza y el lego Juan Alfonso de Idubaren, natural de Gran Canaria y intérprete en esta isla, le habían referido, que en las islas de Gomera y Gran Canaria ya había tantos naturales queriendo recibir el bautismo. Los dos misioneros visitan las islas y instruyen los naturales en las artes mecánicas. Pero hasta entonces muchos de los naturales fueron salteados por marineros y piratas cristianos. El papa como protector y pastor de todos los fieles y especialmente de los recién convertidos quiere procurar que tengan seguridad y no sean desanimados, y así toma a ellos y los misioneros y sus buques bajo su protección y les asegura contra todas personas cristianas con pena de excomunión. En otra bula de la misma fecha el papa dice, que Juan de Baeza fué convertido él mismo algunos años hace, que sabe la lengua de los naturales y bautizó muchos de ellos. Como él y Juan Alfonso de Idubaren quieren ir a las islas con otros frailes y fieles, y con personas versados en las artes mecánicas para convertir a los naturales é instruirlos en la dotrina cristiana y en la manera de vivir de los cristianos. El papa quiere que el buque por la adquisición del cual destinaba dineros en otras bulas, sea destinado para la ida de los misioneros, y lo que quedare sea empleado en las cosas necesarias y vestidos de ellos.

Viera [15] cita una bula de 25 de Octubre 1434 en la cual el papa prohibe con enérgicas frases la esclavitud de los isleños y señala cierta cantidad de dinero para rescatar a los ya vendidos. No pude encontrar esa bula, y creo que es idéntica con la del 29 de Septiembre.

En Bula de 12 de Enero 1435 Eugenio IV contesta a una relación de D. Fernando Calvetos diciendo que él convirtió en Gomera y Gran Canaria a muchos naturales, pero para convertir los demás, sería preciso tener muchas cosas que faltan en las islas. Para esto pide los dineros que quedaban en el arzobispado de Sevilla del tiempo del antipapa Pedro de Luna. El papa concede estas sumas. La bula del día siguiente dirigida á los obispos de Rimini, y Badajoz, y Córdoba contiene encorporada la bula de 17 de Diciembre 1433 ya citada. Ahora el papa hace á los dichos obispos sus comisarios para la defensa de los indígenas y les manda que excomuniquen publicamente a los salteadores y poseedores de los canarios hasta que les concedieren su libertad. Otra bula de la misma fecha tiene encorporada la bula de 28 de Diciembre de 1433, y manda al Abad de Populeto y al Prior de Coms que mas breve y facilmente liquiden y entreguen las sumas concedidas, pero no más.

En el intervalo la situación de Lanzarote parece haber mucho empeorada porque en 25 de Agosto 1435 [16], Eugenio IV concede la traslación de la catedral de Lanzarote a Gran Canaria, siendo Lanzarote demasiado expuesta á las correrías de los salteadores. Ya la bula de Martín V de 20 de Noviembre 1424 [17] dice, que había cristianos en ciertos parajes de Gran Canaria y la

[15] L. c., t. IV°.
[16] Viera y Clavijo, l. c., t. IV°.
[17] Viera y Clavijo, l. c., t. IV°.

Gomera, y capillas en Palma y Gomera. A este tiempo las relaciones pacíficas con el Guanarteme de Telde y con los otros cabecillas de Gran Canaria debían ser muy íntimas para permetir al obispo tal traslación.

En 26 de Septiembre 1436 Eugenio IV nombró á D. Fray Francisco obispo de Canaria por haber muerto D. Fernando Calvetos. D. Fernando estuvo seguramente un pastor modelo, uno de los tantos amigos y defensores incansables de los naturales de los cuales se glorifica la iglesia de Canarias. Su succesor recibió en 29 de Octubre 1436 la concesión de todas las facultades y privilegios que tenía D. Fernando. Es de gran interés el documento, porque enumera todo lo concedido á D. Fernando: dos mil florines de los legados etc. de los reinos de Castilla y Aragón, mil florines de la mesa arzobispal de Sevilla sede vacante, y las sumas que quedaban del tiempo de Benedicto XIII antipapa. Todas estas sumas estaban destinadas para comprar y equipar un navio, erigir una iglesia catedral, y prebendar a los canónigos de ella. También concedió el papa muchos privilegios: Absoluciones reservadas y indulgencias.

El nuevo obispo Francisco no siguió el buen ejemplo de su predecesor, una bula de 20 de Junio 1441 dispone se abriese una amplia information sobre la vida y costumbres de este obispo, quien «posponiendo el santo temor de Dios, y extraviándose demasiado del camino recto de la verdad y justicia, cometía muchas cosas enormes y agenas del oficio episcopal, en daño propio, y de las almas que le habían sido confiadas, no sin escandalo de todos [18]. Sabemos de la «Información sobre cuyo es el derecho de la isla de Lanzarote», que el obispo D. Juan Cid, antes de 1460 estaba en Gran Canaria y Tenerife predicando el evangelio a los infieles independientes de estas islas. Lo mismo hacía D. Diego de Illescas nombrado obispo con bulas de Pio II. El mismo papa nombró al franciscano Fray Alonso de Belaños vicario de las misiones de Guinea, y en la bula de 7 de Octubre de 1462 se muestra digno succesor de Eugenio IV.

El obispo D. Diego de Illescas le había refirido al papa su intención de irse a Canarias y Guinea para convertir a los naturales. Quiere también traer en su comitiva a los clérigos y misioneros necesarios. Como los clerigos seglares rehusan estar en las islas por ser ellas tan pobres el papa da licencia al obispo de eligir religiosos, quienes pedida pero aunque no concedida la permisión de sus superiores pueden acompañarle. El obispo y los suyos y todos los que ayudaren a redimir y rescatar a los naturales reciben privilegio de eligir un confesor especial absolviéndoles de todos los pecados sólo exceptuados los reservados a la sede apostólica, y una vez, en el artículo de la muerte, indulgencia plenaria. Al obispo D. Diego y a los arzobispos de Toledo y Sevilla el papa autoriza de excomunicar á los piratas y otros cristianos que saltearen y vendieren a los naturales, si no les restituyesen su libertad. Además concede el papa licencia de proporcionar alimentos, vestidos, arados, azadas, agujas y demás utensilios necesarios, exceptuando armas de toda clase. Da poder al obispo de privar y remover a aquellos de los canonigos y dignidades de Rubicón quienes permanecieren un año o mas fuera de las islas.

[18] Viera y Clavijo, l. c., t. IV°.

Confirma todas las facultades y privilegios concedidos á D. Fernando Calvetos concede muchas indulgencias y el poder de hacer paces y confederaciones con los infieles de las islas. Los piratas y otros fieles pervertidos que molestaren a los naturales confederados o de paces y quebrantaren las paces sean excomunicados. También recibe el obispo la facultad de dispensar de los tercero y cuarto grados de consanguinedad.

Sabemos de los historiadores antiguos que D. Diego de Illescas tenía capillas y oratorios en Gran Canaria y Tenerife, que él acompañaba á Diego de Herrera en sus correrias en estas islas, y que aún luchaba en armas. Pero la bula le muestra como verdadero amigo de los naturales.

Con excepción de la indulgencia de Sixto IV, de la cual hablamos en seguida, no tenemos más pruebas de una intervención directa de la Curia en favor de los indígenas canarios, aunque es posible, que hay más de lo que conocemos. Despues de 1465 la defensa de los naturales la hacen los obispos de Canarias y sus quejas van a la corte de los reyes de Castilla los cuales protegían los indígenas con todo su poder. Resumiendo las intervenciones de la Curia podemos decir, que ella hacía su deber para con los indígenas y que su práctica correspondia completamente á la teoría y á la caridad cristiana. Notables son los métodos de la misíon en este tiempo. Se catequizaban los naturales por clérigos y legos de su misma nacionalidad. La educación no solamente en la dotrina cristiana, sino también en las mecánicas, en las profesiones y manera de vivir de los otros cristianos, formó una parte decisiva en la cristianización. Y los misioneros se negaron a ser instrumentos de la política de los señores europeos, hacían su politica particular dictada exclusivamente de los intereses de la misión. ¡Un navio misionero dedicado especialmente al servicio de la misión! ¿No son éstos los métodos más modernos de la misión, aplicados actualmente por la iglesia del siglo veinte? Los documentos hablan para sí mismo.

Pues vamos á tratar de los gomeros salteados en 1477, episodio hasta ahora desconocido. Hernán Peraza el Joven, hijo de Diego de Herrera y de Doña Inés Peraza, y señor de las islas de la Gomera y del Hierro, había salteado a unos cien gomeros, hombres y mujeres, diciéndoles que iba a llevarse un navio y así haciendoles entrar en carabelas de Palos y de Moguer. Los pobres engañados fueron repartidos entre los salteadores y vendidos en España. Así hizo el señor cristiano con sus súbditos. Pero D. Juan de Frias, obispo de Canarias á la sazón, salió para la corte y se quejaba ante los Reyes Católicos y su consejo. Con fecha de 20 de Septiembre 1477 los reyes escribieron al alcaide de la Fortaleza de Palos, que algunos canarios de las islas de Canaria cristianos, y otros estando en camino para se convertir, habían sido cautivados y que al momento los salteadores estaban para repartirlos y venderlos. «Porque lo tal sería cosa de mal ejemplo, y dar causa a que ninguno se quisiere convertir, los Reyes mandaron que los gomeros ya traidos, y todos los que en futuro fueren traídos, bien sean tomados por parte del señor de las islas o con su favor, bien sean cristianos o no, tienen que ser embargados.» Y en 18 de Octubre del mismo año los Reyes dieron carta de comisión a los doctores Andrés de Villalon y Nuño Ramirez de Zamora.

Aprendemos de esta carta que encontramos encorporada en la sentencia ejecutoria de 6 de Febrero 1478, que «los vecinos de las dichas islas son convertidos y cumpien todos los mandamientos de la iglesia como fieles cristianos, y que Ferrand Peraza con poco temor de los Reyes y en menosprecio de su justicia, diciendo que iba á tomar una carraca, mandó entrar cierta gente de Palos y Moguer con ciertas carabelas en la isla de la Gomera, y estando ellos á salva fe, hizo prender á ciertos vecinos de la isla y les dió por cautivos». Algunos de los naturales fueron vendidos, y otros desterrados para otras islas. Dicen los Reyes: «Lo cual visto en nuestro concejo fué acordado, que nos lo debíamos cometer», y los doctores son mandados de hacer «información, y si los de la dicha isla que así están presos y cautivos son cristianos, los hiciéseis libertar y poner en su libertad y mandar tornar á sus casas.»

En una carta de 28 de Septiembre del mismo año, dirigida a los corregidores y otras justicias de Palos, Moguer, Huelva, Gibraleón y Lepe, encontramos las siguientes frases: «Lo cual es en gran deservicio de Dios y nuestro, en detrimento de nuestra santa fe católica, y sería g r a n c a r g o d e n u e s t r a s c o n c i e n c i a s haberlo de consentir, mayormente que los dichos canarios cristianos, ni los que están en camino para lo ser, no pueden ser cautivos.» También estos justicias reciben mandado de embargar todos los salteados.

Finalmente, en 6 de Febrero de 1478 D. Juan de Frias recibe la sentencia ejecutoria que había pedido de los Reyes. Se citan en ella algunas frases muy interesantes de la queja del obispo, el cual dijo, que los gomeros cautivados «eran cristianos y libres, pues estando en amparo de la santa madre iglesia, y él así como pastor y prelado suyo había estado muchas veces entre ellos . . . los cuales recibían los sacramentos y le habían pagado sus diezmos así como verdaderos cristianos.» La sentencia contiene los nombres de más de cien gomeros que son declarados libres y los salteadores tienen que soltar los cautivados y pagar las costas y gastos del proceso.

Pero, como con aquella sentencia la libertad de los ya vendidos y trasportados no se podía alcanzar como se debía, los Reyes dan comisión y poder especial a las dos justicias Juan de Aranda y Lope Sanches de Villa Real, y les mandan que donde quier que hallaren á los canarios cautivados, los tomen y envíen á sus tierras en su libre poder y les saquen de poder de las personas que los tienen. La comisión dice expresamente: «Vos informéis cuales y cuantos canarios son los que así de la isla de la Gomera fueron tomados y vendidos, y quien y cuales personas son los que los vendieron y cuales personas los tienen y en que lugares y partes. Y habida la información que luego vayáis á las villas de Palos y Moguer, y á la ciudad de Jérez, y á otras cuales quier partes donde los canarios y canarias están, y los toméis y saquéis de poder de cualquier personas, que los tengan y hayan comprado, y los déis y entreguéis al obispo.» A los que los han comprado, mandaron los Reyes, que los diesen y entregasen libremente, recibiendo, á salvar su derecho, para cobrar lo que por los cautivos dieron. Pero «los que inobedientes fueren y no los entregaren, los prendéis los cuerpos, y los tengáis presos y llevéis de

un lugar á otro, á su costa, hasta que vos den y entreguen los dichos canarios». Y hay otro particular, mostrando el cuidado de los Reyes de la justicia para con los naturales. Dice la ejecutoria: «Y como nos queriendo en ello probar, mandamos dar nuestra carta, para que los canarios presos y cautivados fuesen traidos ante nos á nuestra corte por que la verdad de ello se supiese, y si eran libres fuesen puestos en su libertad. Por virtud de lo cual algunos de los canarios fueron traidos ante nos, y porque se halló ellos ser cristianos y libres, nos mandamos deliberarlos y ponerlos en su libertad.»

Hemos hablado en otro lugar de la facción que el Infante D. Enrique de Portugal tenía en la Gomera [19]. Una vez más los Portugueses habían hecho una incursión en la isla y las dos tribus a ellos favorables les habían acogido y ayudado. Como Ferrán Peraza refirió al Rey que «los vecinos de la Gomera, salvo los del bando de Orone que siempre fueron leales, se han subtraido del vasallaje que le deben, y no le quieren acudir con las rentas y derechos a él pertenecientes, y que para se favorecer y ayudar contra él han procurado favores del adversario de Portugal etc.» así el Rey D. Fernando mandó al obispo de Rubicón y al Deán Bermudez y al capitán Juan Rejón, que estaban en Gran Canaria con la armada enviada para la conquista de la isla, que diesen favor y ayuda á Ferrán Peraza para corregir y castigar sus vasallos. Donde se trataba de los Portugueses y de sus aspiraciones á las Canarias, el Rey no consideraba cuan justa había sido la sublevación de los gomeros contra su tirano perjuro [20].

Sin embargo, en 25 de Noviembre 1478 Doña Isabel la Católica dirige una carta á Pedro de Algaba, gobernador de la isla de Gran Canaria á la sazón, y al Dean Bermudez y á Juan Rejón, diciendo que «al tiempo que el obispo y vos el Dean y Juan Rejón partistes á Gran Canaria, vos mandé que llevaseis ó enviaseis á la isla de la Gomera los dichos canarios, y libremente fuesen puestos en sus casas y posesiones que ellos en la isla tienen. Vosotros los llevasteis á Gran Canaria en la cual hoydía están, y no les habéis querido llevar ni enviar á sus casas á la Gomera. Por lo qué vos mando, que dejéis libre y desembargadamenté á los Gomeros . . . y mando á cualquier capitán de cualquier navio, donde los dichos canarios quisieren pasar á la Gomera, que los pasen y lleven pagándoles lo que deben haber. Porque yo por esta mi carta los tomo y recibo bajo mi guarda y amparo».

Este episodio no era conocido hasta ahora y como teníamos la suerte de descubrir, aunque no la totalidad de los documentos, almenos los decisivos, podemos formarnos una justa idea también de las lagunas. Anticipamos ahora el orden cronológico y daremos lo que se sabe más del tratamiento de los indígenas de la Gomera.

Berthelot [21] cita una real cédula de 15 de Febrero 1479 hablando de las intrigas de los Portugueses para sublevar los isleños de Gran Canaria

[19] Investigación y Progreso, Madrid, Octubre 1930.

[20] AS, RS, 1478, Mayo 26, Sevilla.

[21] Histoire Naturelle des Iles Canaries par MM. P. Barker-Webb et Sabin Berthelot, tome premier, L'Ethnographie et les Annales de la Conquête. Paris, MDCCCXLII.

contra los españoles. Pues, estando la Gomera en 1480 de nuevo sublevada contra Hernán Peraza, la isla continuaba desde 1477 ó principios de 1478 de estar en conspiración con los portugueses. El poder de Hernán Peraza seguramente se extendía a veces al total de la isla, a otras veces estaba limitado al territorio y bando de Orone. Lo que sucedió en 1480 lo referimos según las relaciónes de los historiadores, limitándonos a dar un sumario, para reservar más espacio a los hechos y documentos hasta ahora desconocidos [22].

Hernán Peraza, hijo de Diego de Herrera y de Doña Inés Peraza, cruel, perjuro y licencioso, ya había cometido bastantes pilladas y crímines contra sus vasallos los naturales de la Gomera. Después de su matrimonio con Doña Beatriz de Bobadilla, aún más cruel y perjura que él, el tipo perfecto de la bestia del renascimiento, parece haber aún más empeorado la situación de los Gomeros. Finalmente, protegido por una guardia de pocos lanzaroteños, estaban en 1480 sitiados por sus vasallos sublevados. Enviado noticia de lo sucedido, su madre Doña Ines reunió algunos fieles y los envió al Real de Las Palmas, suplicando a Pedro de Vera, gobernador y conquistador de Gran Canaria, le ayudase a su hijo. El gobernador llegó con lanzaroteños, castellanos, y canarios de Gran Canaria, a la isla, desembarcó, y, al fin consiguió capturar más de doscientos gomeros, los cualos trasportó y vendió por esclavos. No sabemos, si había quejas ante el concejo de los Reyes, pero parece probable.

Pocos años despues, en Noviembre 1487, Hernán Peraza, visitando a una hermosísima isleña en una cueva, fué matado por algunos conjurados gomeros que quisieron vengar la honra de la isleña y los agravios de sus compatriotas. De nuevo la torre de San Sebastián fué sitiado, y Doña Beatriz y sus hijos tenían que pedir socorro á Gran Canaria. Vino Pedro de Vera con cuatrocientos hombres para castigar a los isleños. Pero estos se habían atrincherado en los sitios más agrestes de la isla, y los asaltos de Pedro de Vera fueron en vano. Perjuro y innoble como siempre recurrió á una pillada, anunciando que aquellos de los isleños que no concurriesen á la celebración de solemnes exequias por el descanso del alma del asesinado, serían considerados como autores ó cómplices del delito. Venido los engañados fueron accoralados y declarados prisioneros. Alcanzado su fin, Pedro de Vera condenó a muerte a los varones mayores de quince años, pertencientes a los bandos de Orone y Agana, y les hacía ahorcar, acuchillar, lanzar con brazos atados por la espalda al mar, y demás atrocidades que refieren los historiadores. Las mujeres y los niños fueron vendidos en España. Aúnque creemos estos atrocidades muy exageradas, la mitad de ellas bastaría.

Fué este verdugo el mismo hombre de quién D. Rafael Torres Campos dice tantas cosas en eulogio de su buen tratamiento de los indígenas. Pero

---

[22] Véanse Investigación y Progreso, Octubre 1930, y mi artículo en «Zeitschrift für Ethnologie», Enero 1931: Sind die Kanarier ausgestorben? Además: Abreu Galindo, Historia de Canaria, Santa Cruz de Tenerife 1848 (1652), págs. 158 ss., 161 ss.; Millares, l. c. IV°, págs. 109 ss.; Castillo, Descripción de las Islas Canaria, Santa Cruz 1848, págs. 149 ss.; Peña, Conquista de Gran Canaria, Santa Cruz 1848 (1676), págs. 96 ss.

D. Fr. Miguel de la Serna (Cerda), obispo a la sazón, cumplía con su deber no menos que sus predecesores. Estando en vano sus intervenciones con el general verdugo, llevó el obispo sus quejas al pié del trono, como lo había hecho antes D. Juan de Frias. Dicen Chil y Naranjo, y Millares, y otros, que fueron en vano las quejas del obispo, porque Vera fué en 1489 recibido con benevolencia por los Reyes, cuando vino para la Conquista de Granada. Pero nosotros que vemos de nuestros documentos nuevamente descubiertos como los Reyes cumplían con su deber para con los naturales canarios, creemos lo que dicen los historiadores antiguos, a saber, que recibieron los naturales su justicia y el verdugo su pena.

Volvémonos ahora a los naturales de Gran Canaria y su tratamiento por las autoridades. 1476 el obispo D. Juan de Frias había conseguido, como mediador entre el perjuro Diego de Herrera y los Guanartemes y caudillos de Gran Canario, el tratado de paz y comercio de 11 de Enero, con cambio de rehenes y cautivos. No tenemos ni la fecha ni el contenido de la indulgencia de Sixto IV para la conversión y redención de los canarios. Pero se puede inferir de las citaciones en los documentos, que el dinero cobrado estaba destinado a redimir y rescatar los naturales salteados y vendidos, y a las necesidades de la mision. La parte que hacía D. Diego de Illescas en las incursiones de Diego de Herrera en Gran Canaria era la de mediador y creemos que contra las intenciones del obispo el Herrera cometía sus pilladas, y de esta manera comprometió todo lo conseguido por los papas y prelados. Cierto es que los dineros para la primera armada de conquista fueron de la indulgencia y concedidas por el obispo D. Juan de Frias. Esto está probado por la confirmación de la capitulación hecha por Alonso de Palencia con el obispo en 13 de Mayo 1478. Este incansable defensor de los naturales seguramente cuidaba que los intereses de la iglesia, idénticos con los de los indígenas, fuesen guardados [23].

Desde ahora, nuestros documentos comienzan a hablar de nuevo. En 30 de Mayo de 1481, a pedidos de los naturales de Gran Canaria, los reyes conceden confirmación de un capítulo de una capitulación con «los guanartemes y caballeros y otras personas del común de la Gran Canaria». Poco antes, quizá el mismo día de la confirmación, la capitulación había sido firmada por los diputados de los naturales y por los Reyes católicos. Dice la confirmación: «fueron por su parte ante nos presentados ciertos capitulos por escripto entre los cuales se contiene un capítulo con una respuesta», y sigue el tenor de este capítulo. Se trata de dar y conceder á los indígenas, en pasar y volver, comprar y vender, todos los derechos de los otros súbditos cristianos. Podemos inferir de este capítulo, único conservado de tantos, el contenido de los demás. La capitulación era un verdadero tratado de paz asegurando á los canarios que se sometieron todos los derechos, y seguramente privilegiando a sus príncipes y nobles. La importancia del documente no tiene necesidad de ser indicada, ¡ojalá halláramos el texto completo de la capitulación! Sólamente con ella podemos comprender la historia del arresto

[23] AS, RS.

del último Guanarteme, Thenesort Semidan. En 12 de Febrero 1482 el guanarteme está con el caudillo Maninidra y cuatro guaires (caudillos, consejeros) y poca comitiva en una cueva cerca de los españoles, quienes sin lucha alguna les hacen prisioneros. Traidos al campamento del Real de las Palmas son acogidos con honores y enviados inmediatamente á España y a la corte. Los Reyes reciben a su noble adversario con cariño y distinción y despues de ser bautizados, padrino del guanarteme el rey, vuelven a Gran Canaria, y al cabo de los canarios sometidos el guanarteme, entonces D. Fernando Guanarteme, consiguió con persuasiones cariñosas, con fuerza de armas, con todo en su poder, alcanzar la rendición de toda la isla. Si todo esto no presupone la firma de la capitulación por los embajadores del guanarteme, si todo esto no era la consecuencia de esta firma, no sabría yo lo que es verdad. Y como veremos: los Reyes guardaban la capitulación tan lealmente cuan la guardaba el guanarteme. En 1484 algunos canarios se rebelaron y mataron a unos frailes que habían querido presuadirlos a someterse. D. Fernando Guanarteme pide perdón por ellos, y son desterrados a Sevilla. Allí ciertas personas los quisieron hacer esclavos «so color de no ser cristianos, y aún siéndolo, de haber sido reducidos despues de presos y cautivos de buena guerra». Se puede ver de eso, que era lícito de hacer esclavos de los presos «de buena guerra», y también que el volverse cristiano despues de ser hecho esclavo según derecho, no bastaba para ganar la libertad. Lo que disponían los Reyes no parece cruel, mas cariñoso, considerando que se trató de rebeles. El documento que encontró D. Elies Serra y Ràfols en el Archivo de la Corona de Aragón, con fecha de 18 de Julio de 1489, puede tratar de estos rebeles, y en particular de los que habían matado a los frailes. El hecho que el gobernador de Ibiza había embargado á los canarios traidos en una carabela a su isla, muestra que estaba acostumbrado de hacerlo, porque sin precedencias y de su propia responsabilidad, jamás lo hubiese hecho. Contestando el rey su relación escribe al gobernador: «que los tales canarios fueron declarados y condenados por herejes, y también por cierta malicia que cometieron contra su señor, y fueron dados por el rey y reina por cautivos». Quizá fueron éstos Gomeros los que mataron a Hernán Peraza.

Serra y Ráfols fundándose en este documento aislado quiso refutar todo lo que nos cuentan los antiguos historiadores de la defensa que daban los reyes a los naturales. Delante de los documentos descubiertos por nosotros se ve, que osado es inferir demasiado de tal material. Estamos ciertos de que había alguna razón justa, almenos según las ideas del siglo, para la condenación de los dichos canarios.

Tenemos de hablar una vez más del vil y innoble Pedro de Vera. En la Primavera de 1480 este gobernador, para remover almenos parte de los canarios sometidos que le parecían peligrosos para la seguridad de la armada de los conquistadores, había invitado a ellos pasasen a Tenerife para conquistarla. Sin confianza en tal hombre le habían rogado un juramento, el cual los dió sobre una hostia durante la misa. Vemos de la testificación ante la inquisición de 26 de Febrero de 1493, que la hostia no había sido con-

sagrada, y que el vil perjuro había cometido no solamente una pillada, sino también un abominable sacrilegio. Los naturales engañados, cuando vieron el buque apartarse de Tenerife, amenazando de sumergir el buque con sí mismos y toda la tripulación, consiguieron su vuelta a Lanzarote.

En 1504 los canarios de Gran Canaria «que tuvieron ganados», probablemente en las montañas del interior, se quejaron ante el consejo de los reyes, «que canarios y esclavos y otros negros huyen y se ausentan de sus amos, y van á donde ellos traen sus ganados. Los dueños de los esclavos se quejan al gobernador, diciendo que ellos les dan de comer y los tienen escondidos, y el gobernador los apremió á que buscasen y trajesen los esclavos á sus dueños». Los Reyes mandaron al gobernador que, «la verdad sabida, administrase á las dichas partes entero cumplimiento de justicia, por manera que ellos la tuviesen y alcanzasen, y por defecto de ella no tuviesen causa ni razón de se nos más venir ni enviar a quejar sobre ello».

Sabemos ahora, que sobre la isla de Gran Canaria hallábase una gran mayoría de indígenas después de la conquista. No querían los reyes negar a los naturales los derechos concedídoles en la capitulación. Pero cuando D. Alonso de Lugo trajo consigo a la conquista de las islas de La Palma y Tenerife a unos cientos de la nobleza indígena, elegidos entre los más guerreros, y con su antiguo principe y el temerario cabecilla Maninidra al cabo, esto hecho seguramente era considerado como un feliz expediente. En otro lugar hemos hablado más detalladamente de las suertes de estos conquistadores indígenas en su nueva patria, como también de todo lo que se puede inferir de nuestros nuevos documentos, completados con todo lo que ya se sabía, acerca del sobrevivir de los aborigenes de las Canarias [24]. Aquí basta decir, que recibieron amplios repartimentos.

Pero D. Alonso de Lugo, conquistador de la Palma y Tenerife, digno émulo de Pedro de Vera, los maltrataba como todos los otros que tenían la desgracia de estar bajo su administración. De ésto hablaremos más, tratando de Tenerife. A fines de 1514 los conquistadores indígenas, naturales de Gran Canaria y viviendo en Tenerife, habían dado poder a Juan Beltrán y Juan Cabello para que portasen sus quejas al pie del trono. Su relación dijo: «que despues que fué ganada la isla (de Gran Canaria), y reducida a nuestra santa fe, ellos sirvieron á los reyes bien y lealmente en ayudar a ganar y conquistar la isla de la Gomera, y la Palma, y Tenerife, y han ido muchas veces á las partes de la Berbería, donde murieron la mitad de ellos, y que al tiempo que la isla se ganó (Gran Canaria), fueron contra los rebeles. A causa que ellos son muy pacíficos, y liberales, y bien mandados, han recibido muchos daños y son muy fatigados de los gobernadores. En todas las cosas que suceden no mandan a otra gente sino á los naturales, y los hacen salir de sus casas y de la isla (de Tenerife), como á los que son naturales de las otras islas de Tenerife (los guanches), y la Palma y Gomera, no siendo la razón igual.»

---

[24] Eugen Fischer und Dominik Josef Wölfel: Sind die Kanarier ausgestorben? Zeitschrift für Ethnologie, Berlin 1931.

En consecuencia de estas quejas con fecha de 26 de Enero 1515, la Reina Doña Juana mandó á los gobernadores de las islas Canarias, que «viesen la verdad, y tratasen y hiciesen tratar bien á los vecinos de la Gran Canaria, como á otros vecinos cristianos viejos, por manera que no tuviesen razón de se quejar más sobre ello». Probablemente el mismo día, ó pocos días despues ó antes, la Reina daba la confirmación reiterada del capítulo de la capitulación de paces con los naturales de Gran Canaria que ya hemos citada. La fecha da Enero de 1515 quedando el dia en blanco. 35 años despues de la firma de la capitulación ella quedaba vigente y guardada. No tenemos otro ejemplo de un tal tratado de una potencia colonial con indígenas, mucho menos aún de un tal tratado jamás quebrantado.

Vamos ahora a tratar de los guanches de Tenerife y de su tratamiento. Lo primero que hizo D. Alonso de Lugo en Tenerife, era una hazaña digno de Pedro de Vera. Se había podido salvar de la matanza de Acentejo con ayuda de algunos canarios de Gran Canaria y de treinta Güimareses. El Rey de Güímar como fiel aliado, despues de haber noticia de la derrota, envió gran cantidad de víveres para ayudar á los españoles. Si es verdad lo que dice P. Fr. Alonso de Espinosa [25], las gracias que daba D. Alonso de Lugo á sus aliados eran las de un infame. Damos las mismas palabras de Fr. Espinosa: «Este fué el fin de la primera jornada que los españoles hicieron en esta isla y aunque fué afrentoso, fué suceso de guerra, y cosa que pudo ser sin culpa de los hombres, faltandoles la fortuna. Ruin digo fué, pero más ingnominioso lo dejaron á su parvida de infidelidad con sus amigos, y fué, que enviando á llamar á sus aliados, y amigos los del Reino de Güímar, con engaño y doblez, dándoles á entender que era para dar orden de que el Rey de Taoro no les hiciese daño en sus tierras, por estar confederados con ellos y haberles ayudado en la batalla, mientras volvían á rehacerse creyendo ellos ser así, vinieron de paz muchos, condoliéndose de su pérdida: y convidándoles los españoles, para que entrasen en sus navios á verlos. Estando dentro alcanzaron velas y llevaron á España cantidad de ellos para venderlos por cautivos pensando restaurar su pérdida con este inhumano hecho, y fuera de toda razón. Algunos de estos que fueron vendidos para esclavos, siendo ya ladinos en la tierra, se fueron á los Reyes á pedir justicia y libertad, informando de como siendo libres en su tierra con engaño los habían traido á donde estaban, y vendido como esclavos, siendo libres, amigos y confederados, y así mandaron los Reyes se les diese libertad y en ella viviesen.»

Tal pillada parece increíble, y así Viera y Clavijo [26] no quiere creerlo, apoyándose en Viana (Canto 8º), que solamente enumera las dádivas del mencey de Güímar. Pero así como tenemos prueba directa del vil sacrilegio de Pedro de Vera [27], tenemos otra indirecta en las testificaciones del «Proceso de Canaria», del cual hablaremos en seguida.

---

[25] L. c., IIIº, cap. VIº, págs. 63 ss.

[26] Noticias de la Historia general de las islas Canarias, t. II, l. IX, cap. VII.

[27] Véanse págs. 1025 s.

El licenciado Juan Ortiz de Zarate, mandado con carta de comisión y con instrucción de 31 de Agosto 1505, de pasar á Canarias para hacer información y reformación de los repartimientos, ha dejado el protocolo de sus informaciones y interrogatorios, y nosotros teníamos la suerte de hallarlo en el Archivo General de Simancas. Además de dar un cuadro vivo y completo de la situación de Tenerife diez años despues de la conquista, el proceso nos da un número de noticias inapreciables referentes á nuestro tema [28]. Publicaremos un extracto del «Proceso de las Islas Canarias» en otro lugar.

El bachiller Pedro de Valdes, regidor de Tenerife, dijo como testigo, reiterando lo que ya habían asegurado tres otros testigos, «para guardar su ánima y conciencia»: «Sele acuerda al tiempo que se ganó la isla él fué conquistador, y despues de ganada, el gobernador hizo llamar y traer ante sí y ante algunos clérigos, estando en el Reino de Taoro, hasta cien almas de guanches de esta isla los cuales eran del Reino de Tegueste, y estaban subido en un risco de la sierra, diciendo que querían ser cristianos. Venidos ante el gobernador y los clérigos, los bautizaron y tornaron cristianos, y despues de bautizados, los hicieron embarcar forzosamente y los llevaron á vender, y algunos dellos vendieron en la isla. Esto parece al testigo contra razón, porque decían que querían ser cristianos y vivir en su tierra, y no les fué hecha justicia. Despues no se ha guardado justicia, especialmente otra vez al dicho tiempo, el adelantado hizo traer ante sí á los guanches del Reino de Anaga, unas doscientas animas entre hombres y mujeres, los cuales eran de paces, y en la conquista ayudaron á conquistar á los otros en favor de Sus Altezas. No se acuerda si los tornaron cristianos ó no, pero vió como los cautivaron y enviaron á vender. Y así mismo al dicho tiempo el adelantado hizo parecer ante sí hasta doscientos guanches, del Reino de Adeje y de los paces, que así mismo ayudaron á conquistar los otros. En esta manera y con tal engaño, que como estaban escarmentados de lo pasado, pusieron en un corral cercado de piedra un hombre que se dice Sepulveda, y cubriérenlo de ropa y dijeron, que el adelantado les llamaba para que viniesen á tornar cristianos, que estaba allí el obispo y al momento que los tuvieron dentro en el corral, los cautivaron, y los repartieron y embarcaron por cautivos.»

No es completo la lista de las pilladas de este infame, entre las tres mil fotocopias de documentos que tenemos, hay un número increible de quejas sobre este hombre. Bastase aquí desir, que en la isla de la Palma habia hecho lo mismo contra los naturales.

El mismo proceso de Canarias nos da noticia de un episodio de todo desconocido de la historia de la conquista de La Palma. Esta isla no fué conquistada por Alonso Fernandez de Lugo, sino por el obispo y cabildo de la Catedral de Canaria. Da testimonio el testigo ya mencionado, Pedro Valdes, que el tio de este testigo, del mismo nombre, prior y canónigo de la catedral, acordó con el gobernador de Gran Canaria, Francisco Maldonado, de enviar a Francisca Palmesa, ama de Diego de Zurita, regidor de la isla, a la isla

[28] AS, CR, Leg. 93, fol. 10º, págs. mias 216.

de la Palma en una carabela de Martin Cota, para que hablase con los caudillos y principales de la isla de la Palma. Ellos habían dado noticia de querer ser cristianos y someterse á los españoles. El cabildo pagaba 6 mil maravedís de la mesa capitular y obispal para el flete, y la dicha Francisca fué á la isla y volvió con cinco caudillos, que fueron bautizados y despues vueltos como tales y súbditos de los Reyes Católicos á su isla. Fué pregonado en las islas ya conquistadas, que ninguno no saltease ni molestase estos bandos amigos de la Palma y se reiteraron las bulas contra los salteadores.

Cuatro meses despues vino Alonso de Lugo para o c u p a r, no conquistar la isla. Comprendemos ahora los sucesos de esta «conquista». El adelantado obligado a pacificar la isla dentro de un año, desembarcó, fué acogido con amistad, hizo paces con los bandos, tenía unas escaramuzas con aquellos caudillos que no habían estado en Gran Canaria, y tenía que recurrir a sus métodos de perjuro para ganar bastantes despojos de presos y ganados. Lo mismo como con la capitulación de Gran Canaria, el nuevo documento da luz a sucesos hasta ahora incomprensibles.

Vamos ahora a ver lo que hacian los Reyes para dar justicia a los naturales engañados y vendidos contra el tenor de las paces. Si habían concedido á Alonso de Lugo con fecha de 13 de Julio de 1492 los quintos de los cautivos y ganados «de buena guerra» de Tenerife y de la Berbería, para ayudarle en la conquista, jamás consintieron en quebrantar las paces. El vil perjuro mismo nos da testimonio de la justicia de los Reyes. En 1º de Agosto de 1498 el adelantado D. Alonso de Lugo hace escribir en la Gomera un interrogatorio con testificaciones, para quejarse ante los Reyes del gobernador de Gran Canaria Lope Sanchez de Valenzuela. Este había el 24 de Julio del mismo año ejecutado una carta de comisión de los Reyes, restituyendo la libertad a los guanches de las paces, que Alonso de Lugo había cautivado y hecho esclavos. El interrogatorio mismo del adelantado dice: «que Lope Sanchez trajo una carta del Rey y Reina y la hizo apregonar en la isla de Tenerife. Que traía consigo un guanche canario, que andaba de casa en casa de los vecinos, alborotando el pueblo y diciendo que todos los guanches eran libres a s í l o s q u e v e n í a n e n l a c a r t a c o m o t o d o s l o s o t r o s. Hizo embargar todos los guanches que halló, no solamente en la isla de Tenerife, más en la Gran Canaria.

En las testificaciones encuéntranse más particulares. Antonio Peñalosa dice, «que de todo era sabidor el gobernador de Gran Canaria, y que vió venirse á quejar al gobernador, y que el mismo decía que eran libres, pero él no curó». Toda la isla era alborotada, y á causa de aquel escándalo la isla estaba de manera que había menester de tornarla á conquistar. El testigo Pantaleón Palomar «vió como en presencia del gobernador andaban sacando los esclavos de casa de los vecinos». Alonso de Morales dice también, que Alonso Sanchez de Valenzuela «no solamente en la isla de Tenerife, donde traía comision, pero también en la isla de Gran Canaria había embargado otros esclavos». Parece seguro que lo mismo sucedía en la isla de la Palma, y en la España misma. Así hicieron justicia los Reyes Católicos á sus nuevos

súbditos los naturales de Canaria. Quizá hallaremos todavía los procesos sobre la libertad de los Guanches y Palmesos.

Había tales procesos, porque están citados en la carta de seguro dada a la canaria de Tenerife, Leonor de Morales, concedida el 20 de Marzo 1512. «Bien sabía yo(el Rey), como habia mandado á los alcaldes de mi corte que conociesen de la libertad de los canarios tomados y cautivos por Don Alonso Hernandez de Lugo y el Prior de Magazela, y por otras personas, siendo libres, no pudiendo ser cautivos. Ahora el adelantado y el prior de Magazela y otras personas que tienen por esclavos los dichos canarios, le han amenazado (á Leonor de Morales), diciendo que le han de matar, porque anda procurando la libertad de los canarios.» Y dice el Rey: «por la presente tomo y recibo so mi guarda y seguro y amparo y defendimiento real la dicha Leonor de Morales, y á su marido, y hijos, y hombres, y criados, y parientes, y allegados, y los aseguro de los dichos Adelantado y Prior de Magazela.» Manda ademas publico pregón de la carta.

También los pobres vendidos en España tenían su procurador. Fueron concedidas dos cartas reales á favor de los canarios, á pedimiento de Pascual de Arenas, procurador de los pobres en la corte. Ambas las dos son del 25 de Marzo 1512, y dirigidas al asistente de Sevilla. Había mandado la Reina Juana «dar una carta para que persona ni personas algunas no vendiesen los canarios que tenían en su poder, hasta tanto que los pleitos que estaban pendientes ante los alcaldes de mi corte, sobre la libertad de los canarios, fuesen determinados». Sin embargo algunos vecinos de Sevilla habían «vendido cuatro ó cinco canarios para los trasportar, y si á lo tal se diese lugar, los dichos canarios no podrían conseguir su libertad». Así la Reina da comisión de hacer pesquisa.

Y el 30 del mismo mes y año la Reina Doña Juana concede emplazamiento y compulsoria á pedimiento de los canarios contra Alonso de Lugo y otros cualesquier poseedores y tenedores de los canarios de las islas de Tenerife y la Palma. Estos habían hecho relación «ante los jueces de comisión dados y diputados por la Reina, que al tiempo que se conquistaron las islas concertaron y capitularon los gobernadores y capitanes, y despues vos, el adelantado, contratastes y concertastes con todos ellos, especialmente con ciertos bandos, que fuesen de paz y estuvieron á mi servicio (de la Reina). Y ellos esecutando la contratación vos salieron á recibir y vos ayudaron contra los otros canarios de guerra, y acabada la conquista luego el uno de los dichos bandos se tornaron cristianos, y mucha parte de los otros, y despues de este hecho estando los dichos bajo mi guarda, y seguro y defendimiento real» . . .

El adelantado «trajo todos los que eran de paces y se habían tornado cristianos, dando á entender al Rey(D. Fernando) y á la Reina(Doña Isabel), que eran esclavos de guerra, y aún demandándoles merced de ellos, no les diciendo ni haciendo saber como eran de paces y se habían vuelto cristianos. Después, porque se querían venir á quejar de vos los deteníais y impedíais la venida». Finalmente la Reina manda á los escríbanos de Canarias

y de sus otros reinos: «que luego que con esta mi carta fueren requeridos, den y entreguen á la parte de los dichos canarios todos los procesos y autos que ante ellos han pasado, ó estén en su poder, sobre razón de su libertad, sin que por ello les llevan derecho alguno por cuanto tiene hecho la solemnidad de pobre.»

Evidentemente tenemos con estos documentos solamente fragmentos de toda la historia de los procesos de los Guanches y Palmeses de las Paces, pero tenemos bastante para formarnos un cuadro completo. Ya dos años despues de la conquista de Tenerife, cuatro años despues de la de la Palma, los Reyes Católicos envían á Alonso Sanches de Valenzuela para restituir la libertad a los canarios. Pero contra un tirano perjuro, tal como el adelantado, un solo expediente no bastaba. Tenían los canarios y sus amigos y procuradores que quejarse repetidas veces, había procesos aún en 1512, pero la Corona de España no tardaba nunca, no cesaba jamás a protegir a sus nuevos súbditos. No hago yo elogio alguno, lo hacen los documentos mejor que podría yo.

Hay un último episodio, un ultimo grupo de documentos. El guanche Andrés de Güímar, probablemente el hijo ó hermano del Rey indígena de Güímar, se había quejado en nombre de los otros guanches vecinos de Tenerife, que el adelantado «por mala voluntad les hace muchos agravios, especialmente que por ser guanches los quiere mal y los echa de la tierra, y les manda salir de la isla cuando quiere, y que á los otros guanches que están fuera de Tenerife, les manda que no entren en ella bajo grandes penas». También les había prohibido traer armas. «Muchas veces les manda venir á la villa de San Cristóbal (de la Laguna) cabeza de la isla, sin haber causa ni razón, y les hacen estar allí cuatro ó cinco días y más, sin les decir, para que los llamen». Muchas veces les apremia y compele á que vayan á buscar á los homicidas y malhechores por la isla, sin se lo pagar. La Reina mandó al teniente de Gobernador de Tenerife y la Palma con fecha de 18 de Abril de 1515, que remediase como de justicia fuese, por manera que los guanches no reciban agravio de que tuviesen causa ni razón de se más venir á quejar.

Al día siguiente, la Reina da ejecutoria a Andrés de Güímar, quién había hecho relación, «que él trató cierto pleito con el adelantado de Canaria, y se dió sentencia a su favor contra el adelantado por el licenciado Cebron, juez de Residencia de Canarias, por la cual le condenó en ciertas cantidades de maravedís». El adelantado no pagó y así el guanche pidió la Reina mandase ejecutar en la persona y bienes del adelantado. La Reina la concede.

A pesar de la tiranía y deslealtad del adelantado, la situación de los guanches avecindados en Tenerife no podía ser muy inseguro. En otra manera habría sido imposible que Andrés de Güímar se atreviese a pedir ejecutoria contra el adelantado. Sin embargo él se esperó todo del adversario. Á su pedimiento la Reina le concedió el 21 del mismo mes y año su amparo y defendimiento real, asegurandole del adelantado y de los suyos.

No queremos añadir nada a lo que dicen los documentos, hablan por sí mismo. Hemos mostrado que la teoría legal de la Curia Romana y de la Corona de España acerca del tratamiento de las gentes infieles en ultramar

eran correspondientes al ideal. Concedido lo necesario a una nación que estaba acostumbrado a ser salteado por los moros y de saltearlos en trueque, podemos decir, que los españoles como nación no merecían la leyenda negra acerca de su colonización, al contrario, estaban mucho superior a las otras naciones. No pudimos callar la verdad sobre las crueldades y infamias de los conquistadores porque no era muestra intención de hacer un eulogio, sino de contribuir con este capítulo de historia verdadera a la verdadera gloria de la Iglesia y de España.

Me queda solamente dar mis gracias a los jefes de los archivos y de las bibliotecas que me abrieron sus tesoros y me favorecieron tanto. Encontré en España en todas las partes más ayuda y amistad que jamás podré devolver. A la Österreichisch-Deutsche Wissenschaftshilfe (Organisación Austriaco-Germana para socorrer á la Ciencia) la cual concedió los fondos necesarios para mis investigaciones, y facilitará la continuación de los estudios sobre los indígenas de las Canarias, la debo todo lo que podía alcanzar.

Finalmente tengo que pedir a los Señores Paleógrafos indulgencia plenaria de los tantos errores de lectura en los documentos latinos (espero que hay muy pocos en los castellaños). No pretendo yo ser ni jamás llegar a ser paleógrafo, soy etnólogo y linguista y nada más. Pero como tal era preciso para mí poder leer yo mismo la paleografía, y así me procuré la práctica necesaria en trascribiendo yo mismo los documentos, en vez de hacer trascribirlos por los paléografos de los archivos respectivos, como lo hacen los mismos historiadores.

Parte Documental.

AV, RV, vol. 371, fol. 214 v. á 216 r., 1431, Febrero 5, Roma.

In margine: M. de Piscis. Gratis de mandato domini nostri pape.

Eugenius Episcopus etc. Venerabilibus fratribus Archiepiscopo Ispalensi et Cordubensi et Gadicensi Episcopis salutem et apostolicam benedictionem. Ad hoc nos Deus pretulit in familiam domus sue ut oportuna singulis prouisionis auxilia fidelis seruitutis in ueritate (?) prouidencia pro tempore dispentes (disponentes?), eorum presertim necessitatibus intendamus et occurramus dispendijs ipsosque ab oppressionibus releuemus qui assumpti in partem solicitudinis potioris sunt dignitatis titule insigniti. Sane venerabilis fratris nostri Fernandi Episcopi Rubicensis conquestione percepimus quod nonnulli Archiepiscopi Episcopi alijque ecclesiarum prelati et, ac ecclesiastice persone tam religiose quam seculares nec non duces marchiones comites varones nobiles milites et laici communia ciuitatum vniuersitates opidorum et aliorum locorum ac alie singulares persone ciuitatum et diocesum et aliarum parcium diuersarum occuparunt et occupari fecerunt castra villas et alia loca terras domos, possessiones jura jurisdiccionis nec non fructus redditus et prouentus ecclesie Rubicensis et nonnulla alia bona mobilia et inmobilia spiritualia et temporalia ad dictam ecclesiam spectancia et ea detinent indebite occupata seu ea detinentibus prestant auxilium consilium uel fauorem nonnulli eciam ciuitatum diocesum et partium predictarum qui nomen domini inuanum recipere non formidant eidem ecclesie super predictis castris villis

et locis alijs terris domibus possessionibus iuribus, et iurisdictionibus fructibus censsibus reddictibus et prouentibus proprius et quibusuis alijs bonis mobilibus, et inmobilibus spiritualibus et temporalibus et alijs rebus ad dictam ecclesiam spectantibus multiplices molestias et iniurias auferunt (?) et iacturas. Quare dictus episcopus nobis humiliter supplicauit ut cum sibi ualde reddatur difficile pro singulis querelis ad apostolicam sedem habere recursum, prouidere sibi et dicte ecclesie super hoc paterna diligentia curaremus. Nos igitur aduerssus occupatores detentores presumtores molestatores et injuriatores huiusmodi illo uollentes (?) eidem ecclesie remedio subuenire per quod ipsorum compescatur temeritas et alijs aditus committendi similia precludatur fraternitati uestre per apostolica scripta mandamus quatenus uos uel duo aut vnus uestrum per uos uel alium seu alios eciam si sint extra loca in quibus deputati estis conseruatores et judices prefactis episcope et ecclesie efficacis defensionis presidio assistentes non permitatis eosdem super hijs et quibuslibet alijs bonis et iuribus ad dictam ecclesiam spectantibus ab eisdem uel quibusuis alijs indebite molestari uel eis grauamina seu damna uel iniurias renogari (sic, en vez de renouari?), facturi eidem episcope cum ab eo uel procuratoribus suis aut eorum aliquo fueritis requisiti de predictis et alijs personis quibuslibet super restitutione huiusmodi castrorum villarum terrarum et aliorum locorum iurisdictionum iurium et bonorum mouilium et inmouilium reddituum quoque et prouentuum ac aliorum quorumcumque bonorum nec non de quibuslibet molestijs jniurijs atque damnis presentibus et futuris in illis videlicet que iudicialem requirunt indaginem summarie et de plano sine strepitu et figura iudicij in alijs uero prout qualitas eorum exegerit iusticie complementum, occupatores seu detentores presumptores molestatores et iniuriatores nec non contradictores quoslibet et rebelles cuiuscumque dignitatis status ordinis uel conditionis extiterint quamcumque et quociescumque expedierit auctoritate nostra per censuram ecclesiasticam appellatione posposita compescendo inuocato ad hoc si opus fuerit auxilio brachij secularis. Non obstantibus tam felicis recordationis Bonifacij pape VIII predecessoris nostri in quibus cauetur ne aliquis extra suam ciuitatem et diocesem nisi in certis exceptis casibus et in illis vltra vnam dietam afine sue diocesis ad iudicium euocetur seu non iudices et conseruatores, a sede deputati predicta extra ciuitatem et diocesem in quibus deputati fuerunt contra quoscumque procedere siue alij uel alijs uices suas committere aut aliquos vltra vnam dietam a fine diocesium eorundem trahere presumant dummodo vltra duas dietas aliquis auctoritate presencium non non (sic) trahatur, seu quod de alijs quam manifestis iniurijs et uiolentijs et alijs que iudicialem requirunt indaginem penis in eos si secus egerint et in idem (?) procurantes ad rectis conseruatores se nullatenus intromictant quam alijs quibuscumque constitutionibus a predecessoribus nostris Romanis pontifficibus tam de judicibus delegatis et conseruatoribus quam personis vltra certum numerum ad iudicium non uocandis aut alijs editis que nostre possent in hac parte iurisdictioni aut potestati eiusque libero exercicio quomodolibet (?) obuiare seu si aliquibus communiter uel diuissim in predicta sit sede indultum quod excomunicari suspendi uel interdici seu extra uel vltra certa loca ad iudicium euocari non possint per litteras

apostolicas non facientes plenam et expressam ac de uerbo ad uerbum de indulto huiusmodi et eorum perssonis locis et ordinibus ac mominibus (sic, en vez de nominibus) propris mentionem et qualibet alia indulgentia dicte sedis generali uel speciali cuiuscumque tenoris existat per quam presentibus non expressis uel totaliter non jnserta nostre iurisdictionis explicatio in hac parte valeat quomodolibet impediri et de quacuiusque toto tenore de uerbo ad uerbum in nostris litteris habenda sit mentio specialis, Ceterum volumus et apostolica auctoritate discernimus quod quilibet vestrum pro se qui valeat articulum eciam per alium inchoatum quamuis idem inchoans nullo fuerit impedimento canonico prepeditus quodque a datis presencium sit vobis et vnicuique vestrum in premissis omnibus et eorum singulis, ceptis et non ceptis presentibus et futuris perpetuata potestas et jurisdictio actributa, ut eo vigore eaque firmitate possitis in premissis omnibus ceptis et non ceptis presentibus et futuris et pro predictis procedere ac si predicta omnia et singula coram vobis cepta fuissent et iurisditio vestra et cuiuslibet vestrum in predictis omnibus et singulis per citationem uel modum alium perpetuata legitimum extitisset constitutione predicta super conseruatoribus et alia qualibet in contrarium edita non obstantes. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo cccc°xxxj nonis Februarij, Pontificatus nostri anno primo.

A. Fidelis.

* * *

AV, RV, vol. 367, fol. 5, 1433, Diciembre 28, Florencia.

In margine: Licencia recipiendi mille florenorum super fructibus ecclesie Ispalensis et conuertendos per transitu ad Canarios.

Eugenius etc. Venerabili fratri Johanni Episcopo Gadicensi salutem. Ad ea ex apostolice sedis nobis desuper iniuncte seruitutis officio que fidelium animarum salutem respiciunt et per que illarum profectibus consuliter libenter intendimus et operibus caritatis que circa hec a fidelibus exercentur quantum cum Deo possumus auxilia impartimus. Cum itaque sicut pro parte Venerabilis fratris nostri Fernandi Episcopi Rubicensis cum ecclesia Rubicensis in Insulis Canarie existere dinoscitur nuper fuit propositum coram nobis quod cum ipse qui ad ecclesiam et insulas predictas que populis Deum ab olim nullatenus ante noscebant populate existebant et quarum nonnullarum habitaciones plurium fidelium christianorum diuersorum statuum ecclesiasticorum et laicorum secularium et regularium potencia industria et virtute ad fidem catholicam sunt conuersi tam pro huiusmodi conuersis in fide catholica roborandis quam pro alijs ad huc in cecitate ignorancie persistentibus ad fidem huiusmodi conuertendis, cum decenti et oportuna aliarum personarum comitiua personaliter transire in breui desideret et proponat ac pro huiusmodi ipsius transitu faciendo et ecclesiarum ornamentis ac vno congruo nauigio ad alias insulas visitandas ac personis in artibus mechanicis instructis qui eosdem Canarios in illis instruant et informent ac ferro et alijs metallis opportunis emendis necnon ecclesijs edificandis ac pro se et fratribus Minoribus secum euntibus ad prefatas insulas et aliquibus Canarijs citra mare in captiuitate detemptis (sic) a seruitute redimendis et ad libertatem et easdem insulas redu-

cendis non modica pecuniarum indigeat quantitate, Nos ex huiusmodi pecuniarum defectu valeat tanti boni execucio impediri Fraternitati tue de fructibus redditibus et prouentibus ecclesie Ispalensis ad presens pastore carentis ad mensam Archiepiscopalem Ispalensem spectantibus et tempore vacacionis ipsius ecclesie obuenientibus apud quoscumque consistant summam mille ducatorum auri ad manus tuas recipiendi exigendi habendi ac omnes illos et pro huiusmodi transitu ac predictis necessitatibus et alijs opportunitatibus super quibus tuam conscienciam oneramus bonum arbitrium exponendi distribuendi et eciam conuertendi, Contradictores quoque per censuram ecclesiasticam et alia Juris remedia compescendi plenam et liberam auctoritate apostolica tenore presencium concedimus facultatem. Datum Florencie anno Incarnacionis dominice millesimo quadringentesimo tricesimo quarto Quinto Kal. Januarij. Anno quarto. (Publicado por TORRES CAMPOS, págs. 208 s.)

* * *

AV, RV, vol. 367, fol. 6 r. á 7 v., 1433, Diciembre 28, Florencia.

In margine: conceditur summa duorum milium florenorum super legatis et rel(ictis) incertis ad pias incertas ca(usas) et male ablatis incertis pro nauigio Canariorum.

Eugenius etc. Venerabilibus fratribus Archiepiscopis Episcopis et eorum officialibus regnorum Aragonie et Castelle necnon dilectis filijs — abbati monasterij de Populeto ac — Priori de Coms (Conis?) Terraconensis et Ispalensis diocesium salutem etc. Pijs et honestis supplicum uotis illis potissime que catholice fidei augmentum et animarum salutem respiciunt libenter annuimus, eisque quantum cum Deo possumus, fauorem apostolicum inpartimur. Sane pro parte venerabilis fratris nostri Fernandi Episcopi Rubicensis nobis nuper exhibita peticio continebat quod olim cum fama publica laboraret quosdam ex incolis insularum Canarie quorum antea nullus Deum agnouerat ad fidem catholicam Deo inspirante et Christi fidelium episcoporum heremitarum nobilium et laicorum ac quorundam religiosorum ordinis fratrum minorum industria et diligencia procurante fuisse conuersos. Ob eam causam illuc profectorum predicaciones et instrucciones euangelicas pijs huiusmodi fidelium subsidijs adiutas plures alij ex ipsis incolis ad eandem fidem fauente diuina gracia sunt conuersi quodque episcopus heremite et nobiles ac religiosi predicti ipsius zelo fidei magis atque magis accensi ut reliqui ex incolis prefatis in uie ueritatis ignorancia et cecitate restantes ad fidem ipsam cooperante domino similiter conuertantur solercia indefessa eciam personarum suarum periculis non parcendo laborare proponunt ac huiusmodi propositum et desiderium ipsorum propiciante Domino et mediantibus similibus subsidijs sperant feliciter adimplere, dummodo pro Marino de Castelle et Aragonie in quibus utpote ceteris christianis regnis dictis insulis propinquioribus huiusmodi subsidia commodius habere sperant ad illas undeque de singulis ad singulas eandem adinuicem satis remotarum transitu quociens et quando expediant aliquid ad hec sufficiens nauigium cum nautis et rebus ad illius direccionem regimen gubernacionem et conseruacionem oportunum promptum et paratum

habeant. Cum autem sicut eadem peticio subiungebat ad habendum huiusmodi nauigium cum nautis et rebus predictis celeriter prout tanti boni neccessitas exigit ampla et uelox dictorum fidelium requiratur impensa circa quam eis mille (nulle?) suppetunt facultates, pro parte dicti episcopi fuit nobis humiliter supplicatum vt pro eodem nauigio habendo dirigendo regendo gubernando et conseruando ut prefertur summam duorum milium florenorum auri de camara de et super legatis et relictis ad pias incertas causas et male ablatis incertis ac vsuris instituendis in Castelle et Aragonie regnis predictis per executores testamentorum seu ultrarum uoluntatum defunctorum aut illos ad quos legatorum et relictorum distribucio seu male ablatorum et usurarum restitucio huiusmodi pertinet exsoluendam concedere et assignare de benignitate apostolica digneremur. Nos igitur qui supremis vt debemus desiderijs affectamus nostris efficere temporibus quod ipsa catholica fides nedum illibata preseruetur sed eciam in vniuerso orbe lacius diffundatur huiusmodi supplicibus inclinati discrecioni uestre de que (quo?) in hijs et alijs specialem in Domino fiduciam obtinemus et cuilibet uestrum prout iuxta tenorem presencium infrascripta exequi ad quemlibet vestrum quolibet pertineat uel spectet per apostolica scripta commictimus ac distincte in uirtute sancte obediencie precipimus et mandamus quatenus vos uel alter uestrum in Aragonie et Castelle regnis carissimorum in Christo filiorum nostrorum dicioni subiectis ciuitatibus et diocesis citra mare consistentibus de et super legatis et relictis ad pias incertas causas seu de male ablatis incertis et usuris restituendis huiusmodi summam duorum milium florenorum huiusmodi videlicet ex ea in qualibet ciuitatum et diocesum tantum quantum iuxta illius qualitates et facultates exigenciam pro celerationi uelut necessitas tam laudabilis negocij postulat dicte summe leuatione et collectione ad opus ipsius nauigij in usum et vtilitatem dumtaxat conuersionis dictorum infidelium habendam dirigendam gubernandam et conseruandam ut prefertur auctoritate nostra postquam pro parte dicti episcopi Rubicensis uel ipsius procuratoris ad hoc specialiter constituti seu dilectorum filiorum vicarij fratrum ordinis Minorum ac Johannis Gundissalui clerici Bracharensis diocesis fueritis requisiti seu alter uestrum fiunt requisitus de consensu et voluntate dicti episcopi uel eius procuratoris infra quinque dies immediate sequentes post requisicionem huiusmodi nominetis eligatis et ordinetis seu alter uestrum nominet eligat et ordinet vnum uel duos dictarum pecuniarum receptores colectores et leuatores probos et fideles prout necessarium fiunt et videbitur expedire alioquin lapsis dictis quinque diebus volumus et mandamus quatenus vos filij Abbas in regno Aragonie et Prior in Regno Castelle et quilibet uestrum insolidum auctoritate nostra simili modo facere eligere nominare et ordinare dictos collectores seu receptores de consensu et voluntate dicti Rubicensis episcopi uel ipsius procuratoris seu vicarij et Johannis predictorum teneantur facientes eadem auctoritate per vos uel alium seu alios summam predictam ab executoribus testamentorum seu ultimarum voluntatum predictorum aut ab illis ad quos legatorum et relictorum distribucio siue male ablatorum et usurarum earundem restitucio huiusmodi et alia ad rei execucionem necessaria pertineat vt prefertur seu quibusuis alijs penas quos legata et relicta uel male ablate et usure ipsi consistant vos videlicet Archiepiscopi

episcopi Officiales Abbas et Prior prefati in qua facilius commodius et celerius uenale nauigium huiusmodi inueniri et haberi posse dicitur ad hoc fidedignis deputandis personis integraliter et cum effectu persolui ac notarios et tabelliones publicos apud quos testamenta horum fore dicantur ad illa in publicum exhibenda conpelli. Itaque tota summa Castelle priori et tota summa Aragonie Regnorum predictorum abbati vobis dilectis filijs tradantur per receptores et leuatores predictarum pecuniarum et illas conserues et custodias dicteque pecunie leuate et recepte Venerabilibus fratribus Johanni Gadicensi et prefato Rubicensi Episcopis similiter uel eorum procuratoribus ad hoc specialiter constitutis quia ipsum episcopum Rubicensem ad ipsius nauigij directionem regimen gubernacionem et conseruacionem huiusmodi necessarijs conuertendas deputamus ne persecucio tanti boni propterea inpedire quandolibet uel differri ualeat libere et realiter tradantur et eciam assignentur. Tu uero fili Prior de Coms (Couis? Conis?) summam mille ducatorum Castelle ad manus tuas recipias et eam episcopis predictis realiter tradas ita tamen quod huiusmodi nauigium postquam emptum fuerit ut prefertur a quocumque uendi seu alienari aut alio distrahi siue ipsum nauigium ac residuum summe huiusmodi si quod ipso nauigio et eius opportunis et necessarijs municionibus persolutis superesse contigerit ad alios quam prefatos vsus uidelicet gubernacionis sustentacionis reparacionis nauigij et municionum suarum et utilitatem conuerti uel applicari aut deputari non possit nec debeat quoquomodo, sed per Episcopum gubernatorem nauigij antedictum si ei videbitur apud aliquam tutam et fidelem personam deponantur in premissis exponendis temporibus oportunis. Si quis autem huiusmodi residuum summe aut partem ipsius aliquam sibi appropriare aut in alios usus conuertere seu alijs rebus uel usibus applicare presumpserit ipso facto sentenciam excomunicacionis incurrat a qua preterquam in mortis articulo constitutus nisi prius et ante omnia tantundem ad premissa realiter et cum effectu reddiderit absolucionis beneficium nequeat obtinere sed ipse nauigium ac residuum summe florenorum huiusmodi si quid superesse contigerit ad alios quam prefatos vsus et vtilitatem deputari uel applicari non possit et debeat quoquomodo contradictiones perteneat ecclesiastica appellatione postposita conpescendo non obstandis testamentis et ultimis voluntatibus predictis alijsque ipsorum defuntorum ordinacionibus necnon apostolicis et prouincialibus ac sinodalibus constitucionibus ceterisque contrarijs quibuscumque, Seu si aliquibus contrarie uel diuersim a prefata sede indultum existat quod interdici suspendi uel excommunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenariam ac expressam ac de uerbo ad uerbum de indulto huiusmodi mencionem. Nos quascumque alias litteras apostolicas super hoc hactenus emanatas tenore presencium reuocamus ac volumus quod post annum a tempore quo ipsum nauigium ad insulas predictas declinauerit aliquis ex Canarijs ad fidem conuersis ad hoc ydoneus ad regendum ipsum nauigium per ipsum episcopum Rubicensem eligatur et eciam deputetur quodque transsumpto presencium litterarum nostrarum manu publica notarij signato sub sigillo alicuius ordinarij roborato sicut originalibus litteris plenaria fides adhibeatur. Et nisi exnunc irritum decernimus et inane si secus super hijs a quoque quavis auctoritate scienter uel ignoranter contigerit actemptare. Datum Florencie Anno

Incarnacionis dominice millesimo quadringentesimo tricesimoquarto. Quinto Kal. Januarij Pontificatus nostri anno quarto. C. de Thomacellis.

* * *

AV, RV, vol. 373, fol. 78, 1434, Septiembre 29, Florencia.

In margine: Poggius-Gratis de mandato domini nostri pape.

Eugenius etc. Ad futuram rei memoriam. Et si cunctis fidei catholice cultoribus ex iniuncto nobis apostolice seruitutis officio viam quietis et pacis ut liberius viuere et conuersari et altissimo famulari valeant oportunis fauoribus et auxilijs assistere debeamus, illis tamen precipue nos conuenit huiusmodi impendere auxilia et fauores qui propter ipsorum nouam conuersionem ad fidem sunt paternaliter confouendi, ut in ea aliorum christicolarum ad instar (?) bonis exemplis instructi plenius roborentur accepimus siquidem quod nonnulli qui in insulis Canarie in quarum aliquibus habitatores ad fidem catholicam sunt conuersi eorundem habitatorum et terrarum sibi dominium temporale uendicant ab eisdem conuersis de omnibus fructibus terre et fetibus animalium quintam partem exigunt in eorundem conuersorum onus nimium et grauamen. Nos igitur illius celestis pastoris qui oues huiusmodi ut uocem suam audirent, et sub vnico pastore vnum ouile fieret uocare dignatus est, cupientes oues insularum predictarum ut prefertur a Domino ad ouile predictum uocatas, ac omnes alias quas vocari continget imposterum quantum vobis exalto conceditur ad illud adducere, et bonis moribus informare volumus atque decernimus et auctoritate apostolica statuimus et eciam ordinamus quod prefati habitatores earundem insularum iam conuersi et imposterum conuertendi ad fidem catholicam et quicumque alij fideles in eisdem insulis pro tempore moraturi tam ecclesie in decimis et premitijs et alijsque temporalibus diuersis in fructibus redditibus et prouentibus ac seruicijs et alijs spiritualibus et temporalibus juribus persoluendis illos laudabiles et humaniores consuetudines atque mores qui per alios fideles christianos antiquos in partibus cismarinis eisdem insulis propinquioribus obseruantur seruare debeant et adulterant aliter jura huiusmodi alicui persoluenda minime teneantur et ad id compelli a quoque inuiti nequeant seu eciam coactari decernentes ex nunc irritu et inane si secus super his per quoscumque quauis auctoritate scienter uel ignoranter contigerit actemptare. Et nichilominus uolumus quod presentibus litteris per publicum notarium seu tabellionem cum instrumento publico exemplatis tanta fides in judicio et extra adhibeatur quanta eisdem originalibus licteris adhiberetur si forent exhibite uel estense. Nulli ergo etc. Si quis autem etc. Datum Florentie anno incarnationis Dominice millesimo quadringentesimo tricesimo quarto tercio Kal. Octobris, Pontificatus nostri anno quarto. C. d. Thomacellis.

* * *

AV, RV, vol. 373, fol. 78 v. á 79 v.; AEER, Bull. et Brev. t. XXII/229, fol. 143 r. á 146 r.; 1434, Septiembre 29. Florencia.

Eugenius etc. Dilecto filio nobili viro Petro Chymboyo duci in Insula Gomere commoranti salutem etc. Deuotionis tue sinceritas quam ad nos et Romanam ecclesiam geris promeretur ut tu qui dudum inter populos Insu-

larum Canarie deum minime agnoscentes consistens fidei catholice primitias omnipotenti deo per sacri baptismatis susceptionem exhibuisti in hijs per que Jhesus nazareni Saluatoris nostri Crucifixi beneplacitis et eiusdem fidei ceremonijs et coaptare ualeas nos tibi exhibeamus confauorabiles et benignos. Cum itaque sicut pro parte tua fuit propositum coram nobis tu qui olim de secta insulas predictas inhabitantium ut prefertur ad fidem predictam conuersus fuisti eiusdem fidei maiora documenta sentire et experientia Christi colarum informari, ac in agibilibus mundi quorum notitia in eisdem Insulis non habetur instrumentum et propterea ad alias insulas predictas et partes Cismaritimas pluribus associatis personis transire desideres et proponas. Nos igitur tuum laudabile propositum in Domino commendantes ac sperantes quod sicut generositate sanguinis et statu ducali alijs earundum insularum habitatoribus preeminens in alijs pro animarum suarum salute huiusmodi actrahendis tuam preeminentiam fructuosius exercebis ac propterea et alias volentes tuam honorare personam tibique et alijs de familia tua et quosuis alios te comitantibus ut securius vota tua huiusmodi exequi valeas apostolicos fauores impendere tibi per te ac dilecta in Christo filia n. uxore tua ac dilectis filijs utriusque sexus natis quantis (quatenus?) et consanguineis et affinibus tuis, et quibuscumque et quotcumque alijs de insulis eisdem natiuis pro tempore ad predictam fidem conuersis et alijs quibusvis fidelibus christianis tecum ad predictas alias insulas seu ad terras et partes cismarinas transeundo stando et redeundo cum nauigijs et nautis ac bonis et rebus tuis et ipsorum plenam ab omnibus alijs quarumcumque nationum Christianis securitatem et liberam (sic) ac plenum et firmum saluumconductum concedimus per presentes. Itaque nullus cuiuscumque dignitatis status gradus aut conditionis existat, te aut vxorem filios filias consanguineos affines familiares aut alios etiam dictarum Insularum habitatores ad fidem conversos et alios fideles in tua comitativo pro tempore ad Insulas easdem aut extra illas pacifice incedentes seu navigia nautas bona vel res huiusmodi capere inuadere captiuare occupare perturbare seu quominus ad alias Insulas et partes fidelium libere transire, ac in eis stare et ab eis redire ualeat quotiens tibi placuerit et fuerit opportunum quoquomodo impedire presumat. Si quis uero . . . Nos enim . . . Et insuper volumus . . . Nulli ergo . . . (véanse las formulas en los documentos precedentes). Si quis etc. Datum Florentie anno Incarnationis Dominice millesmo quadringentesimo tricesimoquarto tertio Kal. octobris Pontificatus nostri anno quarto.

(Publicado por mí en «Invesigación y Progreso», Madrid, Octubre 1930, donde están notadas las variantes del AEER.)

* * *

AV, RV, vol. 373, fol. 79 v. á 80 v.; AEER, Bull. et Brev. t. XII/229, fol. 147 r. á 148 v.; 1434 Septiembre 29, Florencia.

Eugenius etc. Universis Christi fidelibus presentes litteras inspecturis salutem etc. Regimini gregis dominici divina disponente Clementia presidentes curis assiduis angimur et continua meditatione pulsamur ut ad ea per que nedum sane oues custodiri sed etiam morbide ad ovile Domini reduci valeant fauorabiliter intendamus et pro eis reducendis ac salubriter a prauorum in-

cursibus preseruandis in Domino quoque paternaliter confouendis pias adhibeamus solicitudinis nostre partes. Sane tamen ex insinuatione dilectorum filiorum Johannis de Baezca ordinis fratrum minorum professoris ac ipsius ordinis in Insulis de Canaria nuncupatis vicarij auctoritate apostolica deputati ac Johannis Alfonsi de Ydubaren laici de Insule Magne Canarie natiui ac inter Christicolas et homines dictarum Insularum Interpretis quam aliorum fidedignorum relatu percepimus quod in predictis presertim Magnecanarie et de Gomera Insulis in quibus iam nonnulli pauci ad fidem conuersi existunt, multitudo populorum quidem (sic, Torres Campos da: qui Deum) hactenus non nouerunt nouissime cupiunt catholicam fidem suscipere ac sacri baptismatis unda renasci, ac nedum alias propinquas Insulas ac se ipsos vicinos agnoscant sed etiam partes Cismarinas ut fideles christianos in pleniori obseruantia fidei conuersantes ac meccanicas artes et alios modos uiuendi exercentes ut in eis instrui et informari ualeant si quando eis Nauigiorum facultas affuerit desiderant personaliter uisitare, sed quia nonnulli ex dictarum Insularum iam conuersis ad fidem per aliquos Christiani nominis marinos piratas fuerunt hactenus captiuati, expedit ut nos qui omnium Christi fidelium et presertim talium nouiter conuersorum pastores et custodes existimus circa premissa taliter prouidere curemus ut et ipsi iam conuersi securitate debita gaudeant, et alij a conuersione metu huiusmodi minime retrahantur, Nos igitur qui populorum predictorum et omnium aliorum extra fidem oberrantium conuersionem intensis desiderijs afectamus intendentes in premissis salubriter prouidere, omnibus et singulis utriusque sexus omnium et singulorum predictarum de Canaria ut premittitur nuncupatarum insularum habitatoribus nunc et pro tempore ad fidem Christi conuersis et baptismatis unda renatis, et alijs quibuscumque fidelibus christianis pro ministerio conuersionis eorum in eisdem insulis commorando et ad alias quascumque Insulas seu loca ciuitates Castra terras dominia regna fidelium cismariam pacifice transeuntibus in mari et in terra eundo stando et redeundo ac ipsorum et aliorum fidelium nauigijs in quibus eos transire contigerit, ac Nautis cum rebus et bonis eorum plenam ab omnibus et singulis alijs quarumcumque nationum christianis securitatem et libertatem ac plenum et firmum saluumconductum concedimus per presentes. Itaque nullus cuiuscumque dignitatis status gradus aut conditionis existat dictarum insularum habitatores ad fidem conuersos pro tempore apud insulas easdem aut extra illas pacifice incedentes seu nauigia nautas bona uel res huiusmodi capere inuadere captiuare occupare perturbare seu quominus ad alias insulas et partes fidelium libere transire, ac in eis stare et ab eis redire ualeant quotiens eis placuerit et fuerit oportunum quoquomodo impedire presumant. Si quis uero quod absit securitatem et libertatem et saluumconductum nostrum huiusmodi quouis modo seu quesito colore ausu temerario infringere presumpserit eo ipso sentenciam excomunicacionis incurrat, a qua nisi apud sedem apostolicam et prius personis huiusmodo captiuatis libertati restitutis ac de alijs damnis illatis satisfactione parti lese realiter impensa absolui nequeant preterquam mortis articulo constitutus. Nos enim ut premissa ad communem plurium noticiam deducantur vniuersis et singulis venerabilibus fratribus nostris Patriarchis Archiepiscopis et Episcopis ac dilectis filijs electis Abba-

tibus prioribus prepositis, decanis archidiaconis cantoribus thesaurarijs et alijs ecclesiarum prelatis mandamus ut presentes litteras in eorum eclesijs cum maior inibi ad diuina conuenerit populi multitudo, et super hoc fuerint requisiti alta et intelligibili uoce legant et publicent ac in ydiomate vulgari declarare procurent. Et nichilominus quibuscumque religionis christiane cultoribus regibus principibus ducibus marchionibus comitibus baronibus ac ciuitatum castrorum villarum et aliarum terrarum rectoribus et quibusuis alijs dominis temporalibus in remissionem peccamina iniungimus ut in fauore fidei et ob reuerenciam sedis apostolice libertatem ac securitatem et saluumconductum nostrum huiusmodi teneant et obseruent et faciant a subditis eorum inuiolabiliter obseruari. Et insuper volumus quod presentibus litteris per notarium seu tabellionem publicum in instrumento publico exemplatis tanta fides in iudicio et extra adhibeatur quanta eisdem originalibus litteris adhiberetur si forent exhibite uel ostense. Nulli ergo etc. Si quis autem etc. Datum Florencie anno Incarnationis dominice millesimo quadringentesimo tricesimo quarto in tercio Kal. Octobris Pontificatus nostri anno quarto.

C. de Thomacellis.

(Publicado por D. Rafael Torres Campos, págs. 207 s. El texto del AEER tiene muchos blancos y errores de trascripción.)

* * *

AV, RV, vol. 373, fol. 80 v. á 81 v., 1434, Septiembre 29, Florencia.

In margine: Poggius. Gratis de mandato domini nostri pape.

Eugenius etc. Ad futuram rei memoriam. Ad ea ex apostolice nobis de super iniuncte (?) seruitutis officio libenter intendimus per que vniuersi Christi fideles presertim pietatis et caritatis operibus dediti (?) in exequendis uirtutibus et propellandis vicijs cooperante Domino quietius ualeant conuersari. Cum itaque sicut ex dilectorum filiorum Johannis de Baeza ordinis fratrum minorum professoris, ac in Insulis Canarie predicti ordinis vicarij auctoritate apostolica deputati necnon Johannis Alfonsi de Ydubare laici de Insula Magnecanarie natiui, ac inter fideles christianos ac dictarum insularum habitatores interpretis insinuacione percepimus magna populorum multitude in eisdem insulis habitantium qui Deum hactenus non nouerunt, cupiat ad catholicam fidem conuerti, ac Johannes de Baeza qui in eisdem Insulis annis pluribus conuersus fuit et lingam (sic) eorum nouit et ex eis plurimos baptizauit, et Johannes Alfonsi predicti unacum nonnullis alijs predicti ordinis fratribus et alijs Christi fidelibus Deo deuotis etiam in diuersis artibus meccanicis exercendis periti ad insulas predictas pro eisdem populis conuertendis ad fidem, ac in illius ceremonijs necnon alijs catholicorum fidelium uiuendi(s sobrerayado) modis informandis, et nonnullis iam conuersis in fide predicta roborandis personaliter transire proponant. Nos qui pro aliquo congruo nauigio ad faciendum huiusmodi trasitum ac uisitacionem insularum predictarum et populorum ipsorum postquam ad fidem conuersi fuerint necessitates et opportunitates exequendas deputando per alias nostras litteras de nonnullis pecuniarum summis certo modo prouideri concessimus ut nauigium huiusmodi ad usus

dumtaxat ad quos fiunt (?) deputatum deseruiat, et ad alios usus minime transferatur, quidque (quidquid?) ipsi vicarius ac fratres necnon Johannes Alfonsi, et alij fideles qui ad insulas predictas premissorum occasione transibunt in caritate et bona concordia conuersentur, et continue perseuerent, volumus et auctoritate apostolica ordinamus quod nauigium predictum ad usus predictos dumtaxat et non alios deputetur atque Johanni de Baeza quamdiu vixerit, et pro tempore existenti vicario ac fratribus necnon Johanni Alfonsi et alijs fidelibus illuc transeuntibus, et pro tempore ibidem conuersis eorumque necessitatibus et opportunitabus dumtaxat deseruiat, et ad usus alios quoslibet nullatenus transferantur ac illius regimen et gubernacio ad Johannem de Baeza quoad uixerit et pro tempore existentem vicarium et fratres necnon dum uixerit Johannem Alfonsi predictos in communi pertineat. Itaque de bonis ex elemosinis que ad conseruationem nauigij supradicti pro tempore a fidelibus conferentur quicque (?) deductis necessarijs et (oportunitatibus, con puntos puestos de bajo) oportunis reparacionibus dicti nauigij supererit in acquisicionem possessionem in dictis insulis pro eiusdem nauigij reparatione et conseruatione huiusmodi conuertatur. Et nichilominus vicarius huiusmodi pro tempore existens helemosinas ad sustentationem fratrum et personarum qui ad opus conuersionis eiusdem illuc transibunt a fidelibus erogandas recipiat et conseruet in uictu et vestitu et alijs eorundem necessitatibus de aliorum fratrum consilio fideliter conuertendas. Nulli ergo etc. Si quis autem etc. Datum Florencie anno Incarnacionis dominice millesimo quadringentesimo tricesimo quarto tercio Kal. octobris, Pontificatus nostri anno quarto.

C. de Thomacellis.

* *
*

AV, RV, vol. 367, fol. 48 r. á 49 r.; 1435, Enero 12, Florencia.

In margine: conceditur episcopo ut capia(t) pecunias debitas et a(uctoritate?) apostolica a tempore Petri de Luna usque ad tempus Marti(ni) Pape V ut po(ssit) conuertere Canarios ad f(idem) et eos informare i(n) mechanicis.

Eugenius etc. Venerabili fratri Fernando Episcopo Rubicensi et Canariensi salutem. In excelso sedentis throno qui ex ineffabilis caritate dileccionis ut decimam de perditam (?) draguum (?) celicis ascribetur ceribus proprium ad huius mundi infima misit filium uices gerentes in quotidianas pro comissis nobis diuinitus Dominici gregis saluacionem solicitudines indefesse gerimus et ut nostre prouisionis ope Christi fidelibus singulis errorum relictis semitis in perferte (perfecte?) salutis itinere gressus dirigendi prebeatur occasio assiduas meditaciones amplectimur uigilanter ut dextra Domini plantata uinea ne singularis ferus depascat eam per deuote congregacione populorum fecundis ampliata propaginibus multiplicatum in ubertate fructum afferat et dilatet. Sane pro parte tua nobis nuper exhibita peticio continebat quod tu ad insulam Gomerie necnon Magne Canarie quarum habitatores et incole ueluti humanis non suffulti ingenio christiane religionis ritum non acceptarunt nec eo freti fuerunt pro habitatoribus et incolis ipsis in dicta fide imbuendis et ad illam conuertendis te personaliter transtulisti et plures ex eisdem habitatoribus in copioso numero bone uite et predicacionis exemplo ab eorum erroribus ad

predictam fidem reduxisti et multiplicem in ibi fructum fecisti et ampliorem in dicta Insula dante Domino fructum facere uoto geris sed ad premissa salubriter dirigenda et eciam perficienda facultates rerum que ibi non affluunt extant plurimum oportune. Et sicut eadem peticio subiungebat in ciuitate ac diocesi Ispalensi plures que camere apostolice a tempore quondam Petri de Luna tunc Benedicti XIII in sua obediencia de qua ciuitas et diocesis predicte erant tunc nuncupati usque ad felicis recordacionis Martini Pape V predecessoris ad summi apostolatus apicem assumcionem efficaciter debite remanserant pecuniarum summe apud diuersos habentur ac ecclesias conseruentur et si ille tibi ad ministerium et opus amplioris reduccionis et ad hoc quod ipsarum insularum habitatores et incole qui ueluti nimium grossi et materiales alicuius de qua ante indigenciam suscipere possent artis exercicium penitus ignorant in artificibus et ministerialibus opibus eciam pro ipsius fidei exaltacione necnon christiane professionis corroboracione instrui possent assignarentur ex inde fidei et professionis predictarum propagacio cum multiplici salutis animarum augmento succederent euidenter. Pro parte tua nos fuit humiliter suplicatum ut super hijs oportune prouidere de benignitate apostolica dignaremur Nos itaque qui propagacionem et augmentum huiusmodi intensis desiderijs affectamus eisdem supplicibus inclinati tibi quascumque pecuniarum summas que eidem camere infra tempus premissum debite fuerunt seu remanserunt quauis occasione uel causa a quibuscumque personis cuiuscumque status gradus ordinis religionis uel condicionis fuerint exigendi petendi colligendi et leuandi et ad propagacionem et augmentum huiusmodi exponendi necnon quascumque personales penas quas alique ex dictis pecunijs scripturis huiusmodi debite continentibus publice uel occulte fuerint ut illas tibi tradant et assignent mouendi et citandi (?) ac contra eos desuper iuridice procedendi ipsasque ac tradicionem et assignacionem predictas tibi affectum aliter faciendas per censuram ecclesiasticam ac interdicti opposicione et alia

in margine: hic deficit quitacio

oportuna iuris remedia appelacionis cuius sublato diffugio cohercendi et compellandi ecclesiastici cum secularis brachij auxilij ad hoc si opus fuerit inuocacione vnum eciam uel plures ad hoc collectores uel subcollectores faciendi substituendi et ordinandi nec non omnia alia et singula in premissis et circa ea quolibet oportuna necessaria faciendi disponendi et exequendi plenam et liberam apostolica auctoritate tenore presencium concedimus facultatem. Non obstantibus constitucionibus et ordinacionibus apostolicis necnon priuilegijs excepcionibus libertatibus quibusuis personis secularibus uel regularibus ordinibus ecclesiasticis cisterciensibus, ecclesijs capellis et vniuersitatibus exemptis et non exemptis in specialem uel generalem seu alias per sedem apostolicam quolibet concessis eciam si de illis eorumque totis tenoribus presentibus de uerbo ad uerbum mencio foret habenda et quibusuis alijs priuilegijs ac indultis apostolicis generalibus uel specialibus quorumcumque tenorum existant per que persentibus non expressa uel totaliter non inserta effectus presencium impedire ualeat quomodolibet uel differri contra omnia tibi nullatenus uolumus preiudicare eis alijs in suo pleno robore duraturis.

Nulli ec. concessionis et uoluntatis infringere etc. Datum Florencie anno Incarnacionis Dominice millesimo quadringentesimo tricesimo quinto pridie Idus Januarij. Anno quinto. C. de Thomacellis.

* *
*

AV, RV, vol. 367, fol. 44 v. á 46 r.; 1435, Enero 13, Florencia.

Eugenius etc. Venerabilibus fratribus Ariminens. et Pacens. ac Cordubens. episcopis salutem etc. Dudum nostras concessis litteras tenoris subsequentis Eugenius etc. Ad futuram rei memoriam. Creator omnium rerum Deus ex precipui amoris feruore ad sue ymaginem et similitudinem humanam formauit naturam et ut eciam que (quam?) prothoplausa preuaricatione eterne salutis dispendia incurrerat a perpetue seruitutis iugo eriperet adveniente temporis plenitudine de summa celi arce unigenitum suum filium ad huius seculi infima misit ut ex purissima uirgine Maria mortalitatis humane naturam assumeret ac tandem crucis in ara sui preciosi sanguinis prefusione genus humanum uotiue restitueret libertati. Nos ergo licet insufficientibus meritis ipsius creatoris vices gerentes in terris pro singulorum Christi fidelium et potissime illorum qui seruitutis iugo afflicti libertatis gloria destituti censentur statu felici ac successu prospero inter assiduas quibus dietim urgemur solicitudinem curas uoluntarios labores implectimur ut per diligencie nostre ministerium inter fideles quoslibet salubris directionis et optate libertatis prodeat incrementum. Sane sicut dudum venerabilis fratris nostri Fernandi Rubicensis Episcopi inter christifideles ac habitatores insularum Canarie interpretis et ab eis ad sedem apostolicam nuncii destinati aliorumque fidedignorum insinuacione intelleximus licet in Insulis predictis quedam de Lancellot nuncupata et nonnulle alie circum adiacentes insule quarum habitatores et incole solam legem naturalem imitantes nullam antea fidelium aut hereticorum sectam nouerant a paucis citra temporibus diuina cooperante clemencia ad orthodoxam catholicam fidem sint reducte pro eo tamen (tantum?) quod labente tempore in quibusdam alijs e predictis insulis gubernatores ac defensores idonei qui illarum habitatores et incolas in spiritualibus et temporalibus ad rectam fidei obseruanciam dirigerent ac eorum res et bona grate tuerentur defuerunt nonnulli Christiani quod dolenter referimus diuersis confictis coloribus et captatis occasionibus ad prefatas insulas cum eorum nauigijs manu armata incedentes (sobrerrayado «ibus») plures inibi eciam iuxta apostolorum (?) simplicitate incaute repertos utriusque sexus homines nonnullos iam tunc baptismatis unda renatos et alios ex eis sub spe ac pollicitacione quod eos vellent sacramento baptismatis insignire eciam quandoque fraudulenter et deceptarie securitatis fide promissa et non seruata secum captiuos eciam ad partes cismarinas duxerunt bonis eorum prede expositis seu in eorum usus et utilitatem conuersis nonnullos quoque ex habitatoribus et incolis predictis subdiderunt perpetue seruituti ac aliquos personis alijs uendiderunt et alias contra eos diuersa illicita et nepharia conmiserunt propter que quam plurimi ex residuis dictarum insularum habitatoribus seruitutem huiusmodi plurimum execrantes prioribus erroribus remanent inuoluti se propterea ad suscipiendum baptismatum proposito retrahentes (?) in grauem diuine maiestatis offensam

et animarum periculum ac christiane religionis nonmodicum detrimentum. Nos igitur ad quos pertinet presertim in premissis et circa ea peccatorem quemlibet corrigere de peccato (?) non uolentes ea sub dissimulacione transire ac cupientes prout ex debito pastoralis tenemur officij quantum possumus salubriter prouidere ac ipsorum habitatorum et incolarum afflictionibus pio et paterno compaciente affectu uniuersos et singulos principes temporales dominos capitaneos armigeros barones milites nobiles communitates et alios quoscumque Christi fideles cuiuscumque status gradus uel condicionis fuerint obsecramus in domino et per aspersionem sanguinis Jhesu Christi exhortamur eisque in remissionem peccaminum suorum iniungimus ut et ipsi a premissis desistant et eorum subditos a talibus retrahant rigideque composcant et nichilominus vniversos et singulos eisdem utriusque sexus Christi fidelibus percipius (sic) et mandamus quatenus infra quindecim dierum spatium a die publicacionis presencium in loco in quo ipsi degunt faciendam computandorum omnes et singulos utriusque sexus dictarum insularum olim habitatores Canarios nuncupatos tempore captacionis eorum captos quos servituti subditos habent pristine restituant libertati ac totaliter liberos prope eos (propterea, perpetuo?) esse et absque aliarum pecuniarum exactacione siue receptione abire dimittant alioquin lapsis diebus eisdem excomunicacionis sentenciam ipso facto incurrant a qua nisi apud sedem apostolicam vel per archiepiscopum ipsalensem pro tempore existentem seu Fernandum episcopum antedictum ac personis captiuatis huiusmodi prius et annus omnia libertati et bonis eorum primitus restitutis absolui nequeant preterquam in mortis articulo constituti. Similem (in margine: excomunicacionis sentenciam incurrere uolumus [omnes et], singulos qui eosdem) Canarios baptisatos aut ad baptismum uoluntarie uenientes capere aut uendere uel seruituti subicere acte precabunt (predicabunt?) a qua aliter quam ut prefertur nequeant absolucionis beneficium obtinere. Illi vero qui exhortacionibus et mandatis nostris huiusmodi humiliter paruerint cum effectu preter nostram et apostolice sedis graciam et benedictionem quam pro anno uberius consequantur eterne beatitudinis professores fieri mereantur et a dextris dei cum electis perpetua requie collocari. Nos enim vniuersis et singulis patriarchis archiepiscopis et episcopis ac dilectis filijs electis abbatibus prioribus decanis archidiaconis prepositis cantoribus thesaurariis et alijs ecclesiarum prelatis precipimus et mandamus quatenus presentes litteras ac in eis contenta in ecclesiis dominicis et festiuis ac alijs diebus opportunis dum maior in ibi populi multitudo conuenerit ad diuina legant publicent intiment ac legi et publicari et intimari ac eciam in ideomate uulgari declarari procurent ut sic illis quos tangunt plenius nota fiant et ipsi nequeant ignoranciam allegare volumus atque presentibus per notarium seu tabellionem publicum sub instrumento publico fideliter exemplatis permiscetur et plena fides adhibeatur in judicio et extra quemadmodum adhiberetur et eisdem litteris presentibus ostarentur (paretur?) si essent exhibite uel ostense. Nulli ergo etc. nostri mandati et uoluntatis infringere etc. Si quis etc. Datum Florencie anno incarnacionis dominice Millesimo quadragesimo XXXIIII, sextodecimo Kal. Januarij Anno quarto. Cupientes igitur ut dicte littere salubrem procreant effectum et per illas habitatoribus et incolis prefatis salubriter

prouideant fraternitati uostre per apostolica scripta mandamus quatenus uos uel duo aut unus uestrum per uos uel alium seu alios episcopo necnon habitatoribus et incolis predictis in premissis efficacis defensionis auxilio assistentes et ad plenariam ipsarum litterarum execucionem procedentes illasque ubi et quo (quando?) expedius uideritis auctoritate nostra solempniter publicantes omnes et singulos cuiuscumque status gradus uel condicionis fuerint et quacumque seculari uel ecclesiastica etsi si pontificali dignitate prefulgeant qui aliquem seu aliquos ex habitatoribus et incolis predictis presentibus et futuris ex causa seruitutis captiuos seu detentos tenuerint uel alias quominus (?) habitatores et incole predicti plenarie liberiati restituantur aliquod eis conperditum prestiterint quotiens super hoc propter habitatorum et incolarum predictorum uel alicuius Christi fidelis requisiti fueritis in ecclesijs ac alijs locis de quibus vobis uidebitur tam diu excommunicatos nuncietis publice et ab alijs nunciari faciatis ac ab omnibus arctius euitari donec et quousque prefatos habitatores et incolas a captiuitatibus et seruitutibus integre relaxent et liberos dimittant ac plenarie restituant libertati facientes ordinantes et exequentes omnia alia et singula que in premissis et circa ea necessaria fuerint seu eciam quodlibet (?) oportuna et insuper lectionis (?) super hijs et eciam in dictis litteris contentis si expedierint per vos habendis servatis processibus eos quociens expedierit aggrauare curetis Contradicentes per circa (?) ecclesiastica appellacione postposita conpescendo inuocato ad hoc si opus fuerit auxilio brachij secularis non obstantis quibuscumque appellacionibus ad sedem apostolicam seu alias a quibusvis qualitercumque interpositis ac felicis recordacionis Bonifacij Pape VIII predecessoris nostri illis presertim quibus cauetur ne quis extra suam ciuitatem uel diocesem nisi in certis exceptis casibus et in illis ultra vnam dietam a fine sue diocesis ad iudicium euocetur seu ne judices a sede apostolica deputati extra ciuitatem uel diocesem in quibus deputati fuerint contra quoscumque procedere siue alij uel alijs uices suas committere presumant ac de duabus dictis in concilie generali et alijs apostolicis constitucionibus contrariis quibuscumque aut si aliquibus contrarie uel diuisim ab eadem sede indultum existat quod interdici suspendi uel excommunicari aut extra uel ultra certa loca ad iudicium euocari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressis ac de uerbo ad uerbum .... Datum Florencie anno incarnationis dominice millesimo quadringentesimo XXXV⁰ Idus januarijs. Anno quinto.

* * *

AV, RV, vol. 367, fol. 46 v. á 48 r.; 1435, Enero 13, Florencia.

In margine: conceduntur episcopo quidam proventus ut possit ad Insulas Canarie transire et incolas ad fidem christianam conuertere.

Eugenius etc. Venerabilibus fratribus Archiepiscopis Episcopis ac corum officialibus in Aragonie et Castelle regnis consistentibus ac dilectis filijs Abbati monasterij de Populeto ac Priori de Coms (Couis? Conis?) Terraconensis et Ispalensis diocesium salutem etc. Ad ea libenter intendimus per que fidelium uoluntates que pijs desiderijs conuertuntur celerius consequantur effecti. Dudum siquidem nostras vobis direximus litteris in hec uerba: Euge-

nius etc. (sigue incorporada la bula de 1433, Diciembre 28, Florencia; véase ésta en su lugar) .... Cum autem sicut exhibita nobis nuper pro parte dicti Fernandi episcopi peticio continebat per modum in predictis litteris designatum prout rei qualitas exigit faciliter consequi non poterat sed ipsarum litterarum execucionem in longius protelari, Nos ipsius Fernandi Episcopi supllicibus inclinati distinccioni uestre per apostolica scripta mandamus quatenus summam pecuniarum predictam libere in illis locis et diocesibus Regnorum predictorum et per illum decentem et honestum modum de quibus uobis indebitur eciam si in altero ipsorum tota summa reperiretur pro premissorum in eisdem litteris contentorum execucione habere ac in usus in eisdem litteris contentos conuertere aut fideliter conuerti facere procuretis prouisio ne ultra summam predictam liberam tam predictarum quam presencium litterarum pretextu exigere aut exigi facere presumatis seu eciam permictatis, super quo uestras consciencias oneramus non obstantibus omnibus et singulis que in predictis litteris uolumus non obstare ceterisque contrarijs quibuscumque. Datum Florencie anno Incarnationis Dominice millesimo quadringentesimo tricesimo quinto Idibus Januarij. Anno quinto.

* * *

AV, RV, vol. 374, fol. 141 v. y 142 r.; 1436, Octubre 29, Bolonia.

in margine: Florencia de curia.

Eugenius etc. Venerabili fratri Francisco episcopo Rubicensi salutem etc. Pijs et honestis supplicum votis illis potissime que catholice fidei ac diuini cultus augmentum necnon animarum salutem respiciunt libenter annuimus eisque quantum cum Deo possumus fauorem apostolicum importunum. Sane pro parte tua nobis nuper exhibita peticio continebat quod licet nos dudum bone memorie Fernando tunc episcopo Rubicensi et quem tunc ad insulas Canarias pro animarum incolarum et habitatorum in illis habitancium Deo lucrifaciendis et in fide Christi informandis transmisimus vt pium opus huiusmodi celerius effectum sortiretur duo milia florenorum super incertia legatis vsuris et ultimis voluntatibus deffunctorum in regnis Castelle et Aragonie super mensa archiepiscopali Ispalensi mille florenos auri de camera necnon fructus redditus et prouentus camere apostolice a tempore quondam Petri de Luna Benedicti XIII in sua obediencia nuncupati debitos pro nauigio quondam pro transfertacione ac passagio ad insulas prefatas apto cum nautis et marinarijs ad id sufficientibus et alijs necessarijs ordinando necnon vt ipse Ferdinandus ecclesiam cathedralem erigere et in illa nonnullos canonicos instituere et creare. Ac Christi fideles insularum predictarum ab omnibus peccatis et delictis suis eciam in casibus apostolice sedi reseruatis absoluere necnon in prouincie Biscayense cum personis tercio et quarto censanguinitatis gradibus coniunctis vt matrimonialiter coniungi possent dispensare posset facultatem nonullaque alia priuilegia et indulta confesserimus prout in diuersis nostris superinde confectis licteris plenius continetur. Tamen ex eo proinde in maiori parte licterarum prefatarum propium nomen ipsius Ferandi expressum reperitur dubitas illis vti ac in eis contentorum vlteriori execucioni intendere posse. Quare pro parte tua nobis fuit humiliter supplicatum vt tibi super hijs oportune

prouidere de benignitate apostolica dignaremur. Nos itaque huiusmodi supplicacionibus inclinati tibi vt omnibus et singulis concessionibus priuilegijs gracijs et indultis de quibus super fecimus mencionem sub quacumque verborum forma prefato Fernando quoquomodo concessis vti et gaudere necnon licterarum ipsi Fernando concessarum et in eis contentorum totali execucioni intendere possis et valeas executores quod omnia ex illis ex licteris prefatis in quibus a nobis deputati sunt ad omnem tue vel tui legitimi procuratoris requisicionem exequantur ac si ille pro te in persona tua a nobis emanasset tu in ipsis nominatis extitisses concedimus per presentes. Nulli ergo etc. Si quis etc. Datum Bononie etc. Mccccxxxvj quarto Kal. Nouembris. Pontificatus nostri anno sexto.

Collatum per me . . . . Registratum R. de Valencia.

* * *

AV, RV, vol. 488, fol. 113, r. á 115 r.; 1462, Octubre 7, Petreoli, diócesis de Sena.

Pius etc. Venerabili fratri Episcopo Rubicen. salutem etc. Pastor bonus operosus et pervigil singularum salutem animarum exquirens ad hoc sui cordis longe lateque debet diffundere cogitatus et sue diligentie curas conuertere quod fides Catholica libenter dilatetur et christiane religionis palmites ad extremas orbis prouintias perducatur sicque etiam studiosas instituere tenetur excubias ac totis elaborare affectibus quod errabundas oues et deuias animas uidelicet diabolica fraude deceptas quas humani generis hostis antiquus supremo regi subdola peruersione subtraxit et eterne morti damnationique asciuit ad caulam fidelium et ueritatis lumen que Christus est ipso opitulante valeat reuocare. Cum itaque sicut accepimus tu ad conuersionem nonnullorum infidelium in Insulis Canarie et prouincie Guinee consistentium plurimum ut teneris intentus existas et quemadmodum pastorali congruit officio pro illorum reductione et salute tui ministerii partes interponere affectuose proponas sed propter nimiam terre et personarum illius paupertatem presbyteri et clerici seculares illic habitare recusent et ob inopiam multi eorundem conuersorum ad fidem sine missis et alijs officijs degentes plerumque absque sacramentis ecclesiasticis decedunt non sine periculo animarum. Nos saluti eorundem cunctorumque fidelium consulere cupientes Fraternitati tue donec conuersio et presbyterorum et clericorum penuria huiusmodi durauerit religiosos cuiuscumque ordinis usque ad sufficientem numerum petita tamen per eos a superioribus suis quamuis non obtenta licentia assumendi eosque dummodo exemplaris uite ac bone fuerint conuersationis et fame in illis partibus retinendi tibique et personis ecclesiaticis in dignitate constitutis necnon canonicis ecclesie Rubicensis omnibusque alijs et singulis religiosis presbyteris et clericis in eisdem Insulis commorantibus presentibus pariter et futuris intuitu fidei saluti conuersorum intendentibus necnon quibuscumque alijs personis Canarie aut Guinee captiuos iam conuersos in potestate sua retinentibus et que eos aut quemlibet uel partem eorum manumiserint et restituerint libertati aut pro eorum redemptione tale adiutorium dederint ac uobis et ipsorum cuilibet ydoneum eligendi confessorem qui confessionibus uestris et

ipsorum diligenter auditis uobis et uestrum et ipsorum cuilibet pro commissis per uos et eos criminibus peccatis excessibus et delictis non tamen apostolice sedi reseruatis quotiens opportunum fuerit debitam uobis eisque absolutionem in forma ecclesie consueta impendere et penitentiam salutarem iniungere necnon omnium peccatorum uestrorum suorumque de quibus corde contriti et ore confessi fueritis seu fuerint semel tantum in mortis articulo plenariam remissionem uobis in sinceritate fidei unitate Sancte Romane Ecclesie et obedientia et deuotione nostra et successorum nostrorum Romanorum Pontificum canonice intrantium persistentibus apostolica possit auctoritate concedere ac etiam tibi Frater Episcope in insulis predictis necnon venerab. fratribus nostris Toletan. et Hispalens. Archiepiscopis in Hispania ac uestrum et ipsorum cuilibet per se uel alium seu alios summarie simpliciter et de plano omnes et singulos piratas ac alios quoscumque fideles qui incolas et habitatores conuersos Insularum earundem fraudulenter in seruitium redegerunt quique ipsos inuitos detinere presumunt aut tales alijs vendiderunt sub excommunicationis pena monendi ut infra viginti dierum spatium a die monitionis huiusmodi computandum omnes et singulos incolas et habitatores predictos manumittere et pristine libertati restituere necnon venditos redimere omnino procurent alioquin dicto termino elapso illos qui monitioni huiusmodi parere noluerint uel neglexerint tamdiu maioris excommunicationis sentencia innodatos denunciandi ac faciendis ab alijs nuntiari et ab omnibus arctius euitari donec monitioni predicte paruerint cum effectu et ab huiusmodi excommunicationis sentencia absolutionis beneficium meruerint obtinere. Et insuper et quibuscumque alijs de tuis tamen voluntate et expressa licentia eisdem incolis et habitatoribus etiam infidelibus alimenta et alia ad ipsorum uictum et usum necessaria etiam si instrumenta ad arandum fodiendum siue acus fuerint armis tamen ferro lignaminibus et alijs prohibitis dumtaxat exceptis Constitutionibus prohibitionibus et processibus apostolice sedis spirituales et temporales penas mulctas et sentencias prolatas in transfretantes cum mercibus ad partes et terras infidelium continentibus nequaquam obstantibus ministrandi deferendi et deferre faciendi necnon tibi omnes et singulos canonicos Rubicenses ac personas in dignitate constitutas huiusmodi que extra dictas insulas absque legitima et rationabili causa per annum et ultra deguerint ut ad ipsas insulas et ecclesias redire debeant etiam per edicta publica valuis eiusdem ecclesie affigenda monendi et requirendi, ac illos ex eis qui infra competentem terminum per te eis perfigendum reddire noluerint uel neglexerint suis Canonicatibus et prebendis ac dignitatibus que obtinent priuandi et amouendi et super his statutum seu statuta pro tempore duraturum seu duratura edendi et faciendi ac ipsorum absentium loco alium uel alios prout opportunum censueris surrogandi et deputandi plena ac libera auctoritate apostolica tenore presentium facultatem concedimus ac etiam potestatem. Preterea conseruatoriam et litteras felicis recordationis Eugenij pape IIII predecessoris nostri super erectione ipsius ecclesie Rubicensis . . . (siguen disposiciones sobre que las dignidades sean otorgadas á seculares, sobre indulgencias etc. todas no tocantes á los indígenas) . . . Verum quia ut similiter accepimus tu huic festo (facto?) et meritorio operi tota mente intendere affectas et cum religiosis et alijs per-

sonis deuotis ad predictorum infidelium conuersionem opportunis causa eosdem ad fidem commodius conuertendi ad aliquam insulam ipsorum infidelium te transferre et antequam ad illam accedas cum ipsis infidelibus pactum pacis et confederationis aut securitatis ut introitus et mansio tua cum illis atque tuus et aliorum te comitantium exitus securior fiat inire proponis formidasque et ut pirate predones seu alij inuasores peruersique christiani post securitatem et transitum tuum aliquod damnum seu malum eisdem infidelibus Dei timore postposito inferre presumant ex quo ipsi infideles tibi et qui tecum proficiscentur in personis et bonis aut rebus uestri damna ac etiam mortem inferrent. Ad obuiandum igitur periculis damnis et incommodis antedictis Nos omnes et singulos piratas predones inuasores malefactores huiusmodi qui contra securitatem per te cum ipsis infidelibus ineundam aliquid sinistri facere aut machinari presumpserint maioris excomunicationis sentencie a qua preterquam a Romano pontifice absolui nequeant ipso facto decernimus subiacere. Ceterum ut eo libentius ceptum opus salutiferum Altissimo tibi opitulante peragere et ad finem usque perducere valeas ut speramus tibi qui de uisitando limina apostolorum Petri et Pauli ... (indulgencia de la obligación de los tres años fijando el término de diez años) ... ita tamen quod dummodo a dat. presentium tu et successores tui limina supradicta visitare de decennio in decennium teneamini pro viribus hoc piissimo et salutifero operi conuersionis eorundem infidelium proposse insistas auctoritate prefata concedimus et pariter indulgemus. Preterea cupientes ut tu eorundem conuersorum ad Catholicam fidem Insule Canarie et prouincie Guinee animas Deo per amplius lucrifacere valeas Fraternitate Tue ad decennium a data presentium computandum auctoritate apostolica dispensandi cum quibuscumque conuersis et ad fidem conuertendis infidelibus insule et prouinciarum earundem que tercio et quarto consanguinitatis et affinitatis gradibus sint coniuncte et invicem matrimonialiter copulari desiderant ut que ex consanguinitate et affinitate predictis ac etiam publice honestatis justicie impedimentis proueniunt nequaquam obstantibus matrimonia huiusmodi inter se contrahere et in eo postquam contractum fuerit perpetuo remanere libere et licite valeant prolem exinde suscipiendam legitimam nunciando plenam et liberam auctoritate apostolica tenore presentium concedimus facultatem. Sic igitur tu frater Episcope premissis operibus Deo ac nobis et fratribus nostris acceptissimus solicite et prudenter intendas quod preter eterne retributionis premium nostram et apostolice sedis benedictionem et gratiam ex inde uberius consequi merearis. Nulli ergo etc. Datum Petreoli Senensis diocesis anno Mccccclxij nonis octobris Pontificatus nostri anno quinto. G. de Fuentes ... non taxatum.

(Publicado: Chil y Naranjo, II/470, Viera y Clavijo IV/309.)

* * *

AS, RS, Incompletos, Leg. 8, fol. 106, Lugar y año faltan.

Don Fernando y Doña Ysabel et cetera. A los alcaldes e otras justiçias quales quier dela nuestra casa e corte e chançelleria e a todos los corregidores asystentes alcaldes e otras justiçias quales quier asy de la çibdad de Seuilla

como de todas las otras çibdades e villas e logares delos nuestros rreynos e señorios e a cada vno de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada salud e graçia. Sepades que Pedro e Alonso canarios nos fisyeron rrelaçion por su petiçion que ante nos en el nuestro consejo presentaron diziendo que ellos seyendo canarios e no cristianos e seyendo esclauos se fueron a la çibdad de Malaga estouieron en ella çierto tienpo e despues conosçiendo commo se saluauan en ser cristianos se vinieron de la dicha çibdad de Malaga e se bautizaron e tornaron cristianos e dis que como quier que segund derecho e leyes de nuestros rreynos ellos son horros e libres por se aver venido de tierra de moros e tornarse a nuestra fe e se tomen (?) algunas personas de fecho e contra derecho los querian tomar e aprisyonar o desyr que son sus cabtyuos en lo qual dis que resçibirian grand agrauio e daño e... (ilegible) nos suplicaron e pidieron por merçed o rremedio de justiçia los mandasemos proueer o como la nuestra merçed fuese e nos touimoslo por bien por que vos mandamos que llamadas e oydas las partes a quien atañe ayades ynformaçion de todo lo suso dicho e sy fallaredes ser asy como... (El resto del documento es ilegible en su mayoria, pero contiene emplazamiento en forma. La fecha se puede fijar entre 1474, año del advenimiento de Isabel la Católica, y 1481, año de declararse la guerra de Granada.)

* * *

AS, RS, Leg. 4º, fol. 587, 1477, Septiembre 20, Sevilla.

Secrestaçion de Canarios cristianos captivos.

Don Ferrando y Doña Ysabel et cetera. A vos Pedro Osorio nuestro alcayde dela fortaleza de Palos salud e graçia. Sepades que a nos es fecha rrelaçion e somos ynformados que algunas personas han traydo ha esta dicha villa algunos canarios delas yslas de Canaria que son cristianos e otros que estan en camino para se convertir a nuestra Sante Fe catolica e los quieren rrepartir entre si e los venden por esclavos so color de quintos o en otra manera diziendo ser esclavos e por que lo tal seria cosa de mal enxemplo e dar cabsa a que nynguno se quisiere convertir a la Santa fee catolica nos queriendo rremediar en ello como cunple a servyçio de Dios e nuestro e acordamos de mandar esta nuestra carta para vos en la dicha rrason por la qual vos mandamos que todos y quales quier personas omes e mugeres que a esa villa son traydos canarios delas dichas yslas, o se truxeren de aqui adelante quier sean tomados por parte del señor delas yslas o con su fauor o por otras quales quier personas quier sean cristianos o no los tomedes vuestro (sic) en vuestro poder e los tengades en secrestaçion e de manyfiesto para faser dello lo que en la nuestra merçed fuere e no consyntays que se vendan nin trapearen nin se rrepartan so color de quinto nin en otra manera alguna mas que los tengades todos en secrestaçion e buena guarda como dicho es e si para lo faser e conplir asy menester ovierdes fauor e ayuda por esta nuestra carta mandamos al conçejo justiçias rregidores caualleros escuderos ofiçiales e omes buenos dela dicha villa de Palos e a otros quales quier nuestros suditos e naturales quando se acaesçiere que vos den e fagan dar todo el fauor e ayuda que les pedierdes e menester ovierdes so las penas que vos de nuestra parte les posueredes las

quales por la presente les ponemos e avemos por puestas de manera que se faga e cunple esto que vos mandamos e aya conplido efecto para lo qual todo que dicho es e para cada cosa e parte dello vos damos poder conplido con todas sus ynçidençyas e dependençyas e emergençias e conegidades, e los vnos nin los otros non fagades ende al por alguna manera so pena dela nuestra merçed e de priuaçion delos ofiçios e de confiscaçion delos bienes delos que lo contrario fisieren para la nuestra camara e de mas mandamos al omme que vos esta nuestra carta mostrare que vos enplase que parescades ante nos en la nuestra corte do quier que nos seamos del dia que vos enplasare quinse dias primeros syguientes so la dicha pena a cada vno so la qual mandamos a qual quier escriuano publico que para esto fuere llamado que de ende al que la mostrare testimonio sygnado con su sygno para que nos sepamos como se cunple nuestro mandado. Dada en la muy noble e muy leal çibdad de Seuilla a veynte dias del mes de setienbre año del nasçimiento de nuestro señor Jhesu Cristo de mill y quatroçientos e setenta e syete años. Yo el Rey. Yo la Reyna. Yo Gaspar Dariño secretario del Rey e dela Reyna nuestros señores la fise escreuir por su mandado. Registrado Diego Sanches.

* *
*

AS, RS, Leg. 5, fol. 109, 1477, Octubre 18, Xeres.

El obisbo (sic) de Rublico (sic) y delas yslas de Canaria.

Don Ferrando y Doño Ysabel et cetera. (Véase la carta de Comisión á los doctores Andres de Villalon y Nuño Ramires de Zamora encorporada en la sentençia ejecutoria de 6 de Febrero de 1478. Hay pequeñas diferencias textuales, pero sin modificar el senso, sólo á la fin muestra el presente documento mas firmas) . . . Episcopus Segovien, el Prior de Vareles. Juan dotor, Antonyus dotor. Petrus licenciatus. Yo Juan Ruys del Castillo secretario del Rey y dela Reyna nuestros señores la fise escreuir por su mandado con acordo de los de su consejo. Registrado Diego Sanches.

* *
*

AS, RS, Leg. 4º, fol. 521, 1477, Septiembre 28, Sevilla.

Don Fernando e Doña Ysabel et cetera. A los corregidores alcaldes e aguasyles e otras justiçias de las villas de Palos e Moguer e Velua e Gibraleon e Lepe e de todas las otras çibdades e villas e logares de la costa de la mar e de todos los nuestros Reygnos e señorios e a todos los alcaydes de las fortalesas dellas e a cada vno e qualesquier de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada e el treslado della sygnado de escriuano publico salud e graçia sepades que nos es fecha rrelaçion que algunas personas han traydo algunos canarios de las yslas de Canaria e que los han vendido y rrepartido entre sy commo escrabos seyendo cristianos e algunos otros estando en camino para se conbertyr a la santa fe catolyca asy con fabor del señor de las dichas yslas como otras personas lo qual es en grand deseruiçio de dios e nuestro en detrimento de nuestra santa fe catolica e seria grand cargo de nuestras consiençias averlo de consentyr porque aquello seria dar cabsa a que ninguno non se quisyese conbertyr a la santa fe maiormente que los dichos canarios cristianos

nin los questan en camino para lo ser non pueden ser cabtybos e queriendo proueer en ello mandamos dar esta nuestra carta por la qual vos mandamos a todos e a cada vno de vos en vuestros logares juredi̇çiones que todos e qualesquier canarios omes e mugeres que qualesquier personas ayan traydo a esas dichas çibdades e villas logares e las ouieren vendido o rrepartido entre sy o truxieren de aqui adelante los tomedes e saquedes todos de poder de qualesquier personas que los touieren quier los ayan conprado o en qualquier manera los touieren e los pongades en secrestaçion e de manyfyesto en poder de buenas personas llanas e abonadas veçinos desas dichas çibdades e villas e logares para que los tengan en secrestaçion e de manyfiesto e non acudan con ellos a persona alguna syn nuestra liçençia e espeçial mandado so aquellas penas que vosotros de nuestra parte les pusyerdes las quales nos por la presente les ponemos e avemos por puestas todos los que de aqui adelante ende traxieren los tomedes asymysmo en vuestro poder e los pongades en secrestaçion segud (sic) dicho es para lo qual vos damos nuestro poder conplido con todas sus ynçidençias dependençias emergençias e conexidades e mandamos e defendemos fyrmemente que ningunna nin algunas personas non sean osados de vos poner en ello nin en parte dello enbargo nin enbaraço alguno mas que todas e qualesquier personas a quien rrequirierdes vos den e fagan dar todo el fabor ayuda que les pidierdes e menester ouierdes de guisa que se faga e cunpla esto que nos mandamos e aya cunplido efeto e los vnos nin los otros non fagades nin fagan ende al por algunna manera so penna de la nuestra merçed e de pribaçion de los ofiçios e de confiscaçion de los byenes de los que lo contrario fisyeren de mas mandamos al ome que les esta nuestra carta mostrare que vos enplase que parescades ante nos en la nuestra corte doquier que nos seamos del dia que vos enplasare fasta quinse dias primeros syguyentes so la dicha pena so la qual mandamos a qualquier escriuano publico que para esto fuere llamado que de ende al que la mostrare testimonio sygnado con su sygno por que nos sepamos en como se cunple nuestro mandado. Dada en la muy e muy leal çibdad de Seuilla a veynte ocho dias del mes de setienbre año del nassimiento de nuestro señor Jhesu Cristo de mill e quatroçientos e setenta e syete años. Yo el Rey = Yo la Reyna = Yo Gaspar Dariño secretario del Rey e de la Reyna nuestros señores la fise escriuir por su mandado. = Registrada Diego Sanches. (Rubricado)

* * *

AS, RS, 1478, Febrero 6, Sevilla.

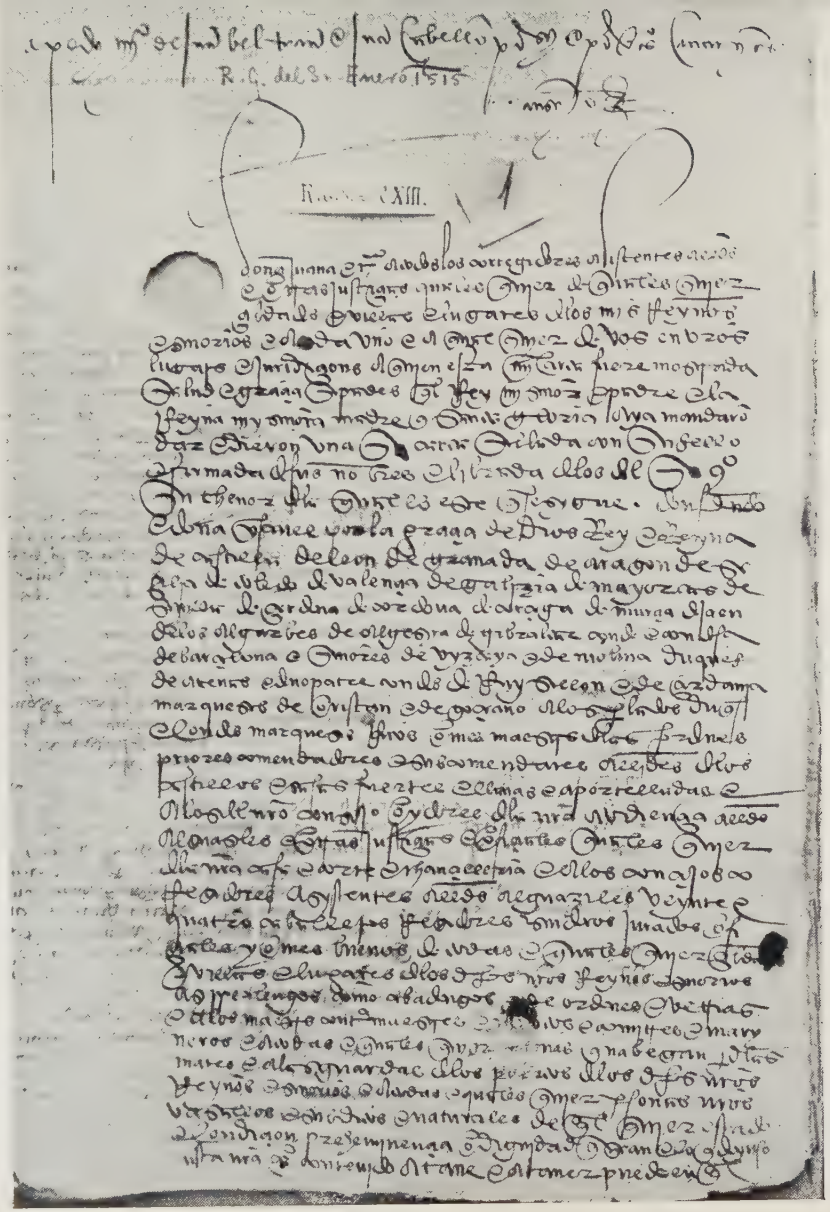
Sentençia. Al obispo de Rubicon y de las yslas de Canaria sobre rrazon de la libertad de los canarios cristianos que truxieron cabtivos.

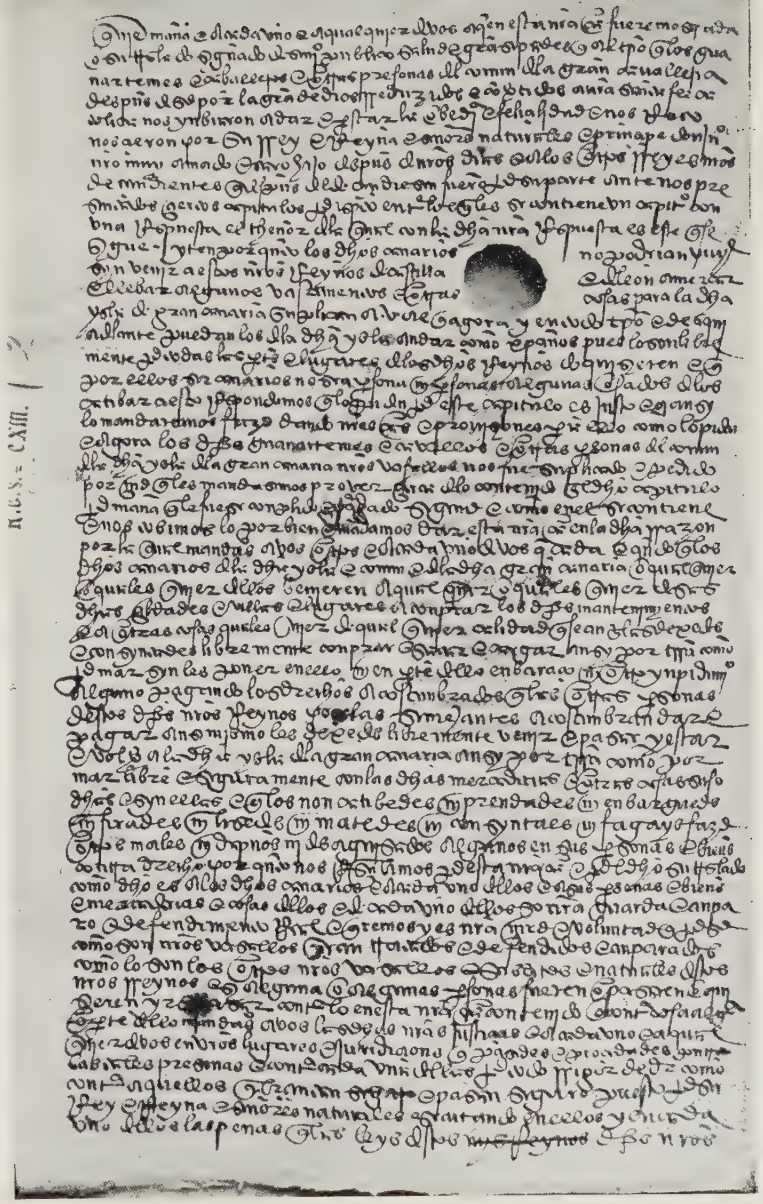
Don Ferrando e Doña Ysabel por la graçia de Dios Rey y Reyna ... A los alcaldes alguasiles dela nuestra casa e corte e chançelleria e dela muy noble e muy leal çibdad de Seuilla e delas yslas de Canaria e dela Gomera e de todas las otras çibdades e villas e logares delos nuestros rreynos e señorios que agora son o seran de aqui adelante e a cada vno e a qualquier de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada o su treslado sygnado de escrivano publico sinado con abtoridad de jues o de alcalde salud e graçia. Sepades que

pleito se trato en nuestra corte en el nuestro consejo entre partes de la vna parte Don Juan de Frias obispo de Rubicon en las dichas yslas de Canaria dela vna parte e Alfon Gutierres e Juan Martines (?) Nieto e Diego Gil e Alonso Yañes Vaquenas e Juan de Triana e Juan Martines dela Monja vesynos de Palos e de Moguer e su procurador en su nonbre de la otra el qual se començo por vna petiçion quel dicho Don Juan de Frias obispo dio e presento en que dixo que çiertos capitanes de çiertas carauelas dela villa de Palos e Moguer avian traydo a esta tierra çiertos canarios e canarias mugeres dela dicha ysla dela Gomera e avn despues en otra carauela eran traydas tres mugeres los quales eran cristianos e libros (sic) pues estando en anparo dela Santa madre yglesia e so el nuestro señorio e el asy como pastor e prelado suyo avia estado muchas veses entrellos e que antes que los troxasen el avia sabido dela dicha ysla los quales rresçibian e avian rresçibido los sacramentos e le avian pagado e pagauan sus diesmos de las cosas que avian de sus cosechas e ganados e crianças asy como verdaderos cristianos. Por ende que nos suplicaua que los mandasemos poner en su libertad para que fisiesen de sy lo que quisiesen sobre lo qual pidio conplimiento de justiçia. La qual dicha cometydo alos doctores Andres de Villalon e Nuño Ramires de Çamora nuestros oydores e de nustro consejo por vna nuestra carta de commisyon sellada con nuestro sello e librada delos del dicho nuestro consejo su thenor de la qual es este que se sygue: Don Ferrando y Doña Ysabel por la graçia de dyos . . . A vos los doctores Andres de Villalon e Nuño Ramires de Çamora oydores dela nuestra abdiençia e del nuestro consejo amos juntamente e non al vno syn el otro salud e graçia. Sepades que el rreverendo padre obispo de Rubico e delas yslas de Canaria nos fiso rrelaçion por su petiçion disiendo que como quier que los vesynos delas dichas yslas son convertidos a nuestra Santa Fe e cunplen todos los mandamientos dela madre Santa Yglesia como fieles cristianos, que Ferrand Peraça fijo de Diego de Ferrera cuya es la ysla dela Gomera e las dichas yslas de Canaria nuestro vasallo con poco temor nuestro e en menospresçio dela nuestra justiçia disiendo que yua a tomar vna carraca mando entrar çierta gente de Palos e de Moguer con çiertas carauelas en la dicha ysla dela Gomera e que estando ellos a salua fe fiso prender a çiertos vesinos dela dicha ysla e que los dyo por catiuos los quales dis que los troxieron presos alas dichas villas de Moguer e Palos e los tenian cautiuos en fierros como sy fuesen moros e que algunos dellos vendieron e otros destierron para otras yslas los quales (sic) dis que es deseruiçio de Dios e nuestro e en menospresçio dela nuestra justiçia e en el propio . . . (ilegible) [bien] e mengua de nuestra santa fe. E que por que a el que como prelado delas dichas yslas . . . (ilegible) procurar como sean libres que nos suplicaua e pedia por merçed los mandasemos poner en su libertad. Lo qual visto en el nuestro consejo fue acordado que nos lo deuiamos cometer para que llamadas e oydas las partes e avida sobre ello ynformaçion sy los dela dicha ysla que asy estan presos e cautiuos son cristianos lo fisiesedes deliberar e poner en su libertad e mandar torrnar a sus casas. Nos touimoslo por bien e confiando de vos otros que soys tales que guardareys nuestro seruyçio e su derecho a cada vna delas partes e bien e diligente mente fareys lo que por nos vos fuere encomendado, es

nuestra merçed de vos encomendar e cometer e por esta nuestra carta vos encomendamos lo suso dicho por que vos mandamos que luego ayades vuestra ynformaçion çerca dello e llamadas e oydas las partes a quien atañe synplemente e de plano syn estrepito e figura de juisio non dando logar a largas nin dilaçiones algunas de maliçia librades e determinades çerca dello todo en ello que fallardes por derecho por vna sentençia o sentençias asy ynterlocutorias como dyfinitiuas las quales e el mandamiento o mandamientos que en la dicha rrason dierdes o pronunçiardes llegardes e fagades llegar a deuida exsecuçion con efecto quanto con fuero e con derecho deuades, e mandamos alas partes a quien el dicho negoçio atañe e a otras qualesquier personas que para ello deuan ser llamadas que vengan e parescan ante vos a vuestros llamamientos e enplasamientos a los plasos e so las penas que les vos pusyerdes e mandaredes poner de nuestra parte las quales nos por la presente les ponemos para lo qual todo que dicho es asy faser e conplir e exsecutar con todas sus ynçidençias dependençias emergençias e conexidades, vos damos poder conplido por esta nuestra carta e es nuestra merçed e mandamos que dela sentençia o sentençias mandamiento o mandamientos que en la dicha rrason dierdes e pronunçiardes non aya nin pueda aver apelaçion nin suplicaçion nullidad nin agrauio nin otro rremedio nin rrecurso alguno para ante los del nuestro consejo e oydores dela nuestra abdiençia alcaldes e otras justiçias qualesquier de nuestra casa e corte e chançelleria salua sola mente dela sentençia definityua para ante nos. E non fagades merçed al. Dada en la çibdad de Xeres a dies e ocho dias de otubre año del nasçimiento de nuestro señor Jhesu Cristo de mill e quatroçientos e setenta e syete años. Episcopus Segoviensis. Juan Perez Vilen (?), Anton doctor, Johannes doctor, Petrus licenciatus. Yo Juan Ramires del Castillo secretario del Rey e dela Reyna nuestros señores la fis escreuyr por su mandado. Con el mandado de los del su consejo. Registrada Diego Sanches. Juan de Vracha alcalde. La qual rreal comisyon fue presentada por el dicho Don Juan obispo ante los dichos doctores nuestros jueses e la ellos açeptaron e dixieron que estauan prestos de la conplir e en conpliendola mandaron alos dichos capitanes que paresçiesen ante ellos los quales paresçieron e respondiendo dixieron que el dicho obispo non era parte para les pedyr lo que les pedya nin deuia ser oydo nin contra ellos le pertenesçia açion alguna e que su demanda non proçedia por muchos errores que en ella se contenian por non la yntentar contra parte e personas nonbradas por sus nonbres e negaron la dicha demanda sobre la qual amas las dichas partes dixieron e allegaron de su derecho fasta que concluyeron, e por los dichos dotores nuestros jueses el dicho pleito fue concluso e dieron sentençia en que resçibieron a las dichas partes ala prouança con çierto plaso a su consentimiento los quales fisieron sus prouanças e los presentaron ante ellos e dellos fue fecha publicaçion e cada vna delas dichas partes dixo su yntençion ser prouada e concluyeron e los dichos dotores nuestros jueses ovieron el dicho pleito para concluso en forma e por el dicho Don Juan de Frias obispo fue pedido a los dichos dotores nuestros jueses que pues el dicho pleito estaua concluso diesen e pronunçiesen sentençia la qual sentençia los dichos doctores Andres de Villalon e Nuño Ramires de Çamora estando presentes (sic) el

dicho Don Juan de Frias obispo e en absençia delos dichos Juan de Triana e Alonso Gutierres e Alonso Yañes Vaquenas e Diego Gil e Juan Martines de la Monja e Ferrand Martines Nieto por quanto fueron e estauan çitados para todos los abtos del dicho pleito e para la sentençia definityua e señalada la posada del dicho dotor de Çamora donde fuesen para todo ello çitado e enplasado dieron e pronunçiaron sentençia en que dixieron e fallauan e fallaron que el dicho obispo como dioçesano ordinario delos vesynos e perrochianos dela dicha ysla dela Gomera prouo bien conplida mente su yntençion convien a saber Pedro Duque e Alfon e Gonçalo, e Pedro e Rodrigo e Juan e Rodrigo e Juan Loys e Juan e Juan de Alcala e Juan e Juan e Alonso su sobryno e Juan e Juan primo de Juan de Alcala e Rodrigo e Pedro e Pedro primo de Juan Delgado e sobryno de Rodrigo e Munedo e Juan e Pedro e Juan Ruys e Juan del Valle su primo, e Diego e Juan e Gonçalo e Juan e Rodrigo e Diego e Pedro e su sobryno e Pedro e Munedo e Ferrand e Juan e Alonso e Miguel e Juan e Gonçalo e Pedro e Juan e Ferrando e Juan e Anton e Juan Ferrandes, e Pedro e Juan Peres e Miguel e Juan e Pedro e Juan Ferrandes e Alfon Ferrandes e Juan Ruys e Pedro e Rodrigo e Juan Grande e Pedro e Sancho e Juan e Françisco e Juan Ferrandes e Pedro Ferrandes e Juan e Diego e Alonso e Pedro e Juan e Rodrigo e Juan e Ferrando e Françisco e Juan dela Barua e Pedro Rodrigues e Pedro Ysquierdo e Juan de Lara e Anton e Ferrando Rodrigo e Pedro e Juan e Ferrando e Juan e Alonso e Pedro Amendalir (?) e Ferrand Peres e Andres e Juan, e Ysabel e Beatris e Ynes e Juana e Catalina e Ysabel e Margarida e Maria e Elinora e Ynes e Ysabel e Margarida canarios e canarias con los fijos e fijas que las dichas mugeres parieron que fueron traydos e presos por los dichos Juan de Triana e Alfon Gutierres e Alonso Yañes Vaquenas e Diego Gil e Juan Martines dela Monja e Ferrand Martines Nieto dela dicha ysla dela Gomera ser cristianos e libres aver estado e estar nin tal posesyon vel casy por lo qual non podieron nin deuieron ser catiuos nin detenidos en seruidumbre por persona alguna e dieron su yntençion por bien prouada e que los dichos Juan de Triana e Alonso Gutierres e Alonso Yañes Vaquenas e Diego Gil e Juan Martines e Ferrand Martines non prouaron cosa alguna que les aproueche e dieron su yntençion por non prouada por manera que deuian declarar los dichos Pedro Duque e Alonso e Gonçalo e Pedro e Rodrigo e Juan e Rodrigo e Juan e Luys e Juan de Alcala, e Alonso su sobryno e Juan primo de Juan de Alcala e Juan e Rodrigo e Pedro e Pedro primo de Juan Delgado e su hermano Rodrigo e Munedo e Juan Rodrigues e Juan de Valle su primo e Diego e Juan e Gonçalo e Juan e Rodrigo e Diego e Pedro e su sobryno e Pedro e Munedo e Ferrando e Juan e Alonso e Miguel e Juan e Gonçalo e Pedro e Juan e Ferrando e Juan e Anton e Juan Ferrandes e Pedro e Juan Peres e Miguel e Juan e Pedro e Juan Ferrandes e Alonso Ferrandes e Juan Rodrigo e Pedro e Rodrigo e Juan Grande e Pedro e Sancho e Juan e Françisco e Juan Ferrandes e Pedro Ferrandes e Juan e Diego e Alonso e Pedro e Juan e Rodrigo e Juan e Ferrando e Françisco e Juan dela Barua e Pedro Ruys e Pedro Ysquierdo e Anton e Juan de Lara e Françisco Rodrigues e Pedro e Juan e Ferrando e Juan e Pedro Tomandero (?) e Ferrand Peres e Andres e Juana e Ysabel





e Beatris e Ynes e Juana e Ynes e Catalina e Ysabel e Malgarida e Juan e Alonso e Pedro e Juan fijos de Juan de Pinto e Juan fijo de Rodrigo e Catalina e Diego e Ferrando el capitan de Malaguenna e Juan e Pedro canarios e canarias que asy fueron traydos por los suso dichos ser libres e dieronlos e declararon los por libres e mandaron que no sean detenidos en seruidumbre por los suso dichos nin por otra persona alguna e que sean puestos en libertad e fagan de sy lo que les pluguiere e se fuesen seguros donde quisyeren e por bien touieren syn enbargo nin ynpedimiento alguno e que mandauan a quales quier justiçias donde los suso dichos e cada vno dellos e dellas fueren e andouieren que les guarden e fagan guardar la dicha su libertad e . . . aron a los dichos Juan de Triana e Alonso Gutierres e Alonso Yañes Vaquenas e Diego Gil e Juan Martines dela Monja e Ferrand Martines Nieto en las costas derechas fechas por parte del dicho obispo la tasaçion delas quales rreseruaron en sy e todo pronunçiaron e mandaron e por el dicho Don Juan de Frias obispo nos fue pedido e suplicado que le mondasemos dar nuestra carta exsecutoria dela dicha sentençia e sobre todo lo prouiesemos con rremedio como la nuestra merçed fuese e nos touimoslo por bien por que vos mandamos a todos e a cada vno de vos en vuestros logares e jurediçiones que veades la dicha sentençia dada contra los dichos Juan de Triana e Juan Gutierres e Alonso Yuañes (sic) Vaquenas e Diego Gil e Juan Martines Nieto por los dichos dotores nuestros jueses en fauor del dicho obispo e delos dichos canarios e canarias contenidos en ella que de suso va encorporada e la guardedes e cunplades en todo e por todo segund que en ella se conttiene e contra el thenor e forma della non vayades nin pasedes nin consyntades yrr nin pasar agora nin en alguno tienpo nin por alguna manera e en cunpliendola fagades guardar e guardedes la dicha su libertad alos dichos canarios e a cada vno dellos e non consyntades que ellos nin alguno dellos son detenido nin molestado por alguna persona e las costas en que los dichos doctores nuestros jueses condenaron alos dichos Juan de Triana e Juan de Triana (sic) e Alonso Gutierres, e Alonso Yuañes Vaquenas e Diego Gil e Juan Martines dela Monja e Ferrand Martines Nieto fueron por ellos tasadas con juramento del dicho Don Juan de Frias obispo en mill e doçientos maravedis segund mas larga mente por menudo estan tasadas en el dicho proceso e mandamos alos suso dichos Juan de Triana e Alonso Gutierres e Alonso Yuañes Vaquenas e Diego Gil e Juan Martines dela Monja e Ferrand Martines Nieto que del dia que con esta nuestra carta fueren rrequeridos fasta treynta dias primeros syguientes den e pagan al dicho Don Juan de Frias obispo los dichos mill e dosçientos maravedis de las dichas costas e sy dar e pagar gelas non quisyeren vos mandamos que fagades entrega e exsecuçion en sus bienes muebles sy los fallardes sy non en rraises con . . . çias destacamiento e los vendades e rrematades en publica almoneda segund fuero e de los marauedis que valieron fagades pagar al dicho obispo delos dichos mill e dosçientos maravedis de las dichas costas e sy bienes muebles e rrayses desenbargadas non los fallaredes les prendades los cuerpos e ser lios nin fiados fasta que cunplan e paguen rreal mente todos los dichos maravedis al dicho obispo e sean en tanto de todo bien e conpliadamente en guysa que los non neguen mas cosa alguna. E los vnos

nin los otros non fagades nin fagan ende al por alguna manera so pena dela nuestra merçed e de dies mill maravedis para la nuestra camara. E demas mandamos al ome... (enplasamiento en forma). Dada en la muy noble e muy leal çibdad de Seuilla a seis dias del mes de Febrero ano del nasçimiento del nuestro saluador Jhesu Cristo de mill e quatroçientos e setenta e ocho años. Andres doctor. Nuño doctor. E yo Lope de Villa Real escriuano de camara del Rey e dela Reyna nuestros señores la fise escreuyr con mandado de los dichos dotores Nuño Ramires de Camora e Andres de Villalon jueses comisarios suso dichos e por mandado de los dichos señores Rey e Reyna. Lope de Villa Real. Registrada Diego Sanches.

* * *

AS, RS, 1878, Febrero 20, Sevilla.

Los canarios cristianos cativados. Poder y Comysion. A todas las justiçias e a Juan de Aranda e Lope Sanches de Vill Real que do quier que los fallaren los tomen e enbien a sus tierras en su libre poder e saquen de poder delas personas que los tienen.

Don Fernando y Doña Ysabel etcetera. A todos los corregidores alcaldes e otras justiçias quales quier asy de la noble çibdad de Xeres de la Frontera e delas villas de Palos e de Moguer e todas las otras çibdades e villas e logares de nuestros rreynos e señorios e a vos Yohan de Aranda e Lope Sanches de Villa Real nuestro escriuano e a cada vno e qual quier de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada salud e graçia. Sepades que el rreverendo padre obispo de Rubico e delas yslas Canarias nos fiso rrelaçion que nuestra merced bien sabia como el se avia quexado ante nos en el nuestro consejo que seyendo los dela dichas yslas cristianos e convertidos a nuestra Santa Fe e bautyzados e guardando e mantenyendo aquellas cosas que los fieles cristianos deuen guardar que algunos vesinos delas dichas villas de Palos e Moguer avian traydo catiuado algunos canarios vesinos dela villa de Gomara (sic, en vez de ysla dela Gomera) el año que paso de mill e quatroçientos e setenta y syete años e los tenian como esclauos e que algunos dellos auian vendido e trasportado, nos suplico los mandasemos poner en su libertad, e como nos quysyendo en ello prouar mandamos dar e damos nuestra carta para que los dichos canarios que asy fueron presos e cabutyuados (sic) fuesen traydos ante nos ala nuestra corte por que la verdad dello se supiese, e sy ellos heran libres fuesen puestos en su libertad por virtud delo qual dis que algunos delos dychos canarios que asy fueron presos fueron traydos ante nos ala dicha nuestra corte e por que se fallo ellos ser cristianos e libres nos mandamos delibrar e poner en su libertad e agora dis que muchos delos dichos canarios que asy fueron traydos las personas que los truxeron los vendieron e trasportaron e que los tienen en esas çibdades e villas e logares como esclauos lo qual dis e (sic) grande desseruiçio de Dios e menopreçio e mengua de nuestra Santa Fe e nos suplico sobrello le proueyesemos mandando que do quier que los dichos canarios e canarias fuesen fallados se fuesen libres e fuesen entregados para que los el llevase e enbiase a sus tierras donde los tomaron e que los que los compraron los dyesen e entregasen luego

o como la nuestra merced fuese, e nos tobimoslo por bien por que vos mandamos a todos e a cada vno de vos en vuestros lugares e juredyçiones, a vos los dichos mis esecutores e a qual quier de vos que luego vos ynformedes e sepades verdad quales e quantos canarios son los que asy dela dicha ysla dela Gomera fueren tomados e vendidos e transportados e quien e quales personas son los que los vendyeron e quien e quales personas los tyenen e en que logares e partes e abida la dicha ynformaçion que luego vayades a las dichas villas de Palos e de Moguer e a la çibdad de Xeres e a otras quales quyer partes donde los dichos canarios e canarias estan e los tomedes e saquedes de poder de quales quier personas que los tengan e ayan conprado e los dedes e entreguedes al dicho obispo de Rubicon o al que su poder oviere para que los el lleve e enbie a sus tierras e ponga en su libertad, a las quales dichas personas que asy los dichos canarios e canarias conpraron e tyenen nos por esta dicha nuestra carta mandamos que luego que vos otros o por qual quier de vos fueren rrequerydos que vos los den e entreguen libre mente que dandoles a saluar su derecho para cobrar lo que por ellos dieron dela persona o personas que gelos vendyeron, so la pena o penas que vos de nuestra parte sobre ello les pusyerdes las quales nos por la presente les ponemos e vos damos poder conplido a vos otros e a qual quier de vos para que las esecutades en los que rremisos e ynobydyentes fueren e sy los que los dichos esclavos tyenen e conpraron vos los no dieren e entregaren luego les prendades los cuerpos e los tengades presos en vuestro poder e los llevedes presos en vuestro poder de vna çibdad o villa o lugar a otra e de vn logar a otro a su costa fasta que primeramente vos den e entreguen los dichos canarios para los dar e entregar al dicho obispo de Rubicon o al que su poder oviere segund dicho es e por esta dicha nuestra carta mandamos alas partes a quien lo suso dicho atañe e a otras quales quier personas que para ello devan ser llamados que vengan e parescan ante nos o qualquier de vos a vuestros llamamientos e enplasamientos a las plasas e so las penas que les vos pusyerdes o mandardes poner de nuestra parte las quales nos por la presente les ponemos para lo qual todo que dicho es. asy faser e conplir e esecutar vos damos poder conplido e vos los dichos Juan de Aranda e Lope Sanches de Villa Real nuestro escriuano e a cada vno de vos e a vos las dichas nuestras justiçias en vuestros logares e jurediçiones e sy para lo asy faser e conplir e esecutar fauor e ayuda ovierdes menester o por esta dicha nuestra carta o por el dicho su treslado sygnado como dicho es mandamos alos ynfantes duques prelados condes marqueses rricos omes e a cada vno de vos e a vos las dichas nuestras justiçias maestres de las hordenes priores comendadores subcomendadores alcaydes alguasiles rregidores cavalleros escuderos ofiçiales e omes buenos de todas las çibdades e villas e lugares delos nuestros rreynos e señorios e a otras quales quier personas nuestros vasallos e subditos e naturales de qual quier estado o condiçion o preemynençia o dignidad que sean e a cada vno dellos que sobre ello fueren rrequeridos que vos lo den e fagan dar e que en ello vos non pongan nin consyentan poner enbargo nin contrario alguno e los vnos nin los otros non fagades nin fagan ende al por alguna manera so pena dela nuestra merced e de dies mill maravedis para la nuestra camara e de mas mandamos al omne

que vos esta nuestra carta mostrare que vos enplase que parescades ante nos en la nuestra corte do quier que nos seamos del dia que vos enplasare fasta quinse dias primeros syguientes so la dicha pena so la qual mandamos a qual quier escriuano publico que para esto fuere llamado que de ende al que vos la mostrare testimonio sygnado con su sygno por que nos sepamos en como se cunple nuestro mandado. Dada en la muy noble çibdad de Seuilla a veynte de Febrero año del nasçiminento de nuestro señor Jhesu Cristo de mill e quatroçientos e setenta e ocho años. Yo el Rey. Yo la Reyna. Yo Juan Ruys del Castillo secretario del Rey e dela Reyna nuestros señores la fise escreuir por su mandado. En las espaldas estavan los nonbres syguientes: Episcopus Segobiens, yo el clavero. Antonius doctor. Muños doctor. Luys doctor. Petrus lyçençiatus. Registrada Diego Sanches.

* * *

AS, RS, 1478, Mayo 26, Sevilla.

Ferrand Peraça cuya es la ysla dela Jumera 16 de Mayo 1478 (en vez de 26 de Mayo como está a la fin del documento). Para çiertos caualleros e capitanes que le den fauor e ayuda para corregir e castigar a sus vasallos de la dicha ysla que se quieren subtraher de su señorio.

Don Ferrando por la graçia de Dios etc. A vos el rreuerendo padre obispo de Rubyco delas yslas de Canaria e a vos el dehan dela yglesia de Robico e a vos Johan Rejon mi capitan dela armada que yo enbio a conquistar la ysla dela Grand Canaria e a otros quales quier capitanes e jentes de armas e maestres de qualesquier naos e galeas e carauelas e otros quales quier Nauios e otras quales quier personas mis vasallos e subditos e naturales de qual quyer estado o condiçion o dignidad o preemynençia que sean que andades o andouieredes de armada o en otra qual quier manera por las mares e puertos e abras delos mis rreynos e señorios e a cada vno e qualquyer de vos a quien esta mi carta fuere mostrada o el treslado della sygnado de escriuano publico salud e graçia. Sepades que Ferrand Peraça cuya es la ysla dela Jumera me fiso rrelaçion que algunos vesinos dela dicha ysala (sic) saluo los que se disen del vando de Oron que syenpre fueron leales e han mirado e miran lo que a mi servisio e bien de mis rrentas cunple, con poco temor se han subtraydo e quieren subtraer del señorio e subjeçion vasallaje que le deuen e son obligados como a señor dela dicha ysla e que le non quyeren acudir con las rrentas e derechos a el pertenesçientes e que para se fauoresçer e ayudar contra el han procurado e procuran fauores del adversario de Portogal e que han traydo e trahen e acogido e acogen ay en la dicha ysla algunos Portogueses e a sus nauios e mercaderyas e les han dado e dan mantenimientos e fauoresçido e fauoreçen contra mis subditos, e me suplico e pidio por merçed que para los castigar e traer a su obidiençia e castigar le mandase dar ayuda e fauor e yo toue lo por bien por que vos mando a todos e a cada vno que cada e quando que por el dicho Ferrand Peraça o por su parte fueredes rrequeridos e fauor e ayuda vos pidiere e ouiere menester para corregir e penar e castigar çeuil e criminal mente a los suso dichos sus vasallos vesinos dela dicha ysla de Gumera (sobrerrayado: Jume) que asy se quieren subtraer de su señorio e andado

(sic) e dan fauor e mantenimiento a los dichos portogueses e que non quyeren cunplir sus mandamientos e ge lo dedes e fagades dar e que non dedes lugar que en ello nin en cosa alguna delo suso dicho sea puesto contrario nin enbargo. E los vnos nin los otros non fagades nin fagan endeal por alguna manera so pena dela mi merçed e de dies mill maravedis para mi camara a cada vno de vos para quien fencare delo asy faser cunplir e demas mando al omme que vos esta mi carta mostrare que vos enplase que parescades ante mi en la mi corte do quyer que yo sea del dia que vos enplasare fasta quinse dias primeros syguientes so la dicha pena so la qual mando a qualquier escriuano publico que para esto fuere llamado que de ende al que la mostrare testimonio sygnado con su sygno para que yo sepa como se cunple mi mandado. Dada en la muy noble e muy leal çibdad de Seuilla XXVI dias del mes de mayo año del nasçimiento de nuestro señor Jhesu Cristo de mill e quatroçientos e setenta e ocho anos. Yo el Rey. E yo Pedro Camanis secretario del Rey nuestro señor la fise escreuir por su mandado. Registrada Diego Sanches.

* * *

AS, RS, 1478, Noviembre 25, Cordoba.

Cordova VIII, los canarios dela Gomera. Para las personas que los tienen los dexen libre mente pasar a su tierra.

Doña Ysabel por la graçia de Dios . . . A vos Pedro del Algaua gouernador dela ysla dela Grand Canaria e a vos el dean dela dicha ysla e ha vos Juhan Rejon mi capitan dela gente que en la dicha ysla esta. E a cada vno e qual quier de vos a quien esta mi carta fuere mostrada, o el treslado della sygnado de escriuano publico, salud e graçia. Sepades que los canarios dela ysla dela Gomera que fueron presos por algunas carauelas de armada de mis subditos e naturales, e yo mande tornar a sus tierras, me fisieron rrelaçion por su petiçion que ante mi en el mi consejo presentaron disiendo que bien sabia que como al tienpo que ellos fueron tomados forçosa mente, e traydos a estas villas de mis rregnos por los capitanes e gentes delas carauelas de las villas de Moguer e Palos se quexaron dello a mi disiendo ser cristianos. E yo los mande tornar de poder de quien los tenya e darlos por libres e quitos. E que al tienpo quel obispo e vos el dicho dean e Juan Rejon partistes a esa dicha ysla vos mande que llevasedes o enbeasedes ala dicha ysla dela Gomera los dichos canarios e libre mente fuesen puestos en la dicha ysla en sus casas e posesyones que ellos en la dicha ysla tienen, e que vos otros los llevastes a esa ysla en la qual oydia dis que estan, e non los aveys querido lleuar nin enbiar a sus casas a la dicha ysla dela Gomera como por mi vos fue mandado. En lo qual sy asy pasase dis que ellos resçibirian grande agrauio e daño. E me suplicaron e pidieron por merçed que sobre ello les proueyese de rremedio con justiçia, o como la mi merçed fuese e yo touelo por bien. Por que vos mando que dexeys libre e desenbargada mente a los dichos canarios dela dicha ysla dela Gomera que asy yo vos mande lleuar a poner en la dicha ysla yr ala dicha ysla en quales quier nauyos que ellos quisyeren e bien vistos les fueren, e mando ha qualquier o quales quier capitan o maestre de qual quier o quales quier nauyos donde los dichos canarios quisyeren pasar

ala dicha ysla dela Gomera que los pasen e lleuen a la dicha ysla pagandoles lo que deuyeren de aver por esta cabsa delos fletes dela dela (sic) carauela o nauyo en que asy pasaren. E non los detengades nin consyntades detener nin les sea fecho mal nin daño nin desaguysado alguno en sus personas nin en sus bienes nin commo non deuan, ca yo por esta mi carta los tomo e rresçibo so mi guarda e anparo e defendim(iento rrea)l e los aseguro de todas e quales quier personas que mal e daño les quisy(eren . . .)or de fecho e contra derecho segund dicho es. E los vnos nin los otros nin fagad(es ni)n fagan ende al por alguna manera so pena dela merçed e d(ies mill) maravedis para mi camara a qual quier que lo contrario fisiere, e de mas (man)do al omme que vos esta mi carta mostrare que vos enplase que parescades ante nos en la nuestra corte do quier que yo sea del dia que vos enplasaren fasta quinse dias primeros syguientes so la dicha pena so la qual mandamos ha qual quier excriuano publico que para esto fuere llamado que de ende al que gelo mostrare testimonyo sognado con su sygno por que nos sepamos commo se cunple nuestro mandado. Dada en la muy noble çibdad de Cordoua a veynte e çinco dias del mes de nobienbre año del nasçimyento de nustro señor Jhesu Cristo de mill quatroçientos e setenta e ocho años. Yo la Reyna. Yo Johan Ruys del Castillo secretario dela Reina nuestra señora la fise escreuir por su mandado. A las espaldas señalada. Episcopus Segouyensis. Johannes doctor. Munyos doctor. Petrus licenciatus. Garcia Ferrandes canarrius (camerarius?). Registrada Diego Sanches.

* * *

Colección de manuscritos de D. Juan B. Muñoz, adquiridos por Mr. Ternaux. 1485, Agosto 30, Cordoba.

Por provision de Rey y Reyna. — Cordova, 30 agosto 1485. A queja de Fernando Guardarteme hecha en nuestro propio i de los Canarios i Canarias residentes en Sevilla sobre agravios que les hacian tomandoles mugeres é hijos para servirse de ellos so color de no ser cristianos, i aun siendolo de haber sido reducidos, despues de presos i cautivos de buena guerra, sobre otros malos tratamientos etc. Para remedio de eso, i tambien para que ellos no sigan juntandose en las casas que las señalaron haciendo los actos é comunidades é gentilidad que solian; se da comision á Juan Guillen Alcalde Mayor de Sevilla, para que privativamente entiende en el regimen de dhos Canarios, les defienda de todo daño, obliga á buscar señores á quien servir, cada uno con su amo, i juntos maridos i muger; á los no casados separe de las mugeres á no casarse in facie eclesiae; á los que mal hicieren castigue prudentemente mientras no tuvieran dotrina i conocimientos de leyes i pena; cuide se les de dotrina i costumbres cristianos, etc. (Publicada por Sabin Berthelot en su Ethnographie et les annales de la conquète, tomo I° de la Histoire naturelle des Iles Canaries par MM. P. Barker-Webb et Sabin Berthelot, Paris MDCCCXII.)

* * *

ACA, R, f. 364 v., 1489, Julio 18, Real contra Baza.

Alos amados y fieles nuestros los jurados dela nuestra civdad de Valencia. F. L. Gonçales secretario. Cristoforis Garrido. Lo Rey.

Gouernador. Recebuda hauem vostra letra de IX. del present per la qual nos consultau e feu saber com en aqueix port era vna calauera de Palos patronesada per Cristofol Garrido ab Joan Alonso Cota conduydor dela dita calauera ab certa nonrata persones dela terra de Canaria venent aquells per catius e com no mostrassen licencia ny prouisio de nos vos posaueu dubte e que pera nos consultaueu ala qual consulta e altres coses en vostra letra contengudes responent e vista la informacio que sobre les dites coses tramesa nos haueu vos diem que per quant los dits canaris son stats declarats y condemnats per heretjes y tambe per cert malessia que cometeren contra son señor son stats donats per nos ala (sic, pero debe ser «e la») serenissima rreyna nostra carissima muller per catius e pera vos encarregam e manam que al sobre dit patro e conduhidor no facau (sic) empaig en vendre los dits canaris per catius ans liberament los dexeu e permetau vendre aquells e remogau e reuoqueu quant seuol empares e embarchs que en los preus dels venuts sien stats per vos posats e als compradors de aquells dexeu liberament tenir e posseyrr los dits catius canaris per catius sens impediment o contradicio alguna com axi de justicia per sos demerits sien stats al dit catiueri condemnats com dit es. Dat en lo nostre real contra la ciutat de Baça a XVIII de Juliol del any mil ccccLxxxviiij. Yo el Rey. Al magnifich amat conseller e governador nostre en la illa de Yuiça Mess. Calbo. F. L. Conçales secretario.

(Publicada por D. Elies Serra y Ráfols, t. V/49, de la Revista de Catalunya. Como esta revista no existe en Viena ni en Berlin fuí obligado á copiar el texto de mi fotocopia.)

* * *

AS, RS, 1492, Julio 13, Valladolid.

Don Fernando y doña Ysabel etc. por quanto vos Alonso de Lugo llevays cargo por nuestro mandado de conquistar la ysla de la Palma que esta en poder de canarios ynfieles e fue asentado con vos por nuestro mandado aveys que para las costas y gastos que fizieredes en la dicha conquista os aviamos de faser merçed de la mitad de los quintos a nos pertenesçientes de las cosas que fueren tomadas por vos o por otras gentes que llevaredes para la dicha conquista o por las fustas e navios que para ello llevaredes de qualesquier vecinos de la ysla de Tenerife e de qualesquier lugares de la Berveria por ende por haser bien e merçed a vos Alonso de Lugo en alguna emienda de las costas e gastos que en la ysla de la Palma que vos llevays a cargo por nuestro mandado aveys de faser por la presente vos fazemos merçed de la mitad de los quintos que a nos pertenesçen e nos avemos de aver de qualesquier tomas e cavaldes (sic, en vez de caudales) que vos e las gentes que llevaredes o vuestros navios e fustas para la dicha conquista tomaren de qualesquier vecinos de la ysla de Tenerife e de qualesquier lugares de Berberia e la otra mitad de los otros quintos es nuestra merçed e voluntad que vos el dicho Alonso de Lugo la reçibays e cobreys para en quenta e parte de pago de las seteçientas mill que nos vos avemos a dar para la dicha conquista de la Palma e sy caso fuere que la mitad de los dichos quintos montare e valieren mas de las dichas seteçientas mill maravedis que vos avemos a dar por la dicha conquista que seyendo pagado

de la mitad de los quintos a la persona o personas a quien nos mandaremos e porque se sepa lo que ansi reçebis e cobrays mandamos que lo que ansi reçibieredes e cobraredes e a nos perteneçieren de la mitad de los dichos quintos lo reçibays por ante escriuano publico e dello tengays cuenta e rason porque por virtud della se pueda saber e averiguar lo que por vos ansi fuere reçebido e si uieremos que cunple a nuestro seruiçio embiar persona que este presente al reçebir e cobrar de los dichos quintos que lo podades fazer e por esta nuestra carta mandamos a qualesquier capitanes e maestres e contramaestres e otras qualesquier personas que vos fueren a la dicha conquista que vos acudan e fagan acudir con los dichos quintos que ansi a nos perteneçieren de las cavalgades que ansi fisieren en la dicha ysla de Tenerife e de qualesquier lugares de la Berberia e que tomen vuestra carta de pago con las quales e con el traslado de esta nuestra carta mandamos que les sean reçebidos e pagados (sic, en vez de «pasados») en quenta e que les non sean pedidos nin demandados otra vez e mandamos a los nuestros contadores maiores e a sus ofiçiales que ansy entren el traslado desta nuestra carta en los nuestros libros e vos sobrescriban e den e tornen el oreginal por que por virtud della vos sea acudido con los dichos quintos e los vnos ni los otros etc. con enplazamiento etc. dada en Valladolid a XIII de Jullio de XCII años Yo el Rey Yo la Reyna Yo Ferrand Aluares Registrada doctor Rodericus doctor.

* * *

AS, RS, 1492, Julio 13.

Merced de los quintos de los catyuos que ouieren canarios.

Don Fernando e doña Ysabel etc. por quanto vos Alonso de Lugo vecino de la çibdad de Seuilla por nuestro mandado e seruicio aueys de conquistar la ysla de la Palma que esta en poder de ynfieles canarios por ende es nuestra merçed e voluntad que para ayuda a los gastos que en la dicha conquista aueys de faser allende de las seteçientas mill maravedis que nos para ello vos mandamos dar ayays todos los quintos que nos perteneçen de los captyuos e ganados e bienes de las dichas canarias para que sea todo vuestro y nos por la presente vos fasemos merçed e vos damos poder abtoridad e facultad para que por vuestra propia avtoridad lo podades tomar y lo tener y poseer todo como cosa vuestra propia avida y tenida por justo e derecho titulo de lo qual vos mandamos dar esta nuestra carta firmada de nuestros nonbres e sellada con nuestro sello dada en Valladolid XIII dias de Julio de XCII años. Yo el Rey Yo la Reyna Yo Fernand Aluares secretario.

* * *

Archivo de la Inquisición de Canaria, Primer libro de testificaciones. **1493, Febrero 26.**

En este dicho dia, testigo juramentado D. Francisco de Argumedo, chantre é canónigo de esta dicha iglesia de Canaria, juró en forma debida de derecho é por las ordenes que recibió, en manos de dicho señor: Que él sabe que en tiempo que Pedro de Vera fué Governador é conquistador desta dicha isla de Gran-Canaria, antes que se ganase, que un dia de fiesta, estando junto

el pueblo á oir misa, la cual misa decia D. Diego Sanches de Logroño, arcediano que fué de Tenerife, difunto, que dios haya, que despues que dicha la misa, el dicho D. Diego Sanches de Logroño se volvió con una hostia en las manos fácia al pueblo, la cual dicha hostia creyó todo este pueblo é este testigo que estaba con ellos, que era consagrada, e se fincaron todos de rodillas, é la adoraron, é el dicho Pedro de Vera, gobernador susodicho, asimismo fincando de rodillas, fizo juramento en aquella hostia, muy fuerte, de guardar é cumplir ciertas cosas, que puso con los canarios desta isla, é que estaban ciertos canarios de la dicha isla principales como embajadores presentes á la sazon. E dijo este testigo que este dia en la tarde, estando asentados este dicho testigo con este susodicho D. Diego Sanchez de Logroño, dijo este testigo al dicho D. Diego Sanches, era muy fuerte aquel juramento, que este dicho Pedro de Vera habia fecho, é que le respondió este dicho D. Diego Sanchez: — Y vos pensastes que era consagrada aquella hostia? Cá, no era consagrada; é que entonces se espantó este dicho testigo. E dijo este testigo, que sabe que no guardó este dicho Pedro de Vera aquel juramento que fizo á los dichos canarios. E que esto es lo que sabe, só cargo del juramento que fizo — Francisco Cantor.

Publicada por D. Agustin Millares, Historia, t. III, págs. 314 s., quien añade; «Al dia siguente hay otra declaración del canónigo Fernán Alvarez, que reproduce los mismos hechos.»

* * *

AS, CaCa, Canaria, 1498, Agusto 1º, Gomera.

En primero de agosto año del nasçimiento de nuestro saluador Ihesu christo de mill e quatroçientos nouenta e ocho años en este dia ante Ferrand Muños alcalde mayor desta ysla de la Gomera paresçio el señor governador Alonso de Lugo governador de las yslas de Tenerife y la Palma por el Rey e Reyna nuestros señores y dixo que por quanto el entiende enbiar al Rey e a la Reyna nuestros señores y a lo(s señore)s del su muy alto consejo çierta prouança contra vn ag(rauio) quel governador de Grrand Canaria Lope Sanches de Va(len)çuela avia fecho en pasar la comisyon de vna carta quel dicho governador Lope Sanches de Valençuela avia traydo del muy alto consejo del Rey y Reyna nuestros señores y que pedia al dicho alcalde que de su ofiçio fiziese resçebir juramento de çiertos testigos que al presente se avian fallado al dicho tienpo que dicho Lope Sanches de Valençuela avia pasado la dicha comisyon y fecho el dicho agrauio y por quanto por mas ystenso lo entiende enbiar a sus altezas mas por la breuedad de la partida de los nauios en Castilla y la suya a la ysla de la Palma lo pedia por fe abtorizada de aquello que los testigos jurasen y depusyesen de manera que faga fe. Testigos que fueron presentes a ver faser el dicho rrequerimiento Juan Dalcasar; Ferrando de Miron. y Alfonso Lopes vezinos desta ysla de la Gomera.

Luego el dicho alcalde dixo quel estaua presto de faser todo aquello que fuere justiçia, que truxese ynterrogatorio sy quisyese por do fuesen rrepreguntados los testigos y luego el dicho señor governador presento vn ynterrogatorio

en que avia seys preguntas por do fuesen preguntados los testigos el qual va dentro desta prouança fyrmado del dicho alcalde y de my el escriuano publico.

*

Las preguntas por donde han de ser preguntados los testigos presentados por el gouernador Alonso de Lugo son las syguientes.

I. Primeranmente sy conosçen al governador Alonso de Lugo e al governador Lope Sanches de Valencula governador de Canaria e de quanto tienpo aca los conoscen.

II. Yten sy saben quel governador Lope Sanches de Valencula vino a la ysla de Tenerife en veynte y quatro dias del mes de jullio de noventa y ocho años el qual allego al puerto de Santa Crus de Naso y salio en tierra en el dicho dia.

III. Yten sy saben en la dicha ysla de Tenerife quel dicho governador truxo vna carta del Rey e Reyna nuestros señores o del su muy alto consejo e sy saben que la fiso leer y apregonar en la dicha ysla de Tenerife no estando ay el dicho gouernador Alonso de Lugo antes estando en la ysla de la Gomera.

IV. Yten sy saben que despues que vino el dicho gobernador Lope Sanches de Valencula e fiso dar el dicho pregon de la dicha carta sy traya consygo vn guanchen canario que andaua de casa en casa de los vecinos alborotando el pueblo y disiendo que todos los guanches eran horros asy los que venian en la carta como todos los otros e quel dicho gouernador Lope Sanches de Valencula estaua presente quando el dicho canario lo sabia y era contento dello.

V. Yten sy saben que el dicho governador Lope Sanches de Valencula fiso enbargar todos los guanches que hallo avnque no eran de aquellos que mandaua y estendian la carta de sus altesas antes mando enbargar quanto hallo no solamente en la dicha ysla de Tenerife mas en la Grand Canria pasando el mando de la carta de sus altesas.

VI. Yten sy saben que acabado de faser todo lo sobredicho se gunto con el dicho canario para que ficese alçar los guanches de los vesinos y de otras personas que en la ysla estauan y si saben se venian a quexar como a causa de leer aquella carta y poner aquel escandalo se alcaron los esclavos y dexaron perdidos muchos ganados y algunos se lleuaron consigo e aquella causa se oviera de despoblar la ysla y estan en mucha confusion.

VII. Y sean fechas las otras preguntas al caso perteneçientes de los testigos que se dieren e presentaren en este caso.

Fernan Munos, alcalde (Rubricado) — Antonio de la Peña, es escribano publico. (Rubricado.)

*

Gonçalo de Lepe, mercader, vecino de Moger presentado por testigo en este caso juro en forma de derecho y dixo so cargo del juramento que fyzo de dezir verdad.

I. Preguntado por e(l prime)r articulo dixo que conosçe a los sobr(e dichos) governadores, al governador Alonso de Lugo de seys años a esta parte,

poco mas o menos tiempo, e a Lope Sanches de Valençula despues que vino a Grand Canaria avra dos meses poco mas o menos tiempo.

II. Preguntado por el segundo articulo dixo que sabe ser verdad todo lo en el contenido.

III. Preguntado por el terçero articulo dixo que sabe que estando este testigo en la ysla de Teneryfe que vido leer vna carta que era del consejo de sus altezas delante del teniente de la ysla y de otros vezinos y que mando que la apregonasen la dicha carta por todas las yslas y que este testigo sabe como se apregono la dicha carta en la poblason de la ysla y que esto es lo que sabe deste artyculo.

IV. Preguntado por el quarto articulo dixo que sabe que el governador Lope Sanches de Valençuela traya consygo vn guanche canario y que este testigo sabe como andaua el dicho canario con otro canario de casa en casa de los vezinos de la ysla diziendoles como supiesen todos que ya eran forros y que se alsasen y se fuyesen de casa de sus amos, y que sabe este testigo que muchos de los vezinos de la ysla de Tenerife andauan dando bozes y quexandose que a cabsa del pregon quel dicho governador avia dado y del escandalo quel canario que consygo traya avia fecho se les avian leuantado sus esclauos y dexauan perder sus ganados y que sabe este testigo quel governador Lope Sanches sabia de lo que aquel canario dezia y avnque a el se lo dixeron por muchas vezes y quel no quiso (hay un pequeño blanco) y que esto es lo que sabe deste articulo.

V. Preguntado por el quinto articulo sy sabe quel dicho governador mando enbargar todos los esclauos que hallo avnque no eran de aquellos de los vandos que en la carta de sus altezas o de su muy alto consejo venian y que antes mando enbargarlos todos y dixo este testigo que le dixo: señor porque manda fazer esto que no es seruiçio de sus altezas que se torne a ganar otra ves la ysla y que esto es lo que sabe so cargo del juramento que fizo.

VI. Preguntado por el sesto articulo dixo que so cargo del juramento que fizo que oyo dezir a muchos vezinos y mercadores y quel lo sabe que venia grand dapño a toda la ysla asy a vezinos como mercadores y que esto es lo que sabe socargo del juramento que fizo. — Gonzalo de Lepe (Rubricado).

*

Antonio de Peñalosa presentado por testigo en este caso juro en forma de derecho y dixo de dezir verdad.

I. Preguntado por el primer articulo dixo que conosçe al señor governador Alonso de Lugo de quinze años aca poco mas o menos y a Lope Sanches de Valençuela de quatro meses aca poco mas o menos tiempo.

II. Preguntado por el segundo articulo dixo que sabe todo lo en el articulo contenido por quel se hallo alli quando llego el dicho gobernador Lope Sanches de Valençuela a la ysla de Tenerife.

III. Preguntado por el terçero articulo dixo que sabe quel governador Lope Sanches de Valençuela presento al teniente de la dicha ysla de Tenerife vna carta quel traya del consejo de sus altezas y que la fizo leer publicamente v que sabe este testigo que despues que fue leyda la mando apregonar publi-

camente por todos los lugares de la dicha ysla e dixo que sabe quel dicho governador Alonso de Lugo al tiempo que esto paso no estaua en la ysla y que estaua en la ysla de la Gomera.

IV. Preguntado por el quarto articulo dixo que sabe que traya el dicho governador de Canaria vn guanche canario y que este guanche se ayunto con otro de la ysla de Tenerife y que sabe que anbos andauan de casa en casa de los vezinos de la ysla diziendo a los guanches que eran libres asy los que venian en la carta como a los que no venian y dixo este testigo que de todo esto era sabidor el dicho governador de Grand Canaria y que este testigo en su presençia vido venirse a quexar al governador y que el mismo dezia que eran horros y que esto es lo que sabe deste articulo.

V. Preguntado por el quinto articulo sy sabe quel governador Lope Sanches de Valençuela mando enbargar los esclauos, dixo este testigo que sabe como todos los mando enbargar quantos esclauos avia avnque no eran de los vandos que la carta del consejo senalauan y que vido este testigo como se vinieron a quexar diziendo que a cabsa de su venida y del pregon que mando dar y de lo que el fazia se les yvan sus esclauos y que el no curo syno todavia de enbar (sic) y proceder como de primero y dixo este testigo que so cargo del juramento que fizo que vido toda la tierra alborotada.

VI. Preguntado por el sesto articulo dixo que vido este testigo venir muchos vecinos a se quexar como sus esclauos se les avian fuydo que tenian y que dauan todos sus ganados perdidos y que esto era a cabsa de lo que el avia fecho en la dicha ysla y dellos de los esclauos sacauan los ganados consygo y dellos los dexauan perdidos.

Que oyo dezir este testigo a muchos vezinos que a cabsa de aquel escandalo que el governador fizo que estaua la ysla de manera que avia menester de tornalla a conquistar. — Penalosa (Rubricado).

*

Pantalon Palomar presentado por testigo en este caso juro en forma de derecho de dezir verdad de lo que le fuere preguntado.

I. Preguntado por el primer articulo dixo que conosçe al señor governador Alonso de Lugo de vn año a esta parte poco mas o menos tiempo y al governador Lope Sanches de Valençuela desde que vino a Grand Canaria a ser governador.

II. Preguntado por el segundo articulo dixo que sabe todo lo en el dicho articulo contenido como vino el dicho Lope Sanches de Valençuela a la ysla de Tenerife a veynte y quatro dias del mes de Julio de nouenta y ocho años y desenbarco en el puerto de Santa Crus de Anazo (Añaza).

III. Preguntado por el terçero articulo dixo que sabe estando este testigo en la ysla de Tenerife llego el governador Lope Sanches de Valençuela a la dicha ysla con vna carta del consejo de los Reyes nuestros señores y que este testigo vido como la fizo leer y vido como la mando apregonar por toda la ysla y que sabe este testigo como el governador Alonso de Lugo no estaua en la dicha ysla de Tenerife mas estaua en la Gomera.

IV. Preguntado por el quarto articulo dixo que sabe que despues de apregonada la carta de sus altezas vido este testigo como vn guanche canario que traya consygo Lope Sanches de Valençuela andaua de casa en casa de los vezinos de la ysla diziendo a los esclauos dellos por los alborotar como todos eran horros asy los que se entendian en la carta como los otros por eso que se fuesen y no curasen de estar en casa de sus amos pues eran libres y que esto salia del dicho governador Lope Sanches de Valençuela y quel mismo lo mandaua haser, dixo mas este testigo que vido como en presençia del governador andauan sacando los esclauos de casa de los vezinos y que esto es lo que sabe deste articulo.

V. Preguntado por el quinto articulo sy sabe quel governador Lope Sanches de Valençuela mando enbargar los esclauos dixo este testigo que sabe como todos los mando enbargar quantos esclauos avia avnque no eran de los vandos que la dicha carta del consejo señalaua y que vido este testigo como se vinieron a quexar diziendo que a cabsa de su venida y del pregon que mando dar y de lo quel fazia se les yvan sus esclauos y que no curo syno todavia enbargar y proçeder como de primero y dixo este testigo que so cargo del juramento que fizo que vido toda la tierra alborotada.

VI. Preguntado por el sesto articulo dixo que vido este testigo venir muchos vezinos a se quexar como sus esclauos se les avian ydo y tenian y quedauan todos sus ganados perdidos e questo era a cabsa de lo quel avia fecho en la dicha ysla y dellos de los esclauos sacauan los ganados consygo y dellos los dexauan perdidos.

Y dixo mas este testigo quel sabe como el mismo governador Lope Sanches de Valençuela daua horden de faser quanto alboroto y dapño podia y que esto es lo que sabe, que cree mas lo fazia por faser dapño al governador Alonso de Lugo que no por cunplir la carta de sus altezas. — Pantaleon Palomar (Rubricado).

*

Alonso de Morales vezino de Calis presentado por testigo juro en forma de derecho de dezir verdad sobre este caso.

I. Preguntado por el primer articulo dixo que conosçe al governador Alonso de Lugo de çinco años aca poco mas o menos tiempo y conosçe al governador Lope Sanches de Valençuela desde que vino a ser governador de Canaria.

II. Preguntado por el segundo articulo dixo que sabe todo lo en el contenido, como vino el governador y como desenbarco en el puerto de Santa Crus en el dicho dia dicho en el artyculo.

III. Preguntado por el terçero articulo dixo que sabe quel dicho governador de Canaria que fizo apregonar vna carta quel traya del consejo de sus altezas y que a este tiempo no estaua ay el governador Alonso de Lugo que estaua en la ysla de la Gomera.

IV. Preguntado por el quarto articulo dixo que sabe que despues quel governador fizo dar el pregon y dixo que traya consygo vn guanche canario y que andaua el dicho guanche de casa en casa de los vezinos de la ysla diziendo a sus esclauos como ya todos eran forros y que esto deza (sic) que todos eran

forros asy en los vando que venian en la carta de sus altezas como de los otros vandos y dixo este testigo que sabe quel governador Lope Sanches de Valençuela sabia todo lo quel dicho guanche andaua diziendo y rrebolbyendo y quel era placentero dello y avn se lo mandaua dezir y faser porque se fuesen los guanches, y que esto es lo que sabe en el dicho articulo y dixo este testigo quel vido como aquel guanche que traya el governador aviso a vn guanche que estaua en casa de Gayme Jouen diziendo que se fuese que ya forro era y que este catiuo tomo una lança y se fue por donde estauan otros faziendolos yr y que no sabe mas.

V. Preguntado por el quinto articulo dixo que sabe quel governador Lope Sanches de Valençuela mando enbargar todos los guanches que avia en la ysla esclauos avnque no eran de los que venian en los vandos declarados en la carta del consejo y dixo mas este testigo que sabe que el vydo venirse a quexar muchos vezinos diziendo que a cabsa de aquel pregon y alboroto que avia puesto desque vino y del pregon que mando dar se les avian alçado sus esclauos y dixo este testigo que por eso no curo el governador syno de faser lo que fazia como de primero y dixo este testigo que so cargo del juramento que fizo que vido toda la tierra alborotada para se yr muchos vezinos y que esto es lo que sabe de este articulo.

VI. Preguntado por el sesto articulo dixo que sabe que despues de aquel pregon dado quel governador mando dar que se alçaron munchos guanches y que dellos dexauan los ganados perdidos y dellos se los lleuauan consygo y que sabe que rescebian muncho dapno los vezinos de la ysla y a vn tanto.

Y dixo mas este testigo que el sabe commo el mismo governador Lope Sanches de Valençuela daua horden de faser quanto alboroto y dapno podia y que esto es lo que sabe y que cree que mas lo fazia por faser dapno al governador Alonso de Lugo que por cunplir la carta de sus altezas. (Hay una rúbrica.)

Gayme Jouen presentado por testigo en este caso juro en forma de derecho de dezir verdad de lo que en este caso le fuere preguntado.

I. Preguntado por el primer articulo dixo que conosçe al señor governador Alonso de Lugo de quatro años a esta parte poco mas o menos y al dicho governador Lope Sanches de Valençuela de dos meses a esta parte poco mas o menos tiempo.

II. Preguntado por el segundo articulo dixo que sabe todo lo en el dicho articulo contenido porque el se fallo alli quando llego el dicho governador Lope Sanches de Valençuela a la ysla de Tenerife.

III. Preguntado por el terçero articulo dixo que sabe quel dicho governador Lope Sanches de Valençuela presento al teniente de la dicha ysla de Tenerife vna carta quel traya del consejo de sus altezas y la fizo leer publicamente y que sabe este testigo que despues que fue leyda la mando apregonar publicamente por todos los lugares de la ysla y sabe quel dicho governador Alonso de Lugo al tiempo que esto paso no estaua en la ysla y que estaua en la ysla de la Gomera.

IV. Preguntado por el quarto artyculo dixo que sabe que traya el dicho governador de Canaria vn guanche canario y que este guanche se ayunto con

otro guanche de la ysla de Tenerife y que sabe que anbos andauan de casa en casa de los vezinos de la ysla diziendo a los guanches que eran libres asy los que venian en la carta commo a los que no venian y dixo este testigo que de todo esto era sabidor el dicho governador de Canaria y que este testigo en su presençia vido venirse a quexar al governador y quel mismo dezia que eran horros y que esto es lo que sabe deste articulo.

V. Preguntado por el quinto articulo dixo que so cargo del juramento que fizo que sabe como el governador Lope Sanches de Valençuela enbargo todos los guanches que avia en la ysla asy los que estauan en la carta de sus altezas commo los que no estauan en la carta, mas dixo este testigo que no solamente en la ysla de Tenerife donde traya comisyon pero en la ysla de Grand Canaria avia enbargado otros esclauos avnque no eran de los que venian en la carta de sus altezas.

VI. Preguntado por el sesto articulo dixo que vido este testigo commo muchos vecinos de la dicha ysla se venian a quexar al governador Lope Sanches diziendo que a cabsa de aquel escandalo que avia puesto en la ysla que sus esclauos se les avian alçado y fuydo y que dellos dexauan el ganado perdido y dellos se lo lleuauan consygo y dixo mas este testigo que sabe çierto que rresçibio muncho dapnno a cabsa de lo faser asy el governador todos los vezinos de la ysla.

Dixo este testigo que so cargo del juramento que fizo que cree que lo fizo el governador Lope Sanches de Valençuela todo lo que fizo en la ysla de Tenerife mas por odyo y mala voluntad que tiene al governador Alonso de Lugo que por conplir la carta de sus altezas o del su muy alto consejo. — Jaime Jouen.

Yo Antono de la Peña escribano publico desta ysla de la Gomera por my senora doña Beatrys de Bouadilla fyse escreuyr esta prouança la qual escryuyo Pero Rodrigues escribano de camara del Rey y rreyna nuestros señores y en fyrmesa de verdad fyrme aqui my nonbre y fyrmo el dicho alcalde sobre dicho y el dicho Pero Rodrigues y somos testyros (sic) y fyse yo aqui este myo sygno y so testigo. — Antonio de la Peña escribano publico. (Signado y rubricado) = Ferran Munos alcalde (Rubricado) = Pero Rodrigues escribano del Rey (Rubricado).

* * *

AS, RS, 1504, Noviembre 7, Medina del Campo. Incitatiua.

Don Fernando e doña Ysabel etc. a vos el ques o fuere nuestro governador de la ysla de Grand Canaria o a vuestro alcalde en el dicho ofiçio salud e gracia sepades que por parte de los Canarios que tiennen ganados en la dicha ysla nos fue fecha relaçion por su petiçion diziendo que algunos canarios e esclavos e otros negros huyen e se avsentan de sus amos e se van a do ellos traen sus ganados e les piden que les den de comer e quellos sabiendo que son esclauos no ge lo quieren dar antes les dizen que se buelban a sus amos lo qual ellos no quieren hazer algunas vezes e que los dueños de los dichos esclauos se quexan a vos el dicho nuestro gouernador diziendo quellos les dan de comer e los tienen escondidos no siendo ansy e que vos el dicho

nuestro Governador les apremiays ha que busquen e trayan los dichos eclavos a sus dueños no siendo ellos obligados a lo hazer e que sobrello diz que los desterrays de la dicha ysla en lo qual diz quellos han resçebido e resçiben mucho agrauio e daño e por su parte nos fue suplicado e pedido por merçed les mandasemos dar nuestra carta para vos el dicho nuestro Governador para que de aqui adelante no los apremiasedes a lo susodicho o que sobrello proueiesemos de remedio con justiçia o como la nuestra merçed fuese lo qual visto en el nuestro consejo fue acordado que deviamos mandar dar esta nuestra carta para vos en la dicha razon e nos tovimoslo por bien por la qual vos mandamos que luego veades lo susodicho llamadas e oydas las partes a quien atañe lo mas brevemente e syn dilaçion que ser pueda no dando lugar a luengas nin dilaçiones de maliçia saluo solamente la verdad sabida fagades e administredes a las dichas partes a quien toca entero conplimiento de justiçia por manera quellos la ayan e alcançen e por defeto della non tengan causa nin razon de se nos mas benir nin enbiar a quexar sobrello e non fagades endeal por alguna manera so pena de la nuestra merçed e de diez mill maravedis para la nuestra camara dada en la villa de Medina del Canpo a siete dias del mes de nouienbre año del nasçimiento del nuestro saluador Jhesu Cristo de mill e quinientos quatro años Juanis ipiscubus cartaginensis licenciatus Çapata Fernandus Tello liçençiatus liçençiatus moxica liçençiatus de Santiago yo Juan Ramires escribano de camara etc.

Licenciatus Polanco (Rubricado).

* *
*

AS, RS, 1512, Marzo 20, Burgos.

Doña Juana etc. al mi Justiçia mayor e a los del mi Consejo ... asy de las yslas de Canaria como ... salud e gracia sepades que Leonor de Morales canaria me hizo relaçion por su petiçion disiendo que bien sabia como yo abi(a) mandado a los alcaldes de mi casa e corte que conoçiesen de la livertad de los canarios que fueron tomados e cavtibos por don Alonso Hernandez de Lugo e Adelantado de Canaria e por el Prior de Magazela e por otras personas seyendo libres non podiendo ser cavtibos e que hagora los dichos Adelantado e prior de Magazela e otras personas que tienen por esclavos los dichos canarios le han amenazado desiendo que le an de matar porque handa procurando la libertad de los dichos canarios en lo qual sy asy pasase ella resçibiria mucho agrauio e daño por ende que me suplicaua e pedia por merçed la mandase tomar a ella e a su marido e hijos e parientes e a sus bienes so mi guarda e seguro e anparo e defendimiento real o que sobre ello proueyese como la mi merçed fuese lo qual visto por los del mi consejo fue acordado que deuia mandar dar esta mi carta para vos en la dicha razon e yo touelo por bien e por la presente tomo e resçibo so mi guarda e seguro e anparo e defendimiento real a la dicha Leonor de Morales e a su marido e fijos e omes e criados e parientes e allegados para que los non fieran ni maten e allegados e procuradores e a sus bienes e los aseguro de los dichos Adelantado de Canaria e Prior de Magasila e de las otras personas en cuyo poder estouieren los dichos canarios que la dicha Leonor canaria declarare por sus nombres al tienpo

que esta mi carta fuere presentada e de sus sus (sic) fijos e parientes e homes e criados e paniguados e allegados para que los non fieran nin maten nin lisien nin prendan nin prenden nin tomen nin ocupen sus bienes y fasiendas contra rrason e derecho . . . porque vos mando a vos e a cada vno de vos como dicho es que esta mi carta de seguro e todo lo en ella contenido e cada vna cosa e parte della guardedes e cunplades e executedes e fagades guardar e conplir e executar e contra el thenor e forma della non bayades nin pasedes nin consyntades yr nin pasar en tiempo alguno nin por alguna manera e que lo fagades pregonar publica mente por las plasas e mercados e otros logares acostumbrados desas dichas çibdades e villas e logares por pregon e ante escriuano publico por manera que benga a notiçia de todos e ninguno dello pueda pretender ynorançia e fecho el dicho pregon sy alguna o algunas personas pasen o pasaren contra esta dicha mi carta de seguro e contra cosa alguna o parte dello en ella contenido que vos las dichas justiçias pasedes e proçedades contra ellos e contra cada vno dellos e contra sus bienes a los mayores e mas graves penas ceuiles e criminales que hallaredes por justiçia como contra aquellos que pasan e quebrantan seguro puesto por merçed e mandado de su Reyna e Señora natural. E los vnos nin los otros etc. enplasamiento en forma etcetera. Dada en Vurgos a veynte dias del mes de março año de mill quinientos e dose años. Çapata. Muxica. Santyago. Polanco. Cabrero. Yo Juan Ramires etc.

* * *

AS, RS, 1512, Marzo 25, Burgos.

Doña Juana por la gracia de Dios Reyna de Castilla etc. a vos Alonso Enriques mi Asystente de la muy noble çibdad de Sevilla . . . salud e gracia sepades que Pascual de Arenas procurador de los pobres en mi corte me fiso relaçion por su petiçion diziendo que yo mande dar vna mi carta para que persona ni personas algunas non vendiesen los canarios que tenian en su poder fasta tanto que los pleytos que estavan pendientes ante los alcaldes de mi corte sobre la libertad de los dichos canarios fuesen determinados segund que mas largamente en la dicha mi carta se contenia la qual dis que llevo vn canario para la faser pregonar en las yslas de Canaria el qual dis que se cree ques falleçido e diz que el pregon que se dio por virtud de la dicha mi carta en esa dicha çibdad yva asentado en las espaldas della e me suplico mandase aver ynformaçion de los testigos que se fallaron presentes al tienpo quel dicho pregon se dio e lo que dixesen e depusiesen que ge lo mandase dar en publica forma para lo traer ante quien e como deviese o como la mi merçed fuese lo qual visto por los del mi consejo fue acordado que devia mandar dar esta mi carta en la dicha rason e yo tovelo por bien porque vos mando que luego que con esta mi carta fueredes requerido tomeys e resçibays los dichos e depusiçiones de los testigos que estuvieron presentes al tienpo que el dicho pregon se dio que ante vos fueren presentados e lo que los dichos testigos dixeren e depusyeren çerca de lo susodicho escripto en linpio e sygnado del ecsribano por ante quien pasare e çerrado e sellado en manera que faga fe lo enbiad ante los alcaldes de mi corte para que yo lo mande ver e pro-

veer sobre ello lo que fuere justiçia e non fagades endeal. Dada en la çibdad de Burgos a XXV dias del mes de março de mill e quinientos y doze años. Liçençiado Çapata. Liçençiado Muxica. Liçençiado de Santiago. Liçençiado Polanco. Dotor Cabrero. Escribano Castañeda.

* * *

AS, RS, 1512, Marzo 25, Burgos.

Doña Juana por la gracia de Dios Reyna de Castilla etc. a vos Alonso Enriques mi Asystente de la muy noble çibdad de Seuilla ... salud e gracia sepades que Pascual de Arenas procurador de los pobres en mi corte me fiso relaçion por su petiçion diziendo que a su notiçia hera venido que algunos vecinos desa dicha çibdad contra lo que por mi esta mandado han vendido quatro o çinco canarios por los trasportar e dis que sy a lo tal se diese logar los dichos canarios no podrian conseguir su libertad por ende que me suplicaba çerca dello le mandase proveer por manera que oviese efecto lo que por mi estaba mandado çerca de lo susodicho e contra ello no se fisyese nin ynouase cosa alguna e que la ynformaçion que sobre ello se fiziese la mandase traer ante los alcaldes de mi corte donde pendia la dicha cabsa, o como la mi merçed fuese lo qual visto por los del mi consejo fue acordado que deviamos mandar dar esta mi carta en la dicha razon e yo tovelo por bien porque vos mando que luego veades lo susodicho e llamadas e oydas las partes a quien atañe ayays ynformaçion çerca de todo lo susodicho e de cada cosa e parte dello e como e de que manera paso e quien e quales personas son las que han vendido los dichos canarios contra lo que por mi esta mandado, e quantos canarios son los que ansy han bendido e como e por que cabsa los vendieron e de todo lo otro que vos vieredes que vos devays ynformar para mejor saber la verdad çerca de todo lo suso dicho e la dicha ynformaçion avida e la verdad sabida escripto en linpio e sygnada del escriuano ante quien pasare e çerrada e sellada en manera que faga fee la enbiad ante los alcaldes de mi corte para que yo lo mande ver e proveer sobrello lo que fuere justicia e non fagades endeal etc. dada en la çibdad de Burgos a XXV dias del mes de março de mill quinientos y doze años. Liçenciado Çapata. Liçenciado Muxica. el liçenciado de Santiago. el liçenciado Polanco. doctor Cabrero.

Escribano Castañeda.

* * *

AS, RS, 1512, Marzo 30, Burgos.

Enplaziamento e conpulsoria a pedimiento de los canarios diose otra tal deste tenor.

Doña Juana etc. a vos don Alonso de Lugo Adelantado de Canaria e a otras qualesquier poseedores e tenedores de los canarios de las yslas de Tenerife y la Palma e a cada vno de vos a quien esta mi carta fuere mostrada o su traslado synado de escriuano publico salud e gracia sepades que por parte de los canarios de las dichas yslas de Tenerife e la Palma me fue hecha relaçion por su petiçion que fue presentada ante los alcaldes de mi casa e corte juezes de comision dados e diputados por mi diziendo que al tienpo que se con-

quistaron las dichas yslas conçertaron e capitularon los governadores e capitanes que a ello fueron e despues diz que contratastes e conçertastes vos el dicho Adelantado al tienpo que vos fuystes a conquistar las dichas yslas con todos ellos espeçialmente con çiertos vandos dellos que fuesen de paz e estubiesen a mi seruiçio e mandado y ellos diz que esecutando e cunpliendo la dicha contrataçion que antes tenian puesta con los dichos mis governadores e capitanes al tienpo que los fuystes a conquistar vos salieron a resçebir e vos hizieron mucha onra dandovos de lo que tenian a vos e a los que con vos fueron e diz que se juntaron con vos e vos ayudaron e fauoresçieron contra los otros canarios de guerra hasta que se acabaron de conquistar e despues de acabada la dicha guerra e conquista diz que luego el vno de los dichos vandos se tornaron cristianos e mucha parte de los otros e se casaron los dichos canarios con sus mugeres segund orden de la madre santa Yglesia e despues desto hecho estando los sobredichos so mi guarda e seguro e defendimiento real diz que al tienpo que vos venistes a estos reynos truxistes veynte e çinco hijos e hijas de los dichos canarios quellos os dieron en rehenes para seguridad de la dicha paz e concordia que con vos abian conçertado e contratado e asy traydos los dichos veynte e çinco hijos e hijas de los dichos canarios que los vendistes e enagenastes e hezistes dellos lo que quisystes como esclavos a ellos e a otros muchos en gran numero dellos que despues diz que truxistes vos e otros por vuestro mandado todos de los que heran de paz e se auian tornado cristianos dando a entender al Rey mi señor padre e a la Reyna mi señora madre que aya santa gloria que heran esclavos de guerra e avn demandandoles merçed dellos no los deziendo nin haziendo saber como heran de pazes e se avian buelto cristianos e avn demas desto e demas desto (sic) en el dicho tienpo les hezistes e mandastes hazer otros muchos agravios e estorsyones e fatigas a los dichos canarios de los vandos de las pazes acuchillandolos e avn dis que hezistes matar a vna tamanca cabeça de tres vandos e despues porque se querian benir a quexar de vos los deteniades e ynpediades la dicha venida por ende que me suplicaban e pedian por merçed mandase a vos el dicho Adelantado que hiziesedes buscar los dichos canarios e los redimiesedes e hiziesedes poner en su livertad como estavan antes e al tienpo que fuesen vendidos e los mandase tomar del poder de qualesquier personas que los toviesen o que sobrello mandase proveer como la mi merçed fuese sobre lo qual dio e presento ante los dichos mis alcaldes çiertos proçesos hechos sobre razon de lo susodicho a pedimiento de los dichos canarios los quales vistos por los dichos mis (sic) fue acordado que devia mandar dar esta mi carta en la dicha razon e yo tobelo por bien porque bos mando a vos el dicho Adelantado don Alonso de Lugo e a los tenedores e poseedores de los dichos canarios donde quiera que los tengan en todos mis reynos e señorios que del dia que esta mi carta vos fuere mostrada en vuestras personas pudiendo ser avidos syno ante los puertas de las casas de vuestras moradas haziendolo saber a vuestras mugeres o hijos sy los avedes syno a vuestros criados o vecinos mas çercanos para que vos lo digan e fagan saver por manera que venga a vuestras notiçias e dello no podades pretender ynorançia hasta çien en (sic) dias primeros siguientes que vos doy e asyno por todos plazos e terminos e por termino

perentorio parescades ante los dichos mis alcaldes en seguimiento de la dicha cabsa a desir e alegar de vuestra justiçia e a ser presentes a todos los otros del dicho pleito prinçipales açesorios anexos e conexos e dependientes e mergentes subçesos vno en pos de otro hasta la sentencia difinitiva ynclusibe para la qual oyr e ver jurar e tasar costas sy las y obiere e para todos los otros abtos del dicho pleito a que de derecho devades ser presentes vos çito e pongo plazo perentoriamente con aperçibimiento que vos hago que si paresçieredes ante los dichos mis alcaldes dentro del dicho termino que vos oyran e guardaran vuestra justiçia de otra manera vuestra absençia e reveldia no enbargante aviendola por presençia oyran a la parte de los dichos canarios lo que desir e alegar quisieren en guarda de su derecho e determinaran çerca dello lo que fuere justiçia syn vos mas çitar ni llamar ni atender sobrello e otro sy mando a qualesquier escribanos asy de las dichas yslas de Tenerife e la Palma como de todas las otras çibdades e villas e lugares de los mis reynos e señorios que luego que con esta mi carta fueren requeridos den e entreguen a la parte de los dichos canarios todos los proçesos e avtos que antellos han pasado o esten en su poder sobre razon de la dicha su livertad escripto en linpio e synado con sus synos e çerrado e sellado en manera que haga fe syn que por ello les lleven derechos algunos por cuanto tiene hecha la solenidad de pobre que en tal caso se requiere e mando al mi governador de las yslas de Gran Canaria o a sus ofiçiales o lugares tenientes que hagan noteficar esta mi carta a las personas en ella contenidas e hagan a los dichos escribanos que hagan lo en ella contenido e los apremien e constringan a ello e los vnos nin los otros non fagades ni fagan endeal por alguna manera so pena de mi merçed e de diez mill maravedis para la mi camara e demas mando al ome que vos esta mi carta mostrare que vos enplaze e parescades ante mi en la mi corte doquier que yo sea del dia que los enplazare hasta quinze dias primeros sygientes so la qual mando a qualquier escribano publico que para esto fuere llamado que dende al que ge la mostrare testimonio synado con su syno porque yo sepa en como se cunple mi mandado dada en la çibdad de Burgos a treynta dias del mes de Março año del nasçimiento de nuestro Señor Jhesu Cristo de mill e quinientos e doze años e mando que este mi enplazamiento se entienda que los tenedores e posehedores de los dichos canarios que bibis e morays en los mis reynos del Andaluzia e Granada e dende aca parescays ante los dichos mis alcaldes dentro de quarenta dias primeros syguientes e vos el dicho Adelantado e los otros tenedores e poseedores de los dichos canarios que estays e bibis en las dichas yslas de Tenerife e la Palma dentro del dicho termino de los dichos çien dias. Los alcaldes Herrera e Cornejo e Gil Gonsales e Villafane. Escribano (¿Tre?) Llanes.

* * *

AS, RS, 1515, Enero 26, Valladolid.

A pedimiento de Juan Beltran e Juan Cabello por sy e por otros canaryos.

Doña Juana et cetera. A vos los governadores e otros jueçes e justiçias quales quier de las yslas de la Grand Canaria e a quales quier cavalleros e otras personas de qualquier estado preemynençia e denidad que sean e a cada

vno de bos a quien esta mi carta fuere mostrada salud e graçia. Sepades que Juan Beltran e Juan Cabello naturales dela ysla dela Grand Canaria por sy y en nonbre delos otros naturales dela dicha ysla me fizieron rrelaçion por su petiçion diziendo que despues que fue ganada la dicha ysla e rreduzida a nuestra Santa Fee católica ellos me han seruido bien e leal mente en ayudar a ganar e conquystar la ysla dela Gomera y la Palma y Tenerife y han ydo muchas vezes a las partes dela Berveria donde murieron la meytad dellos e que al tienpo que la dicha ysla se gano fueron ellos contra los rrebeldes della e que a cabsa quellos son muy paçificos e liberales e bien mandados han rreçebido e rreçiben muchos daños e son muy fatigados de vos los dichos governadores e personas poderosas que teneys mando en las dichas yslas por que en todas las cosas que subçeden y se ofreçen no mandan nin llaman a otra gente syno alos naturales dela dicha villa (sic, en vez de ysla, es de suponer que el original tuvo también «yslas de Canaria» en vez de Gran Canaria) e los fazen salir de sus casas e la dicha ysla como a los que son naturales delas otras yslas de Tenerife e la Palma y la Gomera no siendo la rrazon ygual e ay mucha diferençia dellos alos naturales delas otras yslas en la manera de su bibir e trato e conversaçion e que a cabsa de ser muy fatigados e muchos dellos muertos diz que no ay mas de çient honbres naturales de Canaria en todas las dichas yslas como pareçe por vna provança de que en el mi consejo fizieron presentaçion por ende que me suplicavan e pedian por merced vos mandase que non les fiziesedes fuerça nin agrauyo alguno nin los tratasedes mal y sobrello proveyese como la mi merçed fuese lo qual visto et cetera. por que vos mando a todos e a cada vno de vos que veades lo suso dicho e trateys e fagays tratar bien a los vesinos e naturales dela dicha ysla dela Grand Canaria como a otros vesinos delas dichas yslas cristianos viejos que moran e estan en ellas por manera que non tengan rrazon de se quexar mas sobrello e los vnos e los otros etcetera, enplazamiento en forma. Dada en la villa de Valladolid a veynte e seys dias del mes de enero de mill e quinientos e quynze años. Arçobispo de Granada. Caravajal. Santiago. Aguirre. Sosa. Cabrero. e yo Juan Ramires escriuano de Camara et cetera.

* * *

AS, RS, 1515, Enero, dia en blanco, Valladolid.

A pedimiento de Juan Beltran e Juan Cabello por si e por otros canarios.

Doña Juana etc. a todos los corregidores asistentes alcaldes e otras justiçias qualesquier de qualesquier çibdades e villas e lugares de los mis reynos e señorios e a cada vno e qualquier de vos en vuestros lugares e juridiçiones a quien esta mi carta fuera mostrada salud e graçia sepades quel Rey mi señor e padre e la Reyna mi señora madre que santa gloria aya mandaron dar e dieron vna su carta sellada con su sello e firmada de sus nonbres e librada de los del su Consejo su thenor de la qual es este que se sygue. Don Fernando e doña Ysauel por la graçia de Dios Rey e Reyna de Castilla de Leon . . . a los prelados duques e condes marqueses ricos omes maestres de las hordenes priores comendadores e subcomendadores alcaides de los castillos e casas fuertes e llanas e aportelladas e a los del nuestro consejo oydores de la

nuestra avdiençia alcaldes alguasyles e otras justiçias e ofiçiales qualesquier de la nuestra casa e corte e chançilleria e a los conçejos corregidores asystentes alcaldes alguaziles veinte e quatro (sic) caballeros regidores escúderos jurados ofiçiales y omes buenos de todas e qualesquier çibdades e villas e lugares de los dichos nuestros reynos e señorios asy rrealengos como abadengos e de ordenes e vetrias e a los maestres contramaestres e pilotos e comitres e maryneros e a todas e qualesquier personas que nabegan por las mares e a lasguardas de los puertos de los dichos nuestros reynos e señoricos e a todas e qualesquier personas nuestros vasallos e subditos e naturales de qualquier estado e condiçion preheminençia o dignidad que sean e lo que de yuso en esta nuestra carta contenido atañe e atañer puede en qualquier manera e a cada vno e qualquier de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada o su treslado sygnado descriuano publico salud e gracia sepades que al tienpo que los guanartemes e caballeros e otras presonas del comun de la Gran Caualleria despues de ser por la grazia de Dios rreduzidos e convertidos a nuestra santa fee catolica nos ynbiaron a dar e prestar la obediençia e feliçilidad (sic) e nos reconosçieron por su rrey e Reyna e señores naturales e prinçipe don Juan nuestro muy amado e caro hijo despues de nuestros dias e a los otros rreyes nuestros deçendientes que despues del deçendiesen fueron por su parte ante nos presentados çiertos capitulos por escripto entre los quales se contiene vn capitulo con vna respuesta el thenor de la qual con la dicha nuestra respuesta es este que se sigue: yten por quanto los dichos canarios no podrian viuir syn venir a estos nuestros reynos de Castilla e de Leon a mercar e llebar algunos vastimentos e otras cosas para la dicha ysla de Gran Canaria suplican a V. Al. que agora y en todo tienpo e de aqui adelante puedan los de la dicha ysla andar como cristianos pues lo son libremente por todas las partes e lugares de los dichos reynos do quisieren e que por ellos ser canarios no sea persona nin personas algunas osados de los catibar a esto respondemos que lo que piden por este capitulo es justo e que ansy lo mandaremos fazer dando nuestras cartas e prouisiones para ello como lo piden e agora los dichos guanartemes e cavallos (sic) e otras personas del comun de la dicha ysla de la Gran Canaria nuestros vasallos nos fue suplicado e pedido por merçed que les mandasemos prover çerca de lo contenido en el dicho capitulo por manera que le fuese conplido e guardado segund e como en el se contiene e nos tobimoslo por bien e mandamos dar esta nuestra carta en la dicha rrazon por la qual mandamos a vosotros e a cada vno de vos que cada e quando que los dichos canarios de la dicha ysla e comun e de la dicha Gran Canaria o qualquier o qualesquier dellos benieren a qualquier o qualesquier destas dichas çibdades e villas e lugares a conprar los dichos mantenimientos e a otras cosas qualesquier de qualquier calidad que sean ge las dexedes e consyntades libremente conprar e sacar e cargar ansy por tierra como por mar syn les poner en ello ni en parte dello enbarasço nin otro ynpidimiento alguno pagando los drechos acostunbrados que las otras personas destos dichos nuestros reynos por las semejantes acostunbran dar e pagar ansy mismo les dexedes libremente venir e pasar y estar e volver a la dicha ysla de la Gran Canaria ansy por tierra como por mar libre e seguramente con las dichas mercadurias e otras cosas susodichas

e syn ellas e que los non catibedes nin prendades nin enbarguedes nin firades nin lisedes nin matedes nin consyntaes nin fagays fazer otros males nin dapños ni desaguisados algunos en sus personas e bienes contra drecho por quanto nos resçibimos por esta nuestra carta e por el dicho su treslado como dicho es a los dichos canarios e a cada vno dellos e a sus personas e bienes e mercaderias e cosas dellos e de cada vno dellos so nuestra guarda e anparo e defendimiento real e queremos y es nuestra merçed e voluntad que por ser como son nuestros vasallos sean tratados e defendidos e anparados como lo son los otros nuestros vasallos e subditos e naturales destos nuestros rreynos e sy alguna o algunas personas fueren o pasaren o quisieren yr e pasar contra lo en esta nuestra carta contenido o contra cosa alguna o parte dello mandamos a vos las dichas nuestras justiçias e a cada vno e a qualquier de vos en vuestros lugares e juridiçiones que pasades e proçedades contra las tales presonas e contra cada vna dellas por todo rrigor de derecho como contra aquellos quebrantan (sic) e pasan seguro puesto por su Rey e Reyna e señores naturales esecutando en ellos y en cada vno dellos las penas que las leys destos dichos nuestros reynos en tal caso quieren e disponen e los vnos nin los otros no fagades nin fagan endeal so pena de la mi merçed y de diez mill maravedis para la mi camara a cada vno por quien fincare de lo ansy fazer e conplir e demas mandamos al omen (sic) que les esta nuestra carta mostrare que los enplaze que parescan ante nos en la nuestra corte doquier que nos seamos del dia que los enplazare fasta quinze dias primeros syguientes so la dicha pena so la qual mandamos a qualquier escribano publico que para ello fuere llamado que de ende al que vos la mostrare testimonio synado con su signo porque nos sepamos en como se cunple nuestro mandado dada en la çibdad de Calatayud a treynte dias del mes de mayo año del nasçimiento de nuestro Señor Ihesu Cristo de mill e quatroçientos e ochenta e vn años Yo el Rrey yo la Reyna yo Alonso de Avila secretario del Rey e de la Reyna nuestros señores la fiz escriuir por su mandado Andres dotor registrada Doctor Diego Vazques chançiller E agora Juan Veltran e Juan Cabello naturales de la ysla de la Gran Canaria por sy e en nonbre de los otros naturales della me fizieron relaçion por su petiçion que ante mi en el mi consejo fue presentada diziendo que despues que la dicha ysla fue ganada e los naturales della convertidos a nuestra santa fee catolica les fue fecha merçed por la dicha carta suso encorporada que pudiesen andar libremente por todas las partes e lugares destos mis reynos que quesiesen e que por ser ellos canarios no fuesen presos ni detenidos ni persona alcuna fuese osada de los catibar nin maltratar e los dexasen e que libremente pudiesen andar por las dichas çibdades e villas e lugares destos reynos e señorios que quisiesen e conprar e vender e sacar e cargar qualesquier mantenimientos que obiesen menester por mar e por tierra pagando los derechos acostunbrados e que en algunas partes e lugares destos mis reynos no le quieren guardar lo contenido en la dicha carta aviendogela guardado del tienpo en ella contenido aca e syendo ellos catolicos cristianos por ende que me suplicaban mandase que la dicha carta les fuese guardada e no fuesen contra ella nin contra cosa alguna nin parte de lo en ella contenido e para ello les mandase dar mi sobrecarta de la dicha carta o que sobrello

probeyese como la mi merçed fuese lo qual visto en el mi consejo fue acordado que devia mandar dar esta mi carta para vos en la dicha razon e yo tobelo por bien porque vos mando a todos e a cada vno e qualquier de vos como dicho es que beades la dicha mi carta que de suso ba encorporada e la guardedes e cunplades e fagades guardar e conplir y executar en todo e por todo como e segund en ella se contiene e contra el thenor e forma della non bayades nin pasedes nin consintades yr nin pasar agora nin de aqui adelante en tienpo alguno nin por alguna manera e los vnos nin los otros no fagades nin fagan endeal por alguna manera so pena de la mi merçed y de diez mill maravedis para la mi Camara e demas mando al omen que vos esta mi carta mostrare que vos enplaze que parezcades ante mi en la mi corte doquier que yo sea del dia que vos enplazare fasta quinze dias primeros syguientes so la dicha pena so la qual mando a qualquier escribano publico que para ello fuere llamado que de ende al que vos la mostrare testimonio sygnado con su sygno porque yo sepa como se cunple mi mandado dada en la villa de Valladolid a (en blanco) dias del mes de henero año del nasçimiento de nuestro Señor Ihesu Cristo de mil DXV años Archiepiscopus granatis. doctor Carbajal. liçençiatus Aguirre. liçençiatus de Sosa. doctor Cabredo e yo Tomas del Marmol etc.

* * *

AS, RS, 1515, Abril 18, Medina del Campo.

A pedimiento de Andres de Guimar vecino de las yslas de Tenerife por sy e en nonbre de los otros guanches.

Doña Juana etc. a vos el licenciado Cristoval de Valcarçel teniente de Governador de las yslas de Tenerife e la Palma e a otro qualquier teniente de governador ques o fuere de las dichas yslas salud e gracia sepades que Andres de Guimar natural e vecino de la dicha ysla de Tenerife por sy e en nonbre de los otros guanches naturales della me fiso relaçion por su petiçion que en el mi consejo fue presentada disiendo que el adelantado de Canaria mi governador de las dichas yslas por mala voluntad que les ha tenido e tiene diz que les hase muchos agrauios e syn rasones especialmente diz que por ser guanches los quiere mal e los echa de la tierra e les manda salir de la dicha ysla de Tenerife cada e quando quiere e por bien tiene e que a los otros guanches questan fuera de la dicha ysla de Tenerife les manda que no entren en ella so grandes penas e que asy mismo ha mandado e manda de poco tienpo aca que el ni los dichos guanches sus partes naturales de la dicha ysla no trayan armas ningunas por el canpo ni por los caminos nin las tengan en sus casas so grandes penas que sobre ello les pone e que por otra parte a los que el quiere les da liçençia para que trayan las dichas armas en qualesquier partes e que las tengan en sus casas e que los al guasyles del dicho mi governador hasen lo mismo por su mandado e ansi mismo diz que el dicho mi governador les manda muchas veses venir de sus casas a la villa de Sant Cristoual que es cabeça de la dicha ysla de Tenerife syn aver cabsa nin rason para ello e les hasen estar alli quatro e çinco dias e mas sin les desir para que los llaman de que los dichos guanches resiben mucho agrauio porque al tienpo que asy van a la dicha villa de Sant Cristoual dexan sus ganados e

hasiendas por los canpos sin guardas e en mucha perdiçion porque muchos dellos biven muy lexos de la dicha villa de Sant Cristoval e que si algunos non van a la dicha villa de Sant Cristoval quando asy los llaman el dicho mi governador diz que les llevan grandes penas e achaques por ello e asy mismo el dicho mi governador los apremia e conpele muchas veses a que vayan a buscar los omiziados e malfechores por la dicha ysla de Tenerife syn ge lo pagar en lo qual todo el e los dichos guanches sus partes an resçebido e resçiben de cada dia mucho agrauio e dapno e me suplico e pidio por merçed por sy e en el dicho nonbre sobre ello les mandase proveer e remediar con justicia de manera que el nin los dichos guanches sus partes non resçibiesen de aqui adelante los dichos agrauios e syn rasones o como la mi merçed fuese lo qual visto por los del mi consejo fue acordado que devian mandar dar esta mi carta para vos en la dicha rason e yo tovelo por bien porque vos mando que luego veays lo susodicho e lo proveays e remedieys como de justicia devays por manera que los dichos guanches non resçiban agrauio de que tengan cabsa nin rason de se me mas venir nin enbiar a quexar sobre ello e los vnos nin los otros etc. dada en la villa de Medina del canpo a diez e ocho dias del mes de Abril de mill e quinientos e quinze años; el arçobispo de Granada; Muxica; Polanco; Aguirre; Cabrero. Castañeda.

* * *

AS, RS, 1515, Abril 19, Medina del Campo.

A Pedimiento de Andres de Guimar de la ysla de Tenerife.

Doña Juana etc. a vos el licenciado Cristoval de Valcarçel teniente de Governador de las yslas de Tenerife e la Palma e a otro qualquier teniente de governador que es o fuere de las dichas yslas e a otras qualesquier justicias dellas e a cada vno e qualquier de vos a quien esta mi carta fuere mostrada salud e gracia sepades que Andres de Guimar guanche natural de la dicha ysla de Tenerife me hiso relaçion por su petiçion que en el mi consejo fue presentada disiendo que el trabto çierto pleito con el adelantado de Canaria mi governador desas dichas yslas e se dio sentencia en el dicho pleito en su favor contra el dicho adelantado por el Licenciado Cebron mi juez de residençia que fue desas dichas yslas por la qual le condepño en çiertas quantias de maravedis de los quales el dicho adelantado le pago çiertos maravedis e le quedo a dever de resta de la dicha condepnaçion çinco mill maravedis e mas las costas los quales diz que nunca le a pagado avnque por su parte muchas veses ha sydo requerido en lo qual diz que el ha resçebido e resçibe mucho agrauio e dapno e me suplico e pidio por merçed sobrello le mandase proveer e remediar con justicia mandando executar en la persona e bienes del dicho adelantado la dicha sentencia e haserle entero pago de los maravedis en ella contenidos o como la mi merçed fuese lo qual visto por los del mi consejo fue acordado que devia mandar dar esta mi carta para vosotros en la dicha rason e yo tovelo por bien porque vos mando que veades la dicha sentencia de que de suso se hase minçion e sy es tal que es pasada en cosa judgada e deve ser executada la guardedes e cunplades e executedes e fagades guardar e cunplir e executar e traer e trayades a pura e devida execuçion con efeto quanto e como con fuero e con

derecho devades e los vnos nin los otros non fagades nin fagan endeal etc. dada en la villa de Medina del Canpo a diez e nueve dias del mes de abril de mill e quinientos e quinze años el arçobispo de Granada; Muxica; Santiago; Aguirre; Sosa; Cabrero.

Escribano Bitoria (Rubricado).

* * *

AS, RS, 1515, Abril 21, Medina del Campo.

Doña Juana etcetera al mi justiçia maior e a los del mi consejo e oidores de las mis abdiençias alcaldes e alguasiles de la mi casa e corte e chançillerias e a todos los corregidores asystentes alcaldes alguasiles merinos e otras justicias qualesquier ansi de la ysla de Tenerife e la Palma como de todas las otras çibdades e villas e lugares de los mis reynos e señorios e a cada vno e qualquier de vos en vuestros lugares e juredições a quien esta mi carta fuere mostrada salud e graçia sepades que Andres de Guimar guanche natural e vecino de la dicha ysla de Tenerife me fiso relaçion por su petiçion que en el mi consejo fue presentada diziendo que el se teme e reçela que por odio e enemistad e malquerençia que con el han e tienen don Alonso Fernandes de Lugo e sus parientes e omes e criados e otras personas que el entiende nonbrar e declarar ante vos las dichas mis justicias le feriran o mataran o lisiaran o prendaran o prenderan o le tomaran o ocuparan sus bienes contra rason e derecho e como no devan en lo qual diz que si ansy pasase el resçibiria mucho agrauio e dapno e me suplico e pidio por merçed sobre ello le mandase proveer e remediar con justicia mandandole tomar a el e a su muger e hijos e parientes e omes e criados e procuradores e a sus bienes so mi guarda e seguro e anparo e defendimiento real o como la mi merçed fuese lo qual visto por los del mi consejo fue accordado que devia mandar dar esta mi carta en la dicha rason e yo tovelo por bien e por la presente tomo e resçibe so mi guarda e seguro e anparo e defendimiento real al dicho Andres de Guimar guanche e a su muger e hijos e parientes e omes e criados e procuradores e a las otras personas que el ansy ante vos las dichas mis justicias nonbrare e declarare por sus nonbres al tienpo que esta mi carta fuere pregonada declarando en el dicho pregon las tales personas aseguradas e de quien las aseguro e a sus bienes e los aseguro del dicho don Alonso Fernandes de Lugo adelantado e de sus parientes e hijos e omes e criados e otras personas que ansy ante vos las dichas mis justicias o ante qualquier de vos nonbrare e declarare por sus nonbres de quien dixiere que se teme e reçela para que los non fieran nin maten nin lisien nin prendan nin prenden nin tomen nin ocupen cosa alguna de lo suyo contra rason e derecho o como non devan porque vos mando a todos e a cada vno de vos en los dichos vuestros lugares e juredições que esta mi carta de seguro e todo lo en ella contenido e cada vna cosa e parte dello guardeys e cunplays e fagays guardar e conplir en todo e por todo segund que en ella se contiene e contra el thenor e forma della non vayades nin pasedes nin consyntades yr nin pasar en tienpo alguno ni por alguna manera e que lo fagades asy pregonar publicamente por las plasas e mercados e otros lugares acostunbrados desas dichas

çibdades e villas e lugares por pregonero e ante escriuano publico por manera que venga a notiçia de todos e ninguno dello pueda pretender ynorançia e fecho el dicho pregon sy alguna o algunas personas fueren o pasaren contra esta dicha mi carta o contra cosa alguna o parte dello que vos las dichas mis justicias paseys e proçedays contra ellos e contra cada vno dellos e contra sus bienes a las maiores penas çeviles e criminales que fallaredes por fuero e por derecho que meresçen como contra aquellos que pasan e quebrantan seguro puesto por carta e mandado de su Reyna e señora natural e los vnos nin los otros non fagades nin fagan endeal enplazamiento en forma dada en la villa de Medina del Canpo a veynte e vn dias del mes de abril de mill e quinientos e quinze años. el arçobispo de granada. Muxica. Polanco. Cabrero. Qualla.

Escribano Bitoria.

Analecta et Additamenta.

Vernichtung von Manuskripten. — In seiner Schrift „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen" (Leipzig 1930, S. 40 f.) schreibt Dr. J. WINTHUIS das Folgende:

„Den sexuellen Sinn dieser Tänze verrieten mir auf Neupommern auch die Tanzgesänge, von denen ich zur Zeit meines Aufenthaltes dort eine große Anzahl — wohl an die 30 — aufgezeichnet habe, und deren Text ich mitsamt der Übersetzung und phonographischen Aufnahme von der Südsee an die Redaktion des ‚Anthropos' nach Mödling, zu Handen des damaligen Chefredakteurs P. W. SCHMIDT, sandte. Diese Lieder sowie ein anderer größerer Artikel über das *daka*-Liebesmittel der Gunantuna-Frauen, den ich ebenfalls mit Gesängen (Text und Übersetzung) von der Südsee nach Mödling sandte, enthielten ein erdrückendes Beweismaterial für die sexuelle Bedeutung der Tanzgesänge sowohl wie der Tänze selbst. Auf die Übersetzung jedes einzelnen Liedes hatte ich größte Sorgfalt verwendet. Ich hatte nicht die Mühe gescheut, jedem einzelnen Gesang mehrere Stunden zu widmen, um mehrere Eingeborne darüber auszufragen und auf diese Weise um so klarer und sicherer den wahren Sinn herauszubekommen. Da ich es als eine Selbstverständlichkeit betrachtete, daß die beiden Artikel im ‚Anthropos' zum Abdruck kommen und bis zu ihrem Erscheinen gut aufbewahrt werden würden, behielt ich keine Abschrift davon. Als ich mich nun vor etwa acht Jahren in Mödling persönlich bei P. W. SCHMIDT nach den zirka 30 Liedern, ihren Texten und den phonographischen Aufnahmen erkundigte, erklärte er mir, daß er die Liedertexte samt den Übersetzungen ‚vernichtet' habe. Der Grund, den er angab, war der, ‚weil sie obszönen Inhaltes gewesen seien'. Die phonographischen Platten waren fast ganz verschimmelt. Nach dem Artikel über ‚Das *daka*-Liebesmittel der Gunantuna-Frauen' erkundigte ich mich in Mödling erst später. Darauf teilte mir P. KOPPERS, der jetzige Chefredakteur des ‚Anthropos', mit, daß der Artikel trotz aller Nachforschungen nicht mehr auffindbar sei. — So die historischen Tatsachen."

Zu diesen historischen Tatsachen lassen sich noch einige andere, ebenfalls historische Tatsachen hinzufügen.

Es ist richtig, daß mir P. WINTHUIS seinerzeit die genannten Texte zur Veröffentlichung übersandt hat zugleich mit den Phonogrammwalzen, die ich selbst ihm vom Phonogrammarchiv der Akademie der Wissenschaften in Wien vorher samt dem Phonographen besorgt hatte. Diese Manuskripte lagen sehr viele Jahre vor dem Kriege hindurch wohlbehalten und unangetastet im Archiv des „Anthropos". Mit der Veröffentlichung beeilte ich mich nicht, weil beständig anderes, nach meiner Meinung wichtigeres Material einlief — so auch zwei andere Artikel von P. WINTHUIS, die in dieser Zeit im „Anthropos" (IV, 1909, S. 20—36; VII, 1912, S. 876—892; IX, 1914, S. 914—927) erschienen —, auf dessen baldige Veröffentlichung die Autoren vielfach auch drängten. WINTHUIS hat die ganze Zeit nie nach diesem Artikel gefragt und nichts dagegen gehabt, daß seine anderen Artikel früher veröffentlicht wurden. Ich glaubte mich mit ihm also in Übereinstimmung zu befinden, wenn ich diesem Artikel damals keine alles überragende Bedeutung beimaß; auch in seinen übrigen damaligen Artikeln ließ WINTHUIS nichts von dem „Zweigeschlechterwesen" hören, dem er jetzt diese alles überragende Bedeutung beimißt. Und wenn WINTHUIS jetzt fragt: „Muß die Wissenschaft vor den menschlichen Verirrungen haltmachen?", so hat sowohl „Anthropos" in seinen Artikeln genügend gezeigt, was darauf zu antworten ist, als auch habe ich es selbst getan; die Deutung der zentralaustralischen Subinzision im Sinne der Verweiblichung des männlichen Kandidaten, das einzige konkrete Zweigeschlechterwesen in Australien, ist ja durch mich in die Literatur eingeführt worden (Zeitschr. f. Ethnol.,

1909, S. 372 ff.) lange vor WINTHUIS. Aber der Ansicht bin ich nicht, daß Zoten nur deshalb, weil sie Zoten sind, ein Recht auf Veröffentlichung haben, und auch die Tatsache, daß sie „exotisch" sind, ändert daran nichts. Als solche und fast nur als solche erschienen mir damals diese Gesänge, und ich befinde mich in guter Gesellschaft dabei, da ja doch ein von WINTHUIS viel zitierter Mitmissionar, P. KLEINTITSCHEN, genau dasselbe Urteil darüber hatte, wenn er schrieb: „Der Inhalt [der *malira*-Zauberlieder] ist meistens etwas dunkel und durch bildliche Ausdrücke verschleiert. Wenn man aber den Schleier nur ein wenig hebt, schauen die schmutzigsten Zoten hervor"[1]. Das also war der Grund, warum ich so lange mit der Veröffentlichung zögerte. In dieser ganzen Zeit hätte ich P. WINTHUIS diese Manuskripte mit Freuden zurückgegeben, wenn er sie gefordert hätte; aber er stellte diese Forderung nie, was mich in meiner Meinung, daß er keinen besonderen Wert darauf lege, damals natürlich nur bestärken konnte.

Dann kam der Krieg. Ich war freiwillig eingetreten zuerst in den Verwundetendienst, und war dann in der Errichtung von Soldatenheimen tätig, mehrere Jahre hindurch. Während dieser Zeit war ich nur zu ganz kurzen Urlaubszeiten einige Male in St. Gabriel (das in ein großes Kriegsspital umgewandelt war, da seine Studierenden an der Front standen), in denen die Veröffentlichung des „Anthropos", der damals nur in der Hälfte seines gewöhnlichen Umfanges erschien, und manche andere dringende Sachen besorgt werden mußten. Daß während dieser Zeit das „Anthropos"-Archiv, auch das der Phonogrammplatten und -walzen, nicht in vollkommenster Ordnung war, werden diejenigen begreifen, die damals in Europa waren; damals sind ja wichtigere Dinge in Unordnung geraten als Redaktionsarchive. Ich selbst, als ich einmal nach Hause zurückkehrte, mußte erfahren, daß die ganze gedruckte Auflage eines Buches von mir während meiner Abwesenheit, weil sie den Platz anderen „notwendigen" Dingen wegnahm, kurzerhand verbrannt worden war. Daß ich mich an alle diese „zivilen" Vorgänge der damaligen Zeit, in der man in Europa wahrlich andere Sorgen hatte, nicht mehr in allen Einzelheiten erinnere, wird mancher begreiflich finden. Und so schwebt mir auch nur in dunkler Erinnerung vor, daß, als ich einmal zum Urlaub nach Hause kam und die steigende Unordnung im Archiv bemerkte, ich endlich diejenigen Manuskripte, die schon lange Jahre dort lagen, um die die Autoren sich nicht gekümmert hatten (oder deren Verfasser selbst schon gestorben waren), und die also nach unserer beiderseitigen Übereinstimmung von keinem besonderen Wert schienen — die große Mehrzahl von ihnen war auch gar nicht obszön —, ausräumte und wahrscheinlich — ich vermag trotz aller Bemühungen nichts anderes zu sagen — sie auch vernichtet habe. Wegen der Einschließung der Mittelmächte durch die Ententestaaten bestand damals ja auch gar keine Möglichkeit, mit P. WINTHUIS, der in Ozeanien war, in Verbindung zu treten und ihm die Manuskripte zurückzuschicken. Ich habe also diese Manuskripte, und so auch die von WINTHUIS, ausgeräumt und vernichtet, nicht weil sie obszön waren, sondern weil sie von geringem Wert zu sein schienen und deshalb schon lange dagelegen hatten.

Das sind also ebenfalls historische Tatsachen, die die von WINTHUIS mitgeteilten ergänzen und damit erst das vollständige Bild dieser Vorgänge liefern.

Dazu gehört aber auch noch eine andere Tatsache, die ich erst hier am Schluß anführe, weil sie etwas weiter auszuholen nötigt. Es lag noch ein anderer Grund vor, in der Veröffentlichung der Zauberlieder nicht allzu eilig zu sein, und das waren die Bedenken betreffs der Zuverlässigkeit ihrer Übersetzung. Jeder, der sich etwas mit rituellen Gesängen und Zaubersprüchen der Primitiven befaßt hat, weiß, wie schwer es oft ist, hier den richtigen Sinn festzustellen. Die in denselben zur Verwendung gelangende Sprache ist ja oft nicht die alltägliche des Umganges, sondern eine archaistische oder eine gekünstelte, oder eine durch langen Gebrauch verballhornte[2]. Die Übersetzung nun

[1] P. A. KLEINTITSCHEN, Mythen und Erzählungen eines Melanesier-Stammes („Anthropos"-Bibliothek, II, S. 241), der in diese doch so reiche Sammlung jene *malira*-Lieder ebenfalls nicht aufnahm.

[2] Auf diese Schwierigkeiten hat ja auch P. MEIER in seiner Kritik der WINTHUIS'schen Theorien nachdrücklich hingewiesen („Anthropos", XXV, 1930, S. 76 f.).

der in Rede stehenden Zauberlieder war sehr glatt, sehr schön, fast zu schön. Nun hat Dr. Winthuis eines dieser Zauberlieder aufbewahren können, und er hat S. 7 ff. seines Buches Text, Übersetzung und Erklärung desselben veröffentlicht.

Diese Übersetzung und Erklärung ist nun von P. Peekel wie von P. Meier in einer Weise kritisiert worden, die jene Befürchtungen betreffs der Zuverlässigkeit derselben vollauf bestätigt hat. Die Tatsache, daß zwei so vortreffliche Kenner der Sprache unabhängig voneinander zwei schwere Übersetzungsfehler festsetllen, die allein schon dem Sinn des Ganzen jede zweigeschlechtliche Bedeutung völlig nehmen, wäre an sich schon schwerwiegend genug. Daß diese Kritiken aber wirklich zutreffend sind, wird jeder Kenner der melanesischen Sprachen als eine absolute Sicherheit betrachten, wenn er diese Kritik bestätigt findet durch die Angaben des besten Kenners der Gunatuna-Sprache, des P. B. Bley, M. S. C., in seinem „Praktischen Handbuch zur Erlernung der Nordgazellen-Sprache" (Münster i. W. 1912). Ich werde das hier darlegen. Den Text des Liedes mit der Übersetzung von Winthuis hat P. Peekel ja im „Anthropos" (XXIV, 1929, S. 1053) reproduziert, so daß ich darauf verweisen kann.

Es handelt sich zuerst um die Stelle *e na von ra pedek,* die Winthuis übersetzt „er hinterlegt das Geheimnis". P. Peekel bringt dagegen die Korrektur an: (a. a. O., S. 1054): „Ich werde darlegen, ich werde jetzt besingen das Geheimnis", und P. Meier („Anthropos", XXV, S. 77) sagt noch deutlicher, daß *e na von* in der gewöhnlichen Sprache *i na vun* lautet und die erste Person, und zwar Zukunft, und nicht die dritte Person Gegenwart ist. Von der Richtigkeit dieser kritischen Korrektur kann sich jeder überzeugen in P. Bley's Grammatik, wo er S. 27 das Paradigma des Futurs findet: *ina vana* ich werde gehen, *u na vana* du wirst gehen, *na vana* er wird gehen, während S. 10 als Präsens sich findet: *iau vana* ich gehe, *u vana* du gehst, *i vana* er, sie, es geht. Die Entgegnung von Winthuis (Wahrheit ü. d. Zw., S. 45), „*e* könne nicht den Sinn von ‚ich' haben, da es getrennt von *na* gesungen wird", ist für jeden Kenner melanesischer Sprachen einfach unverständlich: natürlich ist *na* von *e (i)* getrennt, denn *na* ist Futurpartikel und *e (i)* ist Pronomen personale. Ganz und gar nicht rettet ihn die weitere Ausrede: „das *e* lautete übrigens fast wie *ae*", denn auch dieses merkwürdige *ae* bringt er dem „er", womit er es übersetzt, um keinen Schritt näher.

Der zweite Punkt ist die Übersetzung des Verses *i amare ra pal a tavu na tabo,* das Winthuis übersetzt mit „er gießt aus das Gefäß heiliges", was nach ihm bedeutet: effundit vir semen in vagina. Dazu hatte P. Peekel korrigiert: *pal a tava na tabo* heißt nicht „heiliges Gefäß", sondern: „das Gefäß, in dem Muschelgeldschälchen aufbewahrt werden". P. Meier's Richtigstellung ist noch ausführlicher und stimmt völlig mit P. Peekel überein; er legt dar, daß hier die ausgehöhlte Schale der Kokosnuß gemeint ist, die als Wasserbehälter gebraucht wird — daher *a pal a tava* „Schale für Wasser" —, aber auch als Behältnis für Muschelgeldschälchen *(tabu).* Er weist darauf hin, daß „Wassergefäß heiliges" im Gunantuna lauten würde *a pal a tava tabu,* ohne die Partikel *na* vor *tabu,* während dagegen „Wassergefäß für Muschelgeldschälchen" gar nicht anders lauten kann als *a pal a tava na tabu.* Von der Richtigkeit dieser Darlegungen kann wiederum jedermann sich überzeugen durch einen Einblick in P. Bley's Grammatik: „1. *a pal a tava* ein Gefäß für Wasser ist eine Genitivbildung durch einfache Zusammenstellung der beiden (mit Artikel *a* versehenen) Substantiva, wie sie bei einigen Substantiven mit *r*- oder *l*-Auslaut vorkommt (Bley, S. 22 f.)[3]; 2. *a pal a tava na tabu* ist eine Genitivbildung mittels der Partikel *na,* wenn der Genitiv die Bestimmung eines Dinges ausdrückt: Wassergefäß für Muschelgeldschälchen (Bley, S. 19); 3. die Adjektiva stehen entweder vor oder nach dem Substantiv; stehen sie nach, so haben beide, Substantiv und Adjektiv, den Artikel: *a beo a kilik* ein Vogel ein kleiner; von dieser Regel gibt es Ausnahmen (unter denen P. Bley *tabu* „heilig" anführt), wo das Adjektiv keinen Artikel hat: *a pal tabu* das Haus heiliges, Kirche; aber P. Bley kennt keine Ver-

[3] *A pal a tava* ist schon zu einem Wort geworden, das auch „Flasche" bedeutet, S. 23, 205.

bindung des Adjektivs mit dem Substantiv durch Zwischensetzung von *na* zwischen Substantiv und Adjektiv (Bley, S. 30 f.), mit anderen Worten: die Übersetzung von *a pal a tava na tabu* als „heiliges Wassergefäß", wie Winthuis es tut, ist grammatikalisch ausgeschlossen.

Die Entgegnung von Winthuis gegen die Kritik von P. Peekel ist ein Muster von Verworrenheit. Schon seine Behauptung, *pal a tava* heiße nur „Wassergefäß", ist unrichtig; seine weitere Behauptung, *tabu* heiße Muschelgeld und nicht Muschelschälchen, geht ganz daneben, denn sowohl P. Peekel als P. Meier sprechen nicht von „Muschelschälchen", sondern von „Muschel g e l d schälchen" (die losen Schälchen von *Nassa callosa* oder *camelus*); seine dritte Behauptung, *tabu* heiße auch „heilig", ist richtig, aber unrichtig ist seine (stillschweigende) Behauptung, wenn *tabu* „heilig" mit einem Substantiv verbunden werde, so werde die Partikel *na* eingeschoben. Unrichtig ist und bleibt also seine Übersetzung von *a pal a tava na tabu* mit „(Wasser-)Gefäß heiliges".

Auf die übrigen Kritiken, die P. Peekel und P. Meier der Übersetzung von Winthuis widmen, und die ich ebenfalls für berechtigt halte, besonders betreffs seiner willkürlichen Übersetzung des Pronomens *i* bald mit „er", bald mit „sie", gehe ich hier nicht ein; denn schon die zwei hier ganz unrettbar als schwere Übersetzungsfehler festgestellten Fälle genügen, um den von Winthuis gewollten zweigeschlechtlichen Sinn des Zauberliedes völlig unmöglich zu machen.

Ist es zu weit gegangen, wenn man fürchtet, daß, wenn die Übersetzung und Deutung schon nur eines der Zauberlieder so schwere Fehler aufweist, es mit der Übersetzung und Deutung der übrigen nicht viel besser, vielleicht noch viel schlechter bestellt war? Man kann also wohl ziemlich darüber beruhigt sein, daß der Verlust dieser Lieder und ihrer Übersetzungen und Deutungen kein besonderer Verlust für die Wissenschaft war, eher ein Gewinn für Dr. Winthuis.

Auf die in Dr. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen" und in seiner Entgegnung „Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen" behandelten Fragen werde ich in einiger Zeit in einer besonderen Publikation zurückkommen.

P. W. Schmidt.

Das Bärenfest bei den Ainu. — Prof. Kindaichi hat einen sehr interessanten, überzeugend wirkenden Artikel über das Bärenfest bei den Ainu geschrieben, der unter dem Titel „The Bear-festival of the Ainu" (japanisch) im The Japanese Journal of Folklore, Tokyo, Vol. 1, No. 2, 1929, veröffentlicht wurde. Im folgenden will ich denselben kurz zusammenfassend wiedergeben.

In der Ainu-Sprache heißt der Bär *kamui, kamui* bedeutet aber eigentlich Gott. Nach Auffassung der Ainu sind nicht nur der Bär, sondern auch der Wolf, Hirsch, Fuchs, Hase, Rabe, Specht, Walfisch und der Delphin, überhaupt alle Lebewesen Gottheiten. Der Bär ist eigentlich eine Berggottheit und auch die Haupt-Berggottheit der Ainu. Er ist der am meisten geachtete Gott und daher bedeutet *kamui* gewöhnlich die Bärengottheit.

Neben dem „Menschen-(Ainu-)Lande" gibt es noch das Heimatland der Götter, das *kamui-moshiri* „Götterland" genannt wird und in welchem die Götter in menschlicher Gestalt ihre Häuser bauen, den Feuerherd errichten und ebenso wie die Menschen die Sitzordnung um den Herd einhalten.

Diese Götter steigen zuweilen herab ins Land der Menschen, um sich zu vergnügen. Bei dieser Gelegenheit verkleidet sich die Bärengottheit und nimmt seinen schwarzen Pelz, die spitzen Krallen und sein großes Gesicht an, wie man ihn ja schaut. Der Wolfgott (*horoke-kamui*) verkleidet sich mittels seines weißen Pelzes usw. Die Gestalten aller Lebewesen, wie sie uns erscheinen, sind eigentlich nur Verkleidungen der Gottheiten, die das Menschenland besuchen, demnach alle Lebewesen Gottheiten sind, die in Verkleidung vom Himmel herabsteigen.

Die Gottheit, die also in Verkleidung in das Unterland der Menschen herabgekommen ist, kann erst wieder in das Götterland glücklich zurückkehren, wenn ihr die

Verkleidung von den Ainu abgenommen und fröhlich verspeist und ehrerbietig verehrt worden ist. Ihr Fleisch und ihr Pelz (seine Verkleidung) werden also als ein göttliches Geschenk für den Ainu angesehen, der den Bär gefangen hat, und der Ainu verzehrt diese Gabe in Dankbarkeit. Dann erst kann die Gottheit wieder ins Götterland zurückkehren. Nach der Meinung der Ainu ist das „Menschen-Land" durchaus nicht ein häßliches Land, sondern so schön wie das der Götter. Auch glauben sie, daß dieses Ainu-Land die Götterwiege ist, in welches der Gott herabsteigt, um Nachkommen zu zeugen. Die Gottheit hält die Ainu nicht für tieferstehende Wesen, sie ist daher dem Ainu stets freundlich gesinnt, um von ihnen geachtet zu werden.

Die von den Ainu geachtete Gottheit fühlt sich selbst als über die anderen Götter stehend, da ihm ja Feste gefeiert, viel *sake* und andere Opfergaben dargebracht werden, die sich im Götterlande dann vermehren und zur Bewirtung anderer, benachbarter Götter dienen.

Wir sehen also, daß das Verhältnis der Ainu zu ihren Göttern ein sehr freundschaftliches ist. In der Ainu-Sprache wird das Wort für „Beten" fast in der Bedeutung von „Bitten" angewendet. Das Gebet ähnelt also sehr einer Lobhudelei, Besänftigung, Betrug, Verhandeln und Fordern. Natürlich kann es auch vorkommen, daß der Ainu in der Zeit schwerer Not und Unglücks zitternd die Gottheit bittet und auch dem Ahnengott in Ehrerbietung seine Wünsche bekennt.

Nun kommen diese Götter verkleidet ins Ainu-Land herab, werden von den Ainu gefangen und getötet. Die getöteten Götter werden durch einen besonderen Eingang, das sogenannte *kamui-kushi-puyara,* „das Fenster, durch das die Gottheit hinein- oder herausgeht", sofort zum obersten Sitzplatz, der für Gäste bestimmt ist, eingebracht. Das ist für den Ainu das „Gegebene" *(kashi-nukara)* und für den Gott das „zu Gast sein oder auf Besuch gehen" *(mara-tsuto-ne).* Dann beginnt der Schmaus, zu welchem die Ainu auch ihre Nachbarn eingeladen haben. Dieser Schmaus heißt in bezug auf die Ainu „das Bewirten" *(mara-tsuto-an)* und in bezug auf die Gottheit „das Bewirtetwerden" *(mara-tsuto-koro).* Die Opfergaben, die die Gottheit, die jetzt eigentlich schon ein Geist ist, ins Götterland mitbringt, vermehren sich daselbst außerordentlich.

Der Bär oder die anderen Tiere, die der Ainu von seiner Jagd nach Hause gebracht hat, sind also die das Ainu-Land besuchenden Gottheiten. Das Einfangen des Tieres bezeichnet man *shumau-an. An* bedeutet „sein, vorhanden sein" und wird in bezug auf den Ainu angewendet. In bezug auf die Gottheit wird das Wort *shumau-ne* gebraucht, wobei *ne* „werden, zu etwas werden" bedeutet. Das Wort *shumau* findet sich nicht in Batchelor's Ainu-Wörterbuch, es kommt dort nur die Form *shumau-ne* vor. Batchelor übersetzt letzteres mit „dead animals". Die darüber befragten Ainu waren mit dieser Erklärung und Übersetzung nicht zufrieden. Möglicherweise liegt ihm folgende Bedeutung zugrunde: „Die Gottheit zurückgeführt durch die Hand des Ainu zu seiner eigenen Göttergestalt" oder „wieder Gott werden" oder „wieder ein Geist werden". *shumau* ist daher nicht nur das Sterben, der gewöhnliche Tod, sondern auch das Leben der Gottheit.

Der mit *kike* geschmückte Schädel des Tieres, das der Ainu geschlachtet hat, ist der „zurückkehrende Gott" *(riwak kamui).* Nachdem nun der Ainu das Tier getötet hat, bietet er ihm Opfergaben an und spricht zu ihm: „Nun kehre mit dem Geschenke in das Heimatland zurück!" Dies nennt man „senden". In der Ainu-Sprache gibt es aber viele Worte dieser Bedeutung: *i-wak-te* „gehen lassen", *oman-te* „weggehen lassen" usw. Das Bärenfest heißt gewöhnlich *i-oman-te* „etwas weggehen lassen".

Im folgenden werde ich ganz kurz das Bärenfest beschreiben:

Wenn der Ainu auf den Bergen ein Bärenjunges findet, tötet er es nicht auf der Stelle, sondern bringt es nach Hause. Dort fertigt er einen Käfig aus runden Hölzern an und stellt ihn neben seine Wohnung. In diesem Käfig zieht er nun das Junge auf.

Der Ainu sagt niemals „einen Bären halten", sondern „aufziehen, erziehen". Da das Junge der Gott selbst und noch dazu das Kind der Berggottheit ist, das sie dem Ainu geschenkt hat, gibt ihm der Ainu in schönverziertem Eßgeschirr dasselbe Essen, wie er

es selbst zu sich nimmt. Er bewirtet das Ainu-Kind als einen göttlichen Gast, bis daß es groß geworden. Die Ainu-Frau nimmt es daher auf ihren Schoß und säugt es, solange es noch keine Zähne hat, und ruft es „Kleiner" *(hepere)*.

Ist nun das Bärenkind zwei oder drei Jahre alt geworden, ladet der Ainu in der Mitte der Winterszeit, da der Pelz am dichtesten und das Bärenfleisch am fettesten ist, seine Nachbarn zum Feste ein. Zuerst schmücken sie den Götterzaun mit *nusa* und *sake,* und dann wird der Bär an einem Seile aus dem Käfig auf den Platz zwischen dem Götterfenster des Hauses und dem Götterzaun herausgezogen. Nachdem er nun von dem Hausherrn und seinen Nachbarn mit den Zeremonienpfeilen beschossen worden ist, gibt ihm ein Schütze mit einem scharfen Pfeile den Tod. (In einigen Gegenden tötet man in durch Erdrücken mit einem Balken.) Dann legt der Hausherr den getöteten Bären auf den Altar vor dem Götterzaun, bietet ihm viele Opfergaben an, wässert ihm das *sake* und hält ihm die „Sendungsrede". Der Schmaus dauert drei Tage und drei Nächte.

In der ersten Mitternacht wird eine sehr wichtige, heimliche Zeremonie abgehalten, der keine Frau beiwohnen darf. Bei dieser werden Gehirn, Zunge und Augäpfel aus dem Schädel des Bären genommen und die leeren Höhlungen mit *kike* ausgefüllt. Diese Zeremonie heißt man *kora-mante,* „Leichensendung". Der zweite Tag wird „der große Schmaus" *(poro-ome-kapu)* genannt, bei welchem alle Ainu das Fleisch des Bären verzehren. Der dritte Tag heißt „der kleine Schmaus" (*pon-ome-kapu).* Er ist die Fortsetzung des vorhergegangenen Tages.

Am Schlusse seines Werkes bringt Kindaichi viele interessante Bärensagen und auch eine Übersetzung der Sendungsansprache (oder Gebet).

Dr. Masao Oka, Wien.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Hans Plischke gibt uns in seinem Vortrag Das Zeitalter der Weltumseglungsfahrten und die Naturvölker einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Völkerkunde. Im 18. Jahrhundert wurden zahlreiche Expeditionen unternommen, die in den Fahrten des Engländers Cook und des Franzosen Lapérouse ihren Höhepunkt erreichten. Veranlaßt und weiter begünstigt wurden sie von der Aufklärung und von einem philanthropischen und universellen Zuge jener Zeit. Ziel der Forschungsreisen war gewöhnlich die Südsee. Im Gegensatz zu den voraufgehenden Jahrhunderten standen nicht so sehr handelspolitische und wirtschaftliche Interessen im Vordergrund, als vielmehr Liebe zur Wissenschaft. Davon zeugen die Gelehrten, die oft diese Expeditionen begleiteten. Ungeheures Beobachtungsmaterial wurde zusammengetragen, dessen Verarbeitung aber oft unkritisch im Sinne der Aufklärungsideen geschah. Neue Rasseneinteilungen wurden vorgenommen (Blumenbach, Forster), man rekonstruierte den Urzustand der Menschheit, den einige im tierischen (Hobbes), andere im tugendhaften Menschen sahen (Rousseau). Weiter versuchte man Entwicklungsreihen aufzustellen (Forster, Montesquieu) und forschte nach einer tieferen Begründung für die Verschiedenheiten der Kulturentwicklung (Forster: Klima, Erziehung, Bevölkerungsdichte). Man entdeckte anthropologische, sprachliche und kulturelle Beziehungen zwischen den Malaien und Polynesiern, die noch heute die Grundlage der Anschauung über die Wanderung der Malaio-Polynesier bilden. Dem philantropischen Zuge jener Zeit entsprechend, hatten die Weltumsegler Anweisung, den Eingebornen fremder Erdteile auch die europäische Kultur zu überbringen, wodurch jedoch zum Verfall der Südsee-

Europe et Généralités.

La conférence de M. Hans Plischke sur l'Epoque des circonnavigations du monde et les peuples primitifs fournit une contribution de valeur à l'histoire de l'ethnologie. Le 18e siècle vit de nombreuses expéditions, dont les plus importantes furent celles de l'Anglais Cook et du Français Lapérouse. Provoquées et favorisées par le rationalisme et la tournure d'esprit philanthropique et universelle de l'époque, ces expéditions avaient généralement pour but l'exploration de l'Océan Pacifique du Sud. A l'encontre des siècles précédents, ce n'étaient par autant les intérêts commerciaux et économiques qui dominaient, mais plutôt l'amour de la science. Les savants qui accompagnaient bon nombre de ces expéditons en sont la preuve. On y ramassa une quantité énorme de documents, dont l'élaboration fut hélas! souvent entreprise sans esprit critique d'après les idées du rationalisme. On imagina de nouvelles divisions des races (Blumenbach, Forster), on reconstruisit l'état primitif de l'humanité, que les uns voulaient voir dans l'homme animal (Hobbes), les autres dans l'homme vertueux (Rousseau). Puis on essaya d'établir des séries d'évolution (Forster, Montesquieu) et on se mit à établir sur des bases plus solides les différences de l'évolution culturelle (Forster: le climat, l'éducation, la densité de la population). On découvrit entre les Malais et les Polynésiens des relations anthropologiques, linguistiques et culturelles qui se trouvent encore de nos jours à la base des idées sur la migration des Malaio-Polynésiens. Conformément aux idées philanthropiques etc. l'époque, les navigateurs avaient reçu l'instruction de transmettre aux indigènes des continents étrangers la civilisation européenne. Mais c'est ainsi que, sans le vouloir, on fit le premier pas vers la décadence des cultures de l'Océan

kulturen ungewollt der erste Anstoß gegeben wurde. (Archiv f. Anthropologie, N. F. XXII, 56—65.)

Felix Speiser schreibt in seiner Studie Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation: „Es ist gewiß ein gewagtes Unternehmen, griechische Mysterien durch australische Initiationen erklären zu wollen; der kulturelle, geographische und chronologische Abstand ist ein sehr großer, und doch sind unserer Ansicht nach die Analogien so unverkennbar, daß ein Zweifel an der inneren Verwandtschaft der beiden Erscheinungen kaum mehr möglich ist. Wir dürfen also schließen: Die eleusinischen Mysterien sind deutlich als primitive Initiationen erkennbar, über welche sich allerdings spätere Elemente geschoben haben. Sie bezwecken zunächst eine Sicherung der Ernährung, indem sie den Menschen in rituellen Kontakt mit der hinter seiner Nahrung stehenden Potenz (Demeter) bringen. Dadurch verhindern sie eine Beleidigung der Potenz durch einen von der Potenz nicht genehmigten Genuß der Nahrung. Mit der Nahrung geht aber auch Lebenskraft auf den Menschen über, was ihm eine ewige Existenz im Jenseits sichert, und dies erklärt die seelische Erhebung der Mysten." (Zeitschr. f. Ethn., LX [1928], 362—372.)

Fr. Röck veröffentlicht wieder eine wichtige Studie: Zahlen-, Welt- und Kalenderbilder aus seinem kulturgeschichtlich bedeutsamen Spezialgebiete der vergleichenden Ortungskunde. Diesmal ist es eine bronzezeitliche Gürtelscheibe aus dem Kreise Hadersleben, die er als ornamentales Kalenderbild erkennt. Zusammenfassend sagt der Verfasser: „Wir haben für die altgermanische Bronzezeit zwei Zierscheiben kennengelernt, welche als ornamentale Kalenderbilder bezeichnet werden müssen: 1. Eine Bronzezierscheibe aus Borkendorf in Westpreußen, die zuerst von Beninger als Darstellung eines Mondkalenders erkannt wurde. Diese Zierscheibe ist als Kalenderbild des Monatskreises zu bezeichnen. Sie stammt aus einem germanischen Depotfunde der Bronzezeitstufe V, kann somit zeitlich nach 1000 vor Beginn unserer Zeitrechnung datiert werden. 2. Eine durch-

du Sud. (Archiv f. Anthropologie, N. F. XXII, 56—65.)

Dans son étude sur Les mystères d'Eleusis en tant qu'initiation primitive, M. Felix Speiser écrit ceci «C'est sans doute une entreprise hasardée que de vouloir expliquer les mystères grecs par les initiations australiennes. Les différences culturelles, géographiques et chronologiques sont énormes, bien entendu; toutefois nous sommes d'avis que les analogies sont si évidentes qu'il n'est plus permis de douter de la parenté essentielle des deux institutions. Nous pouvons donc conclure: les mystères d'Eleusis peuvent facilement être reconnus comme initiations primitives, recouvertes, il est vrai, d'éléments postérieurs. Ils ont pour but en permier lieu d'assurer l'entretien de l'homme en le mettant en contact rituel avec la puissance dominatrice de sa nourriture (Demeter). Et ainsi ils empêchent cette puissance d'être offensée par un usage des aliments non approuvé par elle. Or, en même temp que la nourriture, c'est la force vitale qui entre dans l'homme, ce qui lui assure une existence éternelle dans l'autre monde, et c'est ce qui explique l'éxaltation psychique des mystes». (Zeitschr. f. Ethn., LX [1928], 362—372.)

M. Fr. Röck publie une nouvelle étude: Signes numériques, cosmographiques et almanachiques tirée de sa specialité si importante au point de vue de l'histoire de la civilisation, c'est-à-dire la science comparée de démarcation locale. Il s'agit cette fois d'un disque de ceinture de l'âge de bronze, provenant de l'arrondissement de Hadersleben et reconnu comme signe ornemental de calendrier. L'auteur résume comme suit: «Pour l'âge de bronze archéo-germanique, nous avons appris à connaître deux disques comme figures ornementales: 1° un disque d'agrément en bronze trouvé à Borkendorf dans la Prusse occidentale et reconnu d'abord par M. Beninger comme représentation d'un calendrier lunaire. Ce disque doit être considéré comme signe almanachique du cercle mensuel. Il provient d'un dépôt germanique découvert il y a quelque temps et appartenant à la période V de

brochene Gürtelscheibe aus dem Kreise Hadersleben, die von mir als ornamentales Kalenderbild des Monats- und des Jahreskreises nachgewiesen wurde. Diese Zierscheibe gehört der Spätstufe der älteren germanischen Bronzezeit an, ist somit nach der üblichen Schätzung um die Zeit von 1500 vor Beginn unserer Zeitrechnung zu datieren. Beide Zierscheiben gehörten dem Kalenderkreise der altgermanischen Neuner-Leute an, bezeugen durch ihre Zahlenverhältnisse einen ausgebildeten altgermanischen Mondkalender und ergänzen sich gegenseitig." (Mannus, XXI [1929], 201—219.)

In seinem deutschen Aufsatz Zur osteuropäischen Archäologie bietet A. M. Tallgren eine sehr dankenswerte Übersicht über die archäologische Forschung Osteuropas und Nordasiens in den letzten Jahren. Da der Aufsatz sich zumeist auf russische Arbeiten stützt, werden dadurch die Ergebnisse der russischen Forscher auch jenen Gelehrten nähergebracht, die nicht die Originalsprache verstehen. Tallgren referiert in übersichtlicher Form über folgende Einzelheiten: *oblasti* (kulturell-wissenschaftliche Einheiten zu wissenschaftlichen Zwecken in Rußland), die russischen Zentralmuseen, dann über die verschiedenen Fundgruben in chronologischer Reihenfolge, Paläolithikum, Neolithikum, Bronzezeit, Eisenzeit, schließlich die „finnischen" Kulturen Zentral- und Ostrußlands und die türkischen Nomadenkulturen. (Finnisch-Ugrische Forschungen, XX [1929], 1—46.)

Zum Kapitel Syntax und primitive Kultur gibt W. Havers interessante Belege, die den engen Zusammenhang zwischen Syntax und Kultur hervorheben. So werden zur Lösung des Problems der Empfindungsimpersonalia, für den Wechsel persönlicher und unpersönlicher Verbalkonstruktionen „auch Kulturstufe und Weltanschauung als Bedingung" heranzuziehen sein. Bezüglich des Verhältnisses der willenhaften und willenlosen

l'âge de bronze; il peut donc être daté ère. 2° Un disque de ceinture percé découvert dans l'arrondissement de Hadersleben et reconnu par moi avec preuves à l'appui comme signe almanachique ornemental du cercle mensuel et annuel. Ce chronologiquement après 1000 avant notre disque d'agrément appartient à une période postérieure de l'âge de bronze archéogermanique et doit donc être daté d'après l'évaluation en usage aux environs de 1500 avant notre ère. Les deux disques appartiennent au cycle almanachique du groupe des neuf de l'ancienne Germanie, témoignent par leurs proportions numériques de l'existence d'un calendrier lunaire archéo-germanique perfectionné et se complètent mutuellement.» (Mannus, XXI [1929], 201—219.)

Dans son étude en langue allemande «Zur osteuropäischen Archäologie» (Au sujet de l'archéologie est-européenne), M. A. M. Tallgren fournit un aperçu très appréciable sur les recherches archéologiques dans l'Europe orientale et l'Asie septentrionale pendant ces dernières années. Comme cette étude s'appuie surtout sur des travaux russes, les résultats obtenus par les spécialistes russes sont également mis à la portée des savants qui ne comprennent pas la langue originale. M. Tallgren fait un rapport bien disposé sur les détails suivants: les *oblasti* (unités scientifiques culturelles pour fins scientifiques en Russie), les musées centraux en Russie, les différents groupes de trouvailles dans l'ordre chronologique, le paléolithique, le néolithique, l'âge de bronze, finalement les cultures «finnoises» de la Russie centrale et orientale et les cultures de nomades turcs. (Finnisch-Ugrische Forschungen, XX [1929], 1—46.)

Au sujet du chapitre Syntaxe et culture primitive M. W. Havers fournit des exemples intéressants qui font ressorter les rapports étroits qui existent entre la syntaxe et la civilisation. C'est ainsi que la question du problème des éléments impersonnels de sentiments pour le changement de constructions verbales personelles et impersonelles demande qu'on envisage également l'état culturel et le système philosophique. Quant aux rapports

Verben glaubt der Verfasser, daß die unpersönliche Konstruktion mehr der primitiven Mentalität entspreche. Für den Konkretismus des primitiven Denkens sprechen weiter die festen Possessivverbindungen, daß allgemein gewisse Begriffe, insbesondere solche der Verwandtschaftsgrade und der Glieder des menschlichen Körpers, mit Vorliebe in Beziehung auf eine bestimmte Person vorgestellt werden. (Wörter und Sachen, XII [1929], 161—173.)

Entgegen den bisherigen Erfahrungen ist der Zauberspruch in Litauen noch weit verbreitet. Gewisse Männer und Frauen verwenden ihn häufig, fast in jedem Dorfe. „Einige von ihnen genießen sogar gewisse Berühmtheit: die von ihnen durch Zauberspruch und Wahrzeichen erteilte Hilfe wird von nah und fern gesucht." Meist wird dem Spruch übernatürliche Macht zugeschrieben. „Diesen allgemeinen Glauben teilen an vielen Orten auch die gebildeten Schichten, Leute mit höherer Schulbildung." Bestimmte, nicht gar viele Krankheiten von Mensch und Tier sind dem Spruche, der meist christlich angehaucht ist, unterworfen, am meisten Vergiftung durch Schlangenbiß und Rose. Wie in anderen Ländern und Erdteilen spielen gewisse Objekte mit magischer Bedeutung eine bevorzugte Rolle, so das Tor, die Schwelle, das Fenster, der Brunnen, der Schuh, der Mahlstein, die Wagenachse, der Besen und sogar der Kehricht; unter den Bäumen die Birke. Das so viel verwendete magische Quadrat aus 25 Buchstaben, die, auf verschiedene Weise gelesen, fünf lateinische Worte bilden, ist auch den litauischen Zauberern bekannt. Der Verfasser der Abhandlung hatte beim Sammeln mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen; um so mehr werden ihm die Folkloristen dankbar sein. (V. J. Mansikka, F. F.-Communications Nr. 87, Helsinki 1929.)

entre verbes exprimant une volonté et verbes sans éléments de volonté, l'auteur pense que la construction impersonelle correspond mieux à la mentalité primitive. Le concrétisme de la pensée primitive est en outre attesté par les rapports possessifs fixes, c'est-à-dire qu'en général on aime à se représenter certaines notions, surtout celles qui désignent des degrés de parenté on des membres du corps humain, comme appartenant à une personne déterminée. (Wörter und Sachen, XII [1929], 161—173.)

Contrairement à ce que l'on savait jusqu'ici, la formule magique est encore très répandue en Lithuanie. Presque dans chaque village certains hommes et certaines femmes l'emploient fréquemment. «Quelques unes parmi ces personnes jouissent même d'une certaine célébrité: l'assistance prêtée par elles au moyen de formules magiques et de divination les fait rechercher de près et de loin.» Généralement on attribue une force surnaturelle à la formule magique. «Cette croyance universelle est partagée dans beaucoup d'endroits même par des couches sociales cultivées, par des gens ayant fait des études.» Certaines maladies peu nombreuses chez les hommes et les animaux sont soumises à l'influence de la formule qui dans bien des cas a une teinte chrétienne, surtout les empoisonnements par des morsures de serpents et l'érisipèle. Comme dans d'autres pays et continents, il y a certains objets à signification magique qui jouent un certain rôle, tels que la grande porte, le seuil, la fenêtre, la fontaine, la chaussure, la meule, l'essieu, le balai et même les ordures et parmi les arbres le bouleau. Le carré magique si souvent employé, carré composé de 25 lettres disposées de manière à fournir cinq mots latins quand elles sont lues de différentes manières, est également en usage chez les magiciens de la Lithuanie. L'auteur avait à surmonter de grandes difficultés pour réunir les éléments de son travail; motif de plus pour les folkloristes pour lui être reconnaissants. (V. J. Mansikka, F. F.-Communications Nr. 87, Helsinki 1929.)

Asien.

Die Ausgrabung der Universität Chicago in Zentralkleinasien förderte wichtiges Material, besonders über die Hittiten, zutage, darunter auch eine hittitische Inschrift. Das untersuchte Feld liegt nördlich von Kaisarieh. Die besten Resultate gab ein Hügel bei Alishar. Hier konnten so viele Schichten aus allen Kulturperioden Kleinasiens untersucht werden, daß die Chronologie der schwachbesiedelten Orte an die von Alishar sicher angeschlossen werden kann. Im ganzen tritt ein klares Bild der alten Besiedelung hervor. Östlich von Boghaz Köi war sie am dichtesten. Der Osten von Angora steht aber der Umgebung von Alishar nur wenig nach. „Alle Hügel beweisen durch Vergleich ihrer Tonwarenfragmente mit denen unseres Hügels (von Alishar), daß sie durch ein Volk unserer ‚lokalhittitischen' und ‚prähittitischen' Periode besiedelt waren." Probegrabungen lassen auf noch reichere Ausbeute als bisher schließen. (H. H. von der Osten in Oriental Inst. Communications Nr. 6 [1929], 1—153.)

An den Abhängen der Pulney-Berge sind mehrere Gruppen von prähistorischen Dolmen noch sehr gut erhalten. Ein kreisförmiger oder viereckiger Steinwall, durchschnittlich 36 bis 20 Fuß lang und 31 bis 14 Fuß breit, umgibt ungefähr 2 bis 14 Kammern. Diese sind aus sechs Steinplatten aus den nahen natürlichen Steinbrüchen errichtet. Eine Platte bildet den Boden, vier die Seitenwände und eine das Dach. Daneben sind meistens noch kleine Kämmerchen von derselben Konstruktion, oder es ist in der großen Kammer durch eine Querwand ein kleiner Raum abgetrennt. Wozu dienten die Dolmen? Waren es Begräbnisstätten, wie meistens angenommen wird, oder Vorratsräume, oder Zufluchtsstätten im Kriege? Man weiß es nicht. Die in die Erde vergrabenen Dolmen kann man ziemlich bestimmt als Begräbnisstätten ansehen. So schreiben A. Anglade und Newton, S. J., in ihrer Publikation The Dolmen of the Pulney Hills. (Memoirs of the Archaeological survey of India No. 36 [1928], 1—13.)

Asie.

Les fouilles de l'université de Chicago au centre de l'Asie-Mineure ont mis au jour des documents importants surtout au sujet des Hittites, notamment une inscription hittite. Le terrain exploité se trouve au Nord de Kaisarieh, et c'est une colline près d'Alishar qui a donné les meilleurs résultats. Ici on a pu examiner tant de couches provenant de toutes les périodes culturelles de l'Asie-Mineure que la chronologie des endroits faiblement colonisés a pu être rattachée avec certitude à celle d'Alishar. A tout prendre nous obtenons une image nette de la vieille colonisation. A l'Est de Boghaz Köi elle était la plus dense, mais l'Est d'Angora ne le cède pas beaucoup aux environs d'Alishar. «La comparaison de leurs objets de poterie avec ceux de notre colline (d'Alishar) démontre que toutes ces collines étaient colonisées par une population de notre période «hittite locale» et «préhittite».» Des fouilles d'essai font espérer des trouvailles encore plus riches que jusqu'ici. (H. H. von der Osten dans Oriental Inst. Communications No. 6 [1929], 1—153.)

Sur les flancs des montagnes Pulney plusieurs groupes de dolmens préhistoriques se trouvent encore très bien conservés. Une clôture circulaire ou carrée en pierres, longue d'environ 36 à 20 pieds et large de 31 à 14 pieds, entoure un groupe de 2 jusqu'à 14 chambres. Celles-ci se composent de six dalles en pierre, sont l'une forme le bas, quatre les parties latérales et l'autre le toit. A côté il y a généralement encore de petites chambrettes construites de la même manière ou bien un petit emplacement déduit de la grande chambre et séparé par une cloison transversale. A quoi servaient ces dolmens? Étaient-ce des sépultures, comme on l'admet généralement, ou bien des chambres de provisions ou encore des refuges en cas de guerre? On l'ignore. Pour les dolmens enfouis sous terre on peut être certain qu'ils ont servi de sépultures. Voilà ce que nous aprennent A. Anglade et Newton, S. J., dans leur publication The Dolmen of the Pulney Hills. (Memoirs of the Archeological survey of India No. 36 [1928], 1—13.)

Als Leo Sternberg seine Arbeit über den antiken Zwillingskult veröffentlichte, wollte der bekannte russische Sinologe Prof. W. Alexejew Sternberg's Aufstellungen für China nicht gelten lassen. Daraufhin greift Sternberg das Problem vom allgemeinen ethnologischen Standpunkt in seiner Studie Der Zwillingskult in China und die indischen Einflüsse nochmals auf und kommt zu folgendem Ergebnis: „Durch unsere Ausführungen glauben wir den Nachweis erbracht zu haben dafür, daß die chinesischen *Ho-Ho* als Zwillingsgottheiten im eigentlichen Sinne aufzufassen sind, daß *Liu-hai-örl* gleichfalls eine Zwillingsgottheit darstellt, der durch die taoistische Kanonisation die Züge des dem Zwillingskulte wiederum eng verbundenen *Mañjuśrī* verliehen wurden, und daß endlich sowohl die Ikonographie des *Liu-hai-örl* als auch die mit ihm verknüpfen Legenden durchweg aus Indien übernommene, von der chinesischen Hagiographie nur oberflächlich übermalte Entlehnungen darstellen. Zugleich gibt die gerade in den breiten Volksschichten so intensive Verehrung der *Ho-ho* wie des *Liu-hai-örl* den Beweis dafür ab, daß auch in China, wie bei anderen Völkern, ein einheimischer primitiver Zwillingskult bestand, den die höheren Kulte, Buddhismus und Taoismus, aus erzieherischen Gründen sich zueigneten und dessen ursprüngliche volkstümliche Abstammung sie hiedurch bis zur Unkenntlichkeit verwischten." (Baessler-Archiv, XIII [1929], 31—46.)

H. Findeisen untersucht in seiner Arbeit: Die Fischerei im Leben der altsibirischen Völkerstämme den gesamten, bis jetzt erforschten Tatsachenkomplex, der sich durch die Ausübung der Fischerei bei den sogenannten altsibirischen Völkern ausgebildet hat. In der Nahrungsbeschaffung spielt die Fischerei die Hauptrolle. Die Behandlung der Fische als Nahrung ist bei den einzelnen Völkern sehr verschieden. Neben der Beschreibung der verschiedenen Fangmethoden, Gerätschaften und Verwertung der Fischereiprodukte, wird vom Verfasser auch deutlich hingewiesen auf den Einfluß der Fischerei auf das soziale und geistige Leben dieser Völ-

Lorsque M. Léon Sternberg publia son travail sur le culte antique des jumeaux, M. le prof. W. Alexejew, le sinologue russe bien connu, ne voulait pas laisser passer cette théorie pour la Chine. Et voilà que M. Sternberg publie une étude sur Le culte des jumeaux en Chine et les influences indiennes, ou il reprend le problème du point de vue ethnologique en général, et il en arrive à la conclusion que voici «Par notre exposé nous croyons avoir démontré que les *Ho-ho* chinois doivent être considérés comme divinités jumelles au sens propre du mot, que *Liu-hai-örl* représente également une divinité jumelle, à laquelle la canonisation taoïstique a donné les traits de *Mañjuśrī* étroitement lié de son côté au culte des jumeaux, et qu'enfin aussi bien l'iconographie de *Liu-hai-örl* que les légendes qui s'y rapportent ne représentent en général que des emprunts tirés des Indes et retouchés superficiellement par l'hagiographie chinoise. La vénération si intense des *Ho-ho* comme de *Liu-hai-örl* précisément par la masse du peuple est en même temps une preuve qu'il existait en Chine comme chez d'autres peuples un culte indigène primitif de jumeaux, sont les cultes plus élevés, le bouddhisme et le taoïsme, se sont emparés pour des motifs pédagogiques, mais dont ils ont par ce fait même effacé l'origine primitive populaire jusqu'à la rendre méconnaissable.» (Baessler-Archiv, XIII [1929], 31—46.)

M. H. Findeisen examine dans son étude: La pêche dans la vie des peuples paléosibériens l'ensemble des données étudiées jusqu'ici sur la pratique de la pêche chez les peuplades appelées paléosibériennes. Parmi les moyens de se procurer les aliments, la pêche est celui qui est le plus en usage. La préparation des poissons comme nourriture varie beaucoup chez les différents peuples. En décrivant les diverses méthodes pour prendre le poisson, les instruments de pêche et l'emploi des produits de la pêche, l'auteur signale nettement l'influence de la pêche sur la vie sociale et intellectuelle de ces peuples dans ses manifestations artistiques comme religieu-

ker sowohl in seinen künstlerischen als auch in seinen religiösen Äußerungen. Die Überlieferungen darüber sind sehr vielgestaltig, zeigen aber doch eine gewisse Zusammengehörigkeit. (Zeitschr. f. Ethn., LX [1928], 1—73.)

In seinen Reisen und Forschungen in Nordsibirien beschreibt uns Dr. H. FINDEISEN seine Expeditionsfahrt von Podkamennaja Tunguska (kleines Dorf am Jenissej) die Steinige Tunguska hinauf zu den Jenissej-Ostjaken. Er berichtet unter anderem von ihren Jagdtieren und -sitten, von ihrer Fischerei, und in drei eigenen Kapiteln russisch-sibirische und jenissejsche Märchen und Göttermythen. (47 Seiten [1929], Selbstverlag des Verf., Berlin NW. 21, Lübeckerstr. 51.)

J. H. HUTTON schreibt über die Schädelverzierung in Assam. Die Konyak Nagas setzen den bemalten Schädeln künstliche Haare, Augen und Nase ein. Diese Verzierung mit künstlichen Haaren und Nase findet sich auch in Ozeanien. Gewöhnlich läßt man den Unterkiefer bei dem Skelett, nicht beim Schädel. Der Grund dieser Handlungsweise ist noch nicht recht ersichtlich, vielleicht ist er begründet in der Furcht vor den Geistern, die an die Kinnbacken gebannt sind. Ähnliche Erscheinungen finden sich in Afrika (Baganda, Togo), auf Celebes (Toradja) und in Neu-Guinea. (Man, XXIX [1929], 158.)

ses. Les traditions à ce sujet sont multiformes, mais accusent toutefois une certaine connexité. (Zeitschr. f. Ethn., LX [1928], 1—73.)

Dans son travail: Voyages et explorations dans la Sibérie septentrionale, M. le Dr. H. FINDEISEN décrit son expédition de Podkamennaja Toungouska (petit village sur les bords du Jénissei) le long de la Toungouska Tierreuse jusque chez les Ostjakes du Jénissei. Il nous entretient entre autres de leurs animaux et coutumes de chasse, de leur pêche, et dans trois chapitres à part de contes et mythes russo-sibériens et jénisséens. (47 pages [1929], chez l'auteur, Berlin NW. 21, Lübeckerstr. 51.)

M. J. H. HUTTON nous renseigne sur l'ornementation des crânes en Assam. Les Konyak Nagas posent sur les crânes peints des cheveux artificiels, des yeux et un nez. Cette ornementation au moyen de cheveux artificiels et d'un nez se pratique également en Océanie. Ordinairement la mâchoire inférieure reste attachée au squelette, non pas au crâne. La cause de cette manière d'agir n'est pas encore bien apparente, mais est peut-être dûe à la crainte des esprits enfermés dans la mâchoire. Des coutumes analogues se trouvent en Afrique (Baganda, Togo), dans l'île de Celèbes (Toradja) et dans la Nouvelle-Guinée. (Man, XXIX [1929], 158.)

Afrika.

Eine gründliche Untersuchung über die Haustiere der Bantu hat HUBERT KROLL in der Zeitschrift für Ethnologie (LX [1928], 177—290) veröffentlicht. Zu den fremden Haustieren im Bantugebiet sind zu rechnen: Ente, Taube, Pferd, Esel, Katze und Schwein; doch Hund, Huhn, Ziege, Rind und Schaf sind dort alte Haustiere. Während der Hund sich bei den Vertretern aller Wirtschaftsformen findet, gehören Huhn und Ziege zum Pflanzenbau, Rind und (teilweise) Schaf zu den Hirtenstämmen. „Da ohne Zweifel der Pflanzenbau im Bantugebiet älter ist als die Viehzucht, haben

Afrique.

C'est une étude approfondie sur les animaux domestiques des Bantous que M. HUBERT KROLL a publiée dans la Zeitschrift für Ethnologie (LX [1928], 177—290). Au nombre des animaux domestiques étrangers sur le territoire des Bantous il faut compter le canard, le pigeon, le cheval, l'âne, le chat et le cochon, tandis que le chien, la poule, la chèvre, le bœuf et la brebis y sont de vieilles connaissances. Mais alors que le chien se trouve chez les représentants de toutes les formes économiques, la poule et la chèvre appartiennent à la culture des plantes, le bœuf et la brebis (en partie)

wir anzunehmen, daß Huhn und Ziege ältere Kulturgüter sind als Rind und Schaf." Die Kaffern dürften einst reine Hirten gewesen sein und erst später auch den Pflanzenbau übernommen haben.

Zur Heilkunde der Bergdaman gibt uns Dr. Viktor Lebzelter aus eigenen Beobachtungen und Aufzeichnungen einige konkrete Beispiele aus verschiedenen Gebieten: Infektions-, Geschlechts-, Säuglings-, Augen-, Zahn-, Ohren- und innere Krankheiten. Gegen Schlangenbisse kennt man zweierlei Arten der Immunisierung. „Abstrahieren wir von den Zaubereien, so sehen wir, daß die Daman immerhin eine Summe von Heilswissen besitzen, das dem unserer Vorfahren vor Berührung mit der antiken Kultur wohl nicht nachstehen dürfte." (Zeitschr. f. Ethn., LX [1928], 296—305.)

Über die Religiösen Anschauungen der Asena berichtet P. Schebesta, S. V. D., daß die Asena zwar ein höchstes Wesen *Mulungu,* das alles gemacht hat „vom Grashalm angefangen bis zum Menschen", von dem auch alles Gute und Böse kommt, anerkennen, fast nie aber zu ihm beten und niemals Opfer darbringen. Um so reichlicher werden die Geister der Ahnen verehrt, da sie einem sonst viel schaden könnten. Daneben kommt aber auch viel Aberglaube vor. Die bekannteste Art ist der Glaube an die *mifiti* oder *afiti* („ein Mensch, meist eine Frau, welche Inhaberin einer verderbenbringenden Zauberkraft ist"). Die meisten Krankheiten und fast alle Todesfälle führt man auf die *afiti* zurück. Die Überführung des *mifiti* geschieht durch das Gottesurteil. Zum Schluß beschreibt der Verfasser drei Arten von Wahrsagern, die einen großen Einfluß auf das soziale Leben der Asena ausüben. (Bibliotheca Africana, III [1929], 1—10.)

Rt. Rev. Léon Classe (Weiße Väter), Apost. Vikar von Ruanda, bietet in seinem Artikel Das höchste Wesen der

se rencontrent chez les tribus de pasteurs. «Comme la culture des plantes est sans doute plus ancienne chez les Bantous que l'élevage des bestiaux, il faut admettre que la poule et la chèvre sont des éléments de culture antérieurs au bœuf et la brebis.» Les Cafres pourraient bien n'avoir été primitivement rien que des pasteurs et n'avoir adopté que plus tard la culture des plantes.

Au sujet de la thérapeutique des Bergdaman, M. le Dr. Viktor Lebzelter puise dans ses propres observations et notes pour nous fournir quelques exemples concrets sur différentes parties: maladies infectieuses et sexuelles, maladies des nourrissons, maladies des yeux, des dents, des oreilles et maladies internes. Contre les morsures des serpents on connaît deux espèces d'immunisation. «Si nous faisons abstraction des sortilèges, nous remarquons que les Daman possèdent bien une somme de connaissances thérapeutiques qui semble ne pas être inférieure à celle de nos ancêtres avant leur contact avec la culture antique.» (Zeitschr. f. Ethn., LX [1928], 296—305.)

Au sujet des idées religieuses des Asena, le P. Schebesta, S. V. D., nous apprend qu'ils reconnaissent, il est vrai, un Etre suprême, *Mulungu,* qui a tout créé, «à partir du brin d'herbe jusqu'à l'homme» et de qui provient le bien et le mal, mais qu'ils ne lui adressent jamais ni prières ni sacrifices. On y vénère d'autant plus les esprits des ancêtres, que sans cela ils pourraient être très nuisibles. Il existe en outre beaucoup de superstition. La forme la plus répandue est la croyance aux *mifiti* ou *afiti* («homme et surtout femme en possession d'une force magique funeste»). La plupart des maladies et presque tous les cas de mort sont attribués aux *afiti.* Les *mifiti* sont convaincus par les ordalies. Finalement l'auteur décrit trois espèces de devins qui ont une grande influcence sur la vie sociale des Asena. (Bibliotheca Africana, III [1929], 1—10.)

Mgr. Léon Classe (des Pères Blancs), Vicaire Apostolique du Rouanda, nous donne dans son article L'Etre suprê-

Banyarwanad in Ruanda wichtige Notizen zum Verständnis der Religion dieses Stammes. *Imana,* das höchste Wesen dieses Stammes, ist allmächtig, allwissend und der Schöpfer aller Dinge. Unter seinen Eigenschaften wird seine Güte besonders hervorgehoben, von der auch das Verhältnis des Banyarwanad zu *Imana* seine freundschaftliche Färbung bekommt. *Imana* schenkt alles ohne jede Gegenleistung. Somit kennt der Banyarwanad keine andere Gottesverehrung als das Bittgebet. Der Glaube an ein Leben nach dem Tode und an eine Vergeltung im Jenseits ist allgemein verbreitet. (Primitive Man, II [1929], 56—57.)

„Nachdem ich die Ruinen selbst untersucht habe, ist es mir unverständlich", schreibt G. Gaton-Thompson in seinem Aufsatz: Zimbabwe, „wie eine Theorie, die den Ursprung der Zimbabwe-Kultur von den Semiten oder aus der modernen Zivilisation herleiten wollte, aufkommen konnte. Jedes Detail in den einzelnen Bauten wie im Plan des Ganzen als auch in den Einrichtungen, besonders alles, was eine kulturelle Entlehnung darstellt, scheint mir typisch für die afrikanischen Bantu zu sein. Ebenso unverständlich ist mir die Theorie, die im Sinne der orientalischen Archäologie von einer sehr alten antiken Kultur spricht. Der Bau der Ruinen ist derart, daß wohl kein Stein mehr auf dem anderen stände, wenn es sich um ein Alter von Jahrtausenden und nicht von Jahrhunderten handelte." Nach Ansicht des Forschers umfassen die Ruinen eine ziemlich lange Bauperiode vom 10. bis 12. Jahrhundert n. Chr. Jünger als aus dem 16. Jahrhundert n. Chr. sind sie jedenfalls sicher nicht. (Antiquity, III [1929], 424—433.)

Über die beiden ältesten Kulturen in Ägypten, die Kultur von Badari und Tasa, schreibt Guy Brunton (The beginnings of Egyptian Civilization). Beide Kulturen unterscheiden sich deutlich. Aus dem Kulturbesitz der Badari-Kultur ist schon ziemlich viel durch Ausgrabungen bekannt geworden. Der Verfasser zeichnet in großen Zügen das Kulturbild. Die Kultur von Tasa dagegen ist

me des Banyarwanad au Rouanda des indications importants pour l'intelligence de la religion de cette tribu. *Imana,* l'Etre suprême des Banyarwanad, est tout-puissant, omniscient et créateur de toutes choses. Parmi ses attributs, on relève surtout la bonté, et elle explique les relations amicales des Banyarwanad avec *Imana.* Celui-ci partage ses dons sans jamais attendre le moindre équivalent. C'est pourquoi l'homme de cette tribu ne connaît d'autre culte de la divinité que la pière de supplication. La croyance à la vie après la mort et à la rémuneration dans l'autre monde est répandue partout. (Primitive Man, II [1929], 56—57.)

«Après avoir examiné moi-même les ruines», c'est ainsi que s'exprime M. G. Gaton-Thompson dans son travail intitulé Zimbabwe, «je ne comprends pas comment a pu naître la théorie qui a voulu trouver l'origine de la culture des Zimbabwe chez les Sémites ou dans la civilisation moderne. Chaque détail dans les édifices pris individuellement comme dans leur plan total comme aussi dans les installations, notamment tout ce qui représente un emprunt culturel me semble être typique pour les Bantous africains. Elle me paraît tout aussi inintelligible, la théorie d'une culture très antique dans le sens de l'archéologie orientale. La construction des ruines est telle que vraisemblablement il ne serait pas resté pierre sur pierre, s'il s'agissait d'un âge de milliers et non pas de centaines d'années.» De l'avis de l'explorateur, ces ruines appartiennent à une assez longue période de construction allant du 10e au 12e siècle après J.-Chr. En tout cas, elles ne sont certainement pas postérieures au 16e siècle de notre ère. (Antiquity, III [1929], 424—433.)

Les deux cultures les plus anciennes en Egypte, celles de Badari et de Tasa sont expliquées par M. Guy Brunton (The beginnings of Egyptian Civilization). Les deux civilisations se distinguent nettement entre elles. Les fouilles nous ont déjà livré bien des éléments de la culture de Badari. L'auteur esquisse dans ses grandes lignes le tableau de cette civilisation. Celle de Tasa

erst in den letzten Jahren entdeckt. Der Verfasser sagt, daß sie älter sei als die Badari-Kultur und vielleicht mit der von JUNKER in Merimde ausgegrabenen gleichaltrig oder identisch. „Mit voller Sicherheit können wir sagen, daß die Gräber der Tasa-Kultur viel älter sind als die dritte oder vierte Dynastie." (Antiquity, III [1929], 456—467.)

au contraire n'a été découverte que ces dernières années. L'auteur prétend qu'elle est plus ancienne que celle de Badari et peut-être de la même époque que celle qui a été découverte par M. JUNKER à Merimde ou qu'elle lui est identique. «Nous pouvons affirmer en toute sûreté que les tombes de la culture de Tasa sont de beaucoup antérieures à la troisième ou quatrième dynastie.» (Antiquity, III [1929], 456—467.)

Amerika.

Als Gegengewicht gegen das voreilige Bestreben mancher Forscher, in jeder Übereinstimmung gleich eine Verwandtschaft zu sehen, gibt ERLAND NORDENSKIÖLD zahlreiche instruktive Beispiele, daß der amerikanische Indianer auch selber ein Erfinder ist. So müssen ihm diejenigen Erfindungen zugeschrieben werden, die vor Kolumbus in der Alten Welt unbekannt waren, wie z. B. die Kultivierung rein amerikanischer Pflanzen und Tiere, typische Waffen, Kleider, Töpferei usw. Ferner die selbständige Weiterkultivierung von Kulturelementen, die sie als solche zwar von den Weißen oder Negern kennengelernt haben. Schließlich auch diejenigen Erfindungen, die sich nur auf ganz isolierte Gebiete mitten in einem großen Kontinent beschränken. „Die Frage der unabhängigen Erfindung und Kulturentlehnung ist komplizierter als es manchem Ethnographen erscheinen möchte, denen das bloße Zusammentreffen verschiedener gleicher Kulturelemente schon für die Evidenz der Kulturgemeinschaft spricht. Wir dürfen das Problem nicht zu sehr vereinfachen, denn sonst laufen wir Gefahr, wieder von vorn anfangen zu müssen." (Journ. of the Royal Anthr. Institute, LIX [1929], 273—309.)

KAJ BIRKET-SMITH veröffentlicht in seiner Studie Drinking tube and tobacco pipe in North America eine interessante Entwicklung vom Trinkrohr zur Tabakspfeife. Das ursprüngliche Trinkrohr aus Holz oder Knochen fast aller Eskimostämme nimmt an der ganzen Westküste Nordamerikas neben schamani-

Amérique.

Dans le but de contrebalancer les tendances inconsidérées de certains savants à trouver toujours une parenté dans chaque ressemblance, M. ERLAND NORDENSKIÖLD montre à l'aide de nombreux exemples très instructifs que l'Indien d'Amérique est lui-même un inventeur. Il faut par exemple lui attribuer toutes les découvertes qu'on ne connaissait pas dans le monde ancien avant Christophe Colomb, entre autres la culture de plantes et d'animaux propres à l'Amérique, les armes, les vêtements, les objets de poterie typiques etc. Il faut en outre leur attribuer la continuation de la culture d'éléments culturels appris comme tels des blancs ou des nègres, et enfin les découvertes qu'on ne trouve que dans des contrées isolées au milieu d'un continent d'une grande étendue. «La question de la découverte et de l'emprunt culturels indépendants est plus compliquée qu'il ne semble paraître à bien des éthnographes pour qui la simple coïncidence de différents éléments culturels analogues démontre jusqu'à l'évidence une civilisation commune. Il n'est pas permis de simplifier le problème outre mesure, sans quoi nous courons risque de devoir recommencer par le commencement.» (Journ. of the Royal Anthr. Institute, LIX [1929], 273—309.)

M. KAJ BIRKET-SMITH nous entrétient dans son étude Drinking tube and tobacco pipe in North America d'une évolution intéressante allant du tuyau à boire à la pipe. Chez presque toutes les tribus d'Esquimaux sur toute la côte occidentale de l'Amérique du Nord, le tuyan à boire primitif fait de bois ou

stischem hauptsächlich rituellen Charakter an, dagegen an der Südostküste nur schamanistischen Charakter. Die Medizinmänner mehrerer Indianerstämme suchen durch heftiges Blasen oder Saugen durch das Rohr die Krankheiten aus den Kranken zu vertreiben. Dieselbe Manipulation vollziehen sie, indem sie vorher Tabak in das Rohr stopfen und anzünden. Vermutlich führte dies zur Lust am Rauchen. In Verbindung mit dem Tabak hat das ursprüngliche Trinkrohr eine eigene Entwicklung genommen und so die ganze Welt erobert. (Ethnologische Studien [1929], 29—39.)

In seinem Sammelberichte über die Frage der vorkolumbischen Einwanderung nach Amerika bespricht Dr. D. G. Friederici sieben Publikationen von Paul Rivet und eine von E. Stucken. Wenn auch der Referent auf einige schwache Punkte in den Aufstellungen Rivet's aufmerksam machen muß, so glaubt er doch, daß Rivet im wesentlichen das Richtige getroffen und hinreichend bewiesen habe, daß wirklich melanesische, polynesische Einflüsse in amerikanischen Sprachen vorhanden sind. „Soweit der Referent im engeren Rahmen zu urteilen vermag, haben ihn die Aufstellungen und Beweise Rivet's überzeugt, wenigstens soweit sie die M. P. in Amerika betreffen, wenn schon manche seiner Sprachgleichungen, wenn nicht viele, falsch oder anfechtbar sind. Rivet's Untersuchungen stützen sich auf einwandfreies Material, sind methodisch, kritisch, sorgfältig und vorsichtig; er schlägt keine Brücken, die nicht tragfähig wären." Über Stucken's Arbeit aber sagt Friederici: „Es mag in Stucken's Aufstellungen Wahrheit stecken, die Spur mag sich als richtig erweisen, der Referent glaubt sogar, daß etwas Richtiges daran ist, aber bewiesen ist nichts, und es bedarf ganz anderer Methoden seitens Sachkundiger, zumal grammatikalischer, bei Stucken gänzlich fehlender Untersuchungen, um festzustellen, was von seinen Behauptungen standhält." (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, V [1929], 348—352.)

d'ossements présente un caractère surtout rituel en même temps que chamaniste, tandis que sur la côte du Sud-Est, il n'a qu'un caractère uniquement chamaniste. Les guérisseurs de plusieurs tribus d'Indiens essaient de chasser les maladies en soufflant ou en aspirant fortement à travers le tuyau. Ils font de même en fourrant auparavant du tabac dans le tuyau et en l'allumant. C'est ce qui peut-être à fait naître le plaisir de fumer. Mis en rapport avec le tabac, le tuyau à boire primitif s'est développé d'une manière à part et a conquis ainsi la terre entière. (Ethnologische Studien [1929], 29—39.)

Dans son rapport collectif sur la question de l'immigration précolombienne en Amérique, M. le Dr. D. G. Friederici s'occupe de sept publications de M. Paul Rivet et d'une de M. E. Stucken. Bien que devant signaler quelques points failles dans les thèses de M. Rivet, l'auteur du rapport est néanmoins d'avis que M. Rivet a bien vu dans les choses essentielles et qu'il a suffisamment prouvé qu'on rencontre en effet des influences mélanésiennes, polynésiennes dans les langues américaines. «Pour autant que le rapporteur puisse en juger d'après ses connaissances plus restreintes, les thèses et les preuves de M. Rivet l'ont persuadé, du moins en ce qui concerne les M. P. en Amérique, bien que plusieurs, sinon beaucoup de ses équations linguistiques soient erronées ou discutables. Les recherches de M. Rivet sont basées sur des documents irrécusables; elles sont méthodiques, critiques, soignées et prudentes; il ne construit pas de pont incapable de porter.» Et voici le jugement de M. Friederici sur le travail de M. Stucken: «Il peut y avoir du vrai dans les thèses de M. Stucken, dit-il, les traces peuvent se trouver être exactes, le rapporteur est même persuadé qu'il y a des choses vraies, mais il n'y a rien de prouvé. Il nous faut des méthodes tout-à-fait différentes employées par des spécialistes, il nous faut surtout des recherches grammaticales qui font complètement défaut chez M. Stucken pour découvrir parmi ses affirmations ce qui résiste à l'examen.» (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, V [1929], 348—352.)

Rev. Sister M. BERNARD, O. S. B., bietet uns in ihrem Artikel Religion und Magie bei den Cass Lake Ojibwa wertvolle Einzelheiten aus diesem Stamme. Nach dem Tode eines Angehörigen wirft der Indianer einen Teil der Nahrung ins Feuer für die Geister des Verstorbenen. Krankheiten sucht man gewöhnlich durch Aderlaß zu heilen. Die sogenannten Schwitzhäuser sind nur für Männer zugänglich, um Dampfbäder zu nehmen. *Memegwecio* und *Pagak* nehmen eine bemerkenswerte Stellung ein. Die *Memegvecio* sind lebende Wesen mit menschlicher Form, haben aber keinen besonderen Einfluß. Dagegen ist das Summen eines *Pagak,* der von Osten nach Westen durch die Luft fliegt, für den Kranken ein sicheres Zeichen des nahen Todes. Verschiedene Arten von magischen Gebräuchen sind bei den Indianern gebräuchlich, z. B. Krankenheilung mittels eines bestimmten Steines, Beeinflussung des Wetters durch Zauberei, Medizin aus Wurzeln bringt Glück auf der Jagd, ebenso das „Waschen" der Hände im Rauche verbrannter Tannenspitzen. (Primitive Man, II [1929], 52—55.)

Rt. Rev. ARSÈNE TURQUETIL, O. M. I., Apost. Prf. von Hudson Bay, bietet uns in seinem Artikel Die Religion der Zentraleskimos wertvolle Beiträge zum Verständnis dieser Naturvölker. Trotz der öden und unfruchtbaren Gebiete, die der Eskimo nördlich der Hudson Bay bewohnt, versteht er es doch meisterhaft, sich diesen ungünstigen Verhältnissen anzupassen, wovon seine Kulturprodukte Zeugnis geben. Er lebt in Wandergruppen von zwei bis drei, an der Küste von zehn bis zwanzig Familien zusammen. Zwei Gesetze regeln die sozialen Verhältnisse: 1. Jede Gruppe ist selbständig; Güter sind gemeinsam. 2. Eine kleine Gruppe hat keine Verpflichtung zur Hilfeleistung. Das Familienleben trägt folgende charakteristische Züge: Bei der Geburt des Kindes bezieht die Mutter ein eigenes Zelt und bleibt nach der Geburt eines Knaben einen Monat, eines Mädchens zwei Monate von der Familie getrennt. Am achten Tage weiht der Medizinmann das Kind einem Schutzgeist und gibt ihm den Namen (eines Vorfahren), der von großer Bedeu-

La R. de Sister M. BERNARD, O. S. B., nous communique dans son article Religion et Magic chez les Cass Lake Ojibwa des détails précieux sur cette tribu. Après le décès d'un parent, l'Indien jette au feu une partie de la nourriture pour les esprits. Quant aux maladies, on cherche généralement à les guérir par la saignée. Les cabanes appelées étuves ne sont accessibles qu'aux hommes pour prendre des bains de sueur. Les *Memegwecio* et les *Pagak* occupent une position à part. Les *Memegwecio* sont des êtres vivants à forme humaine, mains n'ayant pas d'influence spéciale. Par contre le bourdonnement d'un *Pagak* volant de l'Est vers l'Ouest est pour le malade un signe infaillible de la mort qui s'approche. Différentes sortes de coutumes magiques sont en usage chez les Indiens, p. ex. la guérison d'un malade au moyen d'une certaine pierre, l'influence exercée sur le temps par la magie, la chance à la chasse causée par une médecine extraite des racines, le frottage des mains dans la fumée de cîmes de sapins calcinées. (Primitive Man, II [1929], 52—55.)

Dans son article La religion des Esquimaux du Centre, le T. R. P. ARSENE TURQUETIL, O. M. I., Préfer apostolique de la Baie d'Hudson nous donne des indications importantes pour arriver à comprendre ces peuples primitifs. Bien que l'Esquimau habite au N. de la baie d'Hudson des régions désertes et infertiles, il sait pourtant s'adapter avec une véritable maîtrise à ces conditions défavorables. Ses produits en sont la preuve. L'Esquimau vit en groupes nomades de deux à trois familles à l'intérieur, de dix à douze familles sur le rivage. Deux lois régissent les relations sociales: 1° Chaque groupe est indépendant et vit sous le régime de la communauté des biens; 2° le groupe peu nombreux n'a aucune obligation à rendre service. La vie familiale est caracterisée par les traits suivants. A la naissance de l'enfant la mère s'installe dans une cabane à part et reste séparée de la famille un mois après la naissance d'un garçon, deux mois après celle d'une fille. Le huitième jour, le guérisseur voue l'enfant à un esprit tutélaire et lui

tung ist. Gleich daran schließt sich die Verlobung, die ein Geschäftsvertrag ist. Mädchenmord findet sich nur bei kleinen isolierten Gruppen, was dort Polygamie zur Folge hat. Polygamie, Polyandrie und Ehescheidung sind gesetzlich zwar gestattet, aber faktisch sehr selten. Monogamie ist vorherrschend. Die Sorge für Kranke obliegt ausschließlich dem Medizinmann. Die Grundzüge der praktischen Religion sind Zauberei, Phalluskult und rituelle Promiskuität. Als höchstes Wesen verehrt der Eskimo ein Prinzip des Guten und des Bösen, letzteres nimmt aber eine untergeordnete Stellung ein. Beide sind vom Menschen durch Formeln usw. beeinflußbar. (Primitive Man, II [1929], 57—64.)

Die Rama-Indianer, über die Conzemius berichtet, leben an der Mosquitoküste Nicaraguas. Der Stamm zählt jetzt etwa 270 Seelen. Ihre alte Religion ist, da sie schon seit Jahren von den Herrnhuter missioniert werden, nur wenig bekannt; neben dem höchsten guten Wesen herrschen Geister und Dämonen. Der Schamane hat jetzt nicht mehr viel Einfluß, ausgenommen bei den Krankheiten, die er mit Zaubermitteln vertreiben soll. Die Totenfeiern sind ruhig-ernst; die dem Toten beigelegten Dinge sollen ihm auf der Reise ins Jenseits behilflich sein. Außerdem behandelt der Verfasser eingehend die Geschichte des Landes und Stammes, die Sprache, Archäologie und Ethnologie: Kleidung, Wohnung, Feldbau, Fischfang, Jagd, Handel, Waffen, usw. In der Ehe (eine Art Kaufehe) finden sich noch Anklänge an die ehemalige Couvade. (Zeitschr. f. Ethn. LIX [1927], 291—362.)

In den Anschauungen über die Prähistorie von Amerika herrschen immer noch die größten Gegensätze, wie der Amerikanisten-Kongreß von 1924 noch bewiesen hat. Paul Sarasin veröffentlicht zur Frage der prähistorischen Besiedelung Amerikas eine kritische Studie, in der wichtige neue Erkenntnisse zutage gefördert werden. Er untersucht nochmals genau die sogenannten patagoni-

donne le nom (d'un ancêtre), ce qui est d'une grande importance. Immédiatement après ont lieu les fiançailles qui ne sont qu'un traité d'affaires. L'assassinat des filles ne se pratique que dans les petits groupes isolés et y a pour conséquence la polygamie. La polygamie, la polyandrie et le divorce sont autorisés légalement, il est vrai, mais très rares de fait. La monogamie domine. Seul le guérisseur s'occupe du soin des malades. Les caractères principaux de la religion pratique sont la magie, le culte phallique et la promiscuité rituelle. Comme Etre suprême l'Esquimau vénère un principe du bien et du mal, mais le mal occupe une position subordonnée. L'un et l'autre peuvent être influencés par l'homme à l'aide de formules. (Primitive Man, II [1929], 57—64.)

Les Indiens de Rama, dont parle M. Conzemius, vivent sur la côte des Mosquitos au Nicaragua. La tribu compte à l'heure qu'il est environ 270 âmes. Comme ils sont évangelisés depuis des années par les Frères de Herrnhut, leur ancienne religion n'est que peu connue. A côté de l'Etre suprême, il y a des esprits et des démons. Le chaman n'a plus beaucoup d'influence actuellement, excepté pour les maladies qu'il doit chasser par des remèdes magiques. Les cérémonies funèbres sont paisibles et sérieuses; les objets placés auprès du défunt sont destinés à lui être utiles pendant son voyage dans l'autre monde. L'auteur explique en outre en détail l'histoire du pays et de la tribu, la langue, l'archéologie et l'ethnologie: vêtements, habitations, agriculture, pêche, chasse, commerce, armes etc. Dans le mariage (une espèce de contract de vente), on rencontre encore des réminiscences de l'ancienne couvade. (Zeitschr. f. Ethn., LIX [1927], 291—362.)

Il existe toujours les plus grands contrastes dans les idées sur la préhistoire de l'Amérique, comme l'a prouvé dernièrement le congrès des Américanistes en 1924. Au sujet de la question de la colonisation préhistorique de l'Amérique, M. Paul Sarasin publie une étude critique qui nous apprend de nouveaux détails importants. Il examine encore une fois à fond ce qu'on appelle

schen Mousteriolithen und schreibt: „Ich kehre zu meiner schon im Jahre 1918 ausgesprochenen Auffassung zurück, daß es sich bei unseren patagonischen Mousteriolithen um neolithische Steinwerkzeuge vom Moustérientypus handelt, also um paläolithische Relikten in der neolithischen Ergologie, angefertigt vom rezenten *Homo sapiens,* dem präkolumbischen Vorfahren der Indianer, und nicht vom pleistozänen *Homo neandertalensis.*" Alsdann prüft er kritisch die sogenannten Acheuleolithen aus dem Schotter des Delawareflusses und bestimmt sie als zum Neolithikum gehörig. „Wie die Mousteriolithen, so sind auch die Chelleo- und Acheuleolithen eine bis in die neolithische Kulturperiode ununterbrochen traditionell festgehaltene Erfindung, und nicht anders sind eben auch die dem amerikanischen Neolithikum zugehörigen Acheuleolithen aufzufassen; der neolithische Indianer hatte diese Tradition mit sich von Asien nach Amerika herübergebracht." Nach Ansicht des Verfassers liegen die Verhältnisse in Amerika so, „daß diese ganze Formenmischung keinen pleistozänen Einschlag erkennen läßt, sondern daß sie *in toto* das Werk des rezenten Indianers ist, der ebenso geschickt wie seine neolithischen Steinwerkzeuge auch typisch geformte Acheuleolithen und Mousteriolithen angefertigt hat". Alsdann beschäftigt sich der Verfasser mit den prähistorischen Schädeln aus Nordamerika, besonders mit den beiden Trenton-Schädeln von Delaware. „Das Endergebnis unserer Untersuchung über die Trenton-Chamaecephalen läßt sich dahin zusammenfassen, daß sie weder Repräsentanten des *Homo delawarensis,* Abbott (d. h. als Acheuléenmensch, der zwischen *Homo Heidelbergensis* und *Neandertalensis* stände!) sind, noch chamaecephale Europäer (d. h. Holländer oder Friesen!) darstellen, sondern daß sie als chamaecephale rezente Indianer aufzufassen sind." Der Verfasser lehnt also entschieden die Existenz des pleistozänen Menschen in Amerika ab und sagt: „Weder der *Neandertalensis* noch sein Nachkomme, der jungpaläolithische *Sapiens,* hat Amerika je beschritten. Erst der rezente *Sapiens,* der präkolumbische Indianer, hat Spuren seines Daseins in den

les moustériolithes patagoniens et écrit ceci: «Je retourne à ma manière de voir énoncée dès 1918, à savoir que par rapport à nos moustériolithes patagoniens il s'agit d'instruments néolithiques en pierre du type moustérien, donc d'objets survivants paléolithiques dans l'ergologie, néolithique, confectionnés par le *homo sapiens* récent, l'ancêtre précolombien des Indiens, et non par le *homo neandertalensis* pleistocène.» Ensuite l'auteur examine et critique ce qu'on appelle les acheuléolithes provenant de la pierraille du fleuve Delaware et leur assigne l'âge du néolithique. «Comme les moustériolithes, de même les chelléo- et acheuléolithes sont une invention gardée traditionellement sans interruption jusqu'à la période de culture néolithique, et c'est encore ce qu'il faut penser des acheuléolithes appartenant au néolithique américain: l'Indien néolithique avait apporté cette tradition de l'Asie en Amérique.» De l'avis de l'auteur, l'état des choses en Amérique est celui-ci. «Tout ce mélange de formes tel quel ne permet pas de reconnaître de trace pleistocène; il est dans son ensemble l'œuvre de l'Indien récent qui a confectionné des acheuléolithes et moustériolithes de forme typique avec la même adresse que ses instruments néolithiques.» L'auteur s'occupe ensuite des crânes préhistoriques provenant de l'Amérique du Nord, surtout des deux crânes Trenton du Delaware. «Le résultat final de notre examen des chamaecéphales Trenton peut être résumé dans la constatation qu'ils ne sont représentants ni du *homo delawarensis,* Abbott (c'est-à-dire comme espèce d'homme acheuléen à placer entre le *homo heidelbergensis* et le *homo néandertalensis*!) ni de l'Européen chamaecéphale (c'est-à-dire hollandais ou frison!), mais qu'ils doivent être considérés comme Indiens récents chamaecéphales.» L'auteur rejette donc énergiquement l'existence de l'homme pleistocène en Amérique et s'exprime à ce sujet de la façon suivante: «Ni le *néandertalensis* ni son descendant, le homo sapiens paléolithique n'ont jamais mis le pied en Amérique. Ce n'est que le *homo sapiens* récent, l'Indien précolombien, qui a laissé des traces de son séjour dans les grottes américaines.» (Denk-

amerikanischen Höhlen hinterlassen." (Denkschriften der Schweiz. Naturforsch. Gesellsch., LXIV, Abh. 3 [1928], 235—273.)

Ozeanien.

Aus einer Untersuchung von Professor Dr. A. W. Nieuwenhuis über die Entstehung der Polynesier und ihrer Kultur erhellt folgendes: „Die Polynesier und ihre Kultur gehören zu der malajo-polynesischen Rasse. Die Polynesier haben, wie auch früher angenommen wurde, ihre Inselwelt über Indonesien und Mikronesien erreicht. Die Polynesier haben seit Jahrtausenden in ihren Archipelen gewohnt, frei von endemischer Malaria, venerischen Krankheiten, Tuberkulosis und den zahlreichen Epidemien der übrigen Welt. Auf ihren fruchtbaren Inseln herrschten ein gesegnetes Klima und Nahrungsüberfluß ohne große Arbeitsleistung vor, so lange ihre Bewohnerzahl beschränkt blieb. Die gewaltsamen sozialen Maßregeln zur Bekämpfung ihrer Zunahme, wie gewohnheitsmäßiger künstlicher Abortus, Tötung vieler Neugebornen, unaufhörliche Fehden und Kriege, Kannibalismus usw. sind zwingende Folgen dieser Existenzbedingungen. Durch die günstigen hygienischen Verhältnisse, den Nahrungsüberfluß und die Auslese der körperlich und geistig Stärkeren fand im Laufe der Jahrhunderte eine ansehnliche Zunahme an Körpergröße und geistigen Fähigkeiten der Polynesier statt. Diese erklärte uns die Entstehung der despotischen Reiche, ihrer hochentwickelten Priesterschaft und als Folgen von diesen die bewundernswerten Genealogien und Mythologien. Der verheerende Einfluß endemischer Malaria, verstärkt durch andere Epidemien, hat sich dagegen in voller Kraft unter den Völkern Indonesiens und Melanesiens geltend gemacht und die Gegensätze zwischen Polynesiern und Indonesiern hervorgerufen, obwohl ursprünglich beide von malaiischer Rasse sind." (Intern. Archiv f. Ethnogr., XXX [1929], 1—40.)

Otto Dempwolf schreibt in seiner Studie Das austronesische schriften der Schweiz. Naturforsch. Gesellsch., LXIV, Abh. 3 [1928], 235—273.)

Océanie.

D'une enquête de M. le Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis sur l'origine des Polynésiens et de leur culture il s'en suit que «le Polynésiens et leur culture appartiennent à la race malajo-polynésienne. Comme on l'avait admis autrefois déjà, les Polynésiens ont atteint leurs îles par l'Indonésie et la Micronésie. Depuis des milliers d'années, les Polynésiens ont habité leurs archipels où ils étaient exempts de malaria endémique, de maladies vénériennes, de tuberculose et des nombreuses épidémies du reste du monde. Leurs îles fertiles jouissaient d'un heureux climat et fournissaient de la nourriture en abondance sans réclamer beaucoup de culture, aussi longtemps que le nombre des habitants resta dans de certaines limites. Or, les suites inévitables de ces conditions de vie, ce furent les mesures sociales imposées violemment pour combattre l'accroissement de la population, p. ex. l'avortement artificiel entré dans les coutumes, la mise à mort de nombreux nouveaux-nés, les hostilités et les guerres sans fin, le cannibalisme etc. Les conditions hygiéniques favorables, la surabondance de la nourriture et la sélection des individus mieux doués quant au corps ou à l'esprit ont provoqué au cours des siècles chez les Polynésiens un accroissement considérable de la taille comme des facultés intellectuelles. C'est ce qui explique l'origine des royaumes despotiques et de leurs organisations si développées de sacrificateurs et conséquemment leurs généalogies et mythologies étonnantes. Par contre l'influence pernicieuse de la malaria endémique renforcé par d'autres épidémies a fait ses ravages parmi les peuplades de l'Indonésie et de la Mélanésie et a provoqué les contrastes entre Polynésiens et Indonésiens, quoique d'origine malaisienne tous les deux». (Intern. Archiv f. Ethnogr., XXX [1929], 1—40.)

Dans son étude sur les éléments linguistiques austronésiens

Sprachgut in den polynesischen Sprachen: „Die häufigeren Entsprechungen der Laute des Ur-Austronesischen in den polynesischen Sprachen kann man als eine regelmäßige Lautverschiebung ansprechen. Das Lautsystem des Ur-Polynesischen mit seinen vielen Unifizierungen läßt sich aus keiner bisher bekannten indonesischen Sprache ableiten; das austronesische Sprachgut in den polynesischen Sprachen muß sich an der Wurzel des austronesischen Sprachstammes abgetrennt haben und ist in diesem Sinne präindonesisch. Dagegen läßt sich das Lautsystem des Ur-Polynesischen von dem des Ur-Melanesischen ableiten, aber, soweit die melanesischen Einzelsprachen mir bekannt sind, von keiner derselben in ihrem heutigen Lautbestande. Es ist wahrscheinlich, daß ein einheitliches austronesisches Sprachgut sich in sehr früher Zeit über die Südsee verbreitet hat, derart, daß es in den melanesischen Sprachen einer starken lautlichen Veränderung unterlag, in den polynesischen aber eine relative Einheitlichkeit bewahrte." (Feestbundel van het Bataviaansch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen [Weltevreden 1929], 62—86.)

Gegen die Auffassung mancher Ethnologen weist E. D. Merrill nach, daß die Kultivierung und der Gebrauch des Tabaks in Neu-Guinea nicht einheimisch sind, sondern von Amboina aus durch die Portugiesen eingeführt wurden. Zum Schluß warnt der Verfasser die Ethnobotaniker vor voreiligen Schlüssen. (American Anthropologist, N. S. XXXII [1930], 101—105.)

dans les langues polynésiennes, M. Otto Dempwolf écrit ceci: «Les correspondances fréquentes de sons de l'austronésien primitif dans les langues polynésiennes peuvent être considérées comme transpositions phonétiques régulières. Le système phonétique du polynésien primitif avec ses nombreuses unifications ne se laisse déduire d'aucune langue indonésienne connue jusqu'ici. Les éléments linguistiques austronésiens dans les langues polynésiennes doivent s'être séparés dès la racine du tronc austronésien, et dans ce sens ils sont préindonésiens. Par contre le système phonétique du polynésien primitif peut être dérivé du mélanésien primitif, mais, pour autant que les différentes langues mélanésiennes me sont connues, d'aucune d'entre elles dans son effectif phonétique actuel. Il est probable qu'un ensemble uniforme d'éléments linguistiques austronésiens s'est répandu de très bonne heure à travers la Mer du Sud de façon à subir un changement phonétique très prononcé dans les langues mélanésiennes, et à conserver au contraire une uniformité relative dans les langues polynésiennes.» (Feestbundel van het Bataviaansch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen [Weltevreden 1929], 62—86.)

Contrairement à l'opinion de maints ethnologues, M. E. D. Merrill démontre que la culture et l'usage du tabac dans la Nouvelle-Guinée n'y ont pas pris naissance, mais y ont été introduits d'Amboina par les Portugais. En terminant, l'auteur avertit les ethnobotanistes du danger de conclusions prématurées. (American Anthropologist, N. S. XXXII [1930], 101—105.)

Bibliographie.

Birket-Smith Kaj. *The Caribou Eskimos.* Material and social Life and their Cultural position. I, Descriptive Part, 306 pp. II, Analytical Part, 419 pp. Report of the Fifth Thule Expedition 1921—1924, Vol. V. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhagen 1929.

Die wissenschaftlichen Ergebnisse der letzten Thule-Expedition Knud Rasmussen's liegen jetzt zu einem großen Teile veröffentlicht vor. Außer den archäologischen Untersuchungen, die hauptsächlich Dr. Mathiassen zu verdanken sind, ist von besonderem Interesse die Feststellung, daß heute noch westlich der Hudsonbucht Eskimostämme im Inlande leben, die, wenigstens zum überwiegenden Teile, niemals an die Meeresküste kommen und an Stelle des Seetierfanges nur die Rentierjagd als Hauptnahrungserwerb treiben. Man hat ihnen daher mit Recht den Namen „Rentier-Eskimos" beigelegt. Von diesen waren der Wissenschaft bisher nur die nördlichsten, die *Qaernermiut,* bekannt, aber nicht mit ihrem richtigen Namen, sondern als *Kinipetu,* wie sie z. B. bei Klutschak in seinem Buche „Als Eskimo unter den Eskimos" erscheinen. Weiter wurden zu Anfang dieses Jahrhunderts die *Hauneqtôrmiut* als *Sauniktumiut* durch Boas' Veröffentlichungen von Walfängerkapitänen bekannt. Die übrigen beiden Stämme der Rentiereskimos aber, die *Pâdlimiut* und die *Harvaqtôrmiut,* sind der Wissenschaft bisher ganz unbekannt gewesen, trotzdem die Hudsonbai-Kompagnie schon an die 150 Jahre mit ihnen Handel treibt. Die Kultur dieser Rentiereskimos und ihre Zusammenhänge bildet den Stoff des hier zur Besprechung stehenden zweibändigen Werkes von Dr. Kaj Birket-Smith, hauptsächlich aber nur, soweit es sich um ihre materielle Seite handelt.

Im ersten Bande gibt der Verfasser eine ins einzelne gehende liebevolle Darstellung dieser heute kaum 500 Menschen zählenden Eskimogruppe. Als ihre Besonderheiten sind hervorzuheben einmal das Fehlen des offenen Fellbootes, des Umiaks, dessen Gebrauch die das Land durchziehenden Ströme an sich durchaus zulassen würden. Dieses negative Merkmal teilen sie allerdings z. B. mit den weiter westlich wohnenden Kupfereskimos. Die Stelle des Umiaks vertritt das Kajak, das in sehr eleganter Form auftritt und im Inlande mit Rentierleder überzogen ist. Es wurde früher auch mit Ockererde bemalt. Man kennt jedoch hier nicht das wasserdichte Verschnüren der Kajakkleidung mit dem Kajak und das Wiederaufrichten nach dem Kentern wie in Westgrönland. Wenn man den Verfasser recht versteht, so ist das Kajak bei den reinen Inlandsbewohnern heute noch durchaus in Gebrauch, wohingegen es an der ganzen Westküste der Hudsonbucht verschwunden ist.

Eine größere Rolle als Fortbewegungsmittel spielt, wie bei den meisten Eskimos, der Hundeschlitten, der hier die größte Länge aufweist, manchmal bis zu 10 *m.* Er übertrifft somit die kurzen grönländischen Schlitten bedeutend, ebenso aber die vom südlichen Baffinsland und die labradorischen. Wie letztere hat er niemals Rückenlehnen. Dagegen kennt man den Kufenbeschlag aus Torfmischung, der eine zentrale Verbreitung hat und z. B. auch in Nordlabrador bekannt ist.

Interessant für die Inlandsnatur dieser Eskimostämme ist, daß auch die Teile der Gruppe, die im Frühjahr an die Küste kommen, d. i. ein Teil der *Pâdlimiut* und die *Hauneqtôrmiut,* niemals Walfang treiben und nach ihren Überlieferungen auch nie getrieben haben. Die interessanteste Eigentümlichkeit aber ist die, daß die Rentiereskimos mit ganz wenigen Ausnahmen die sonst fast allgemeine Eskimolampe aus Stein mit Moosdocht und Speck nicht brauchen. Zum Kochen der Speisen wird sie so gut wie überhaupt nicht benutzt. Auch im Winter kocht man über einem einfachen Feuer.

Und das trifft auch auf die Bevölkerungsteile zu, die an der Küste Seehunde jagen. Selbst bei ihnen gehen die Frauen, auch wenn Seehundsspeck im Überfluß vorhanden ist, oft meilenweit landeinwärts, um Heidekraut und andere Pflanzen als Feuerungsmittel zu besorgen.

Zu erwähnen wäre noch das Fehlen der Gerbung mit menschlichem Harn bei der Fellbereitung, das in den zentralen Gebieten überhaupt wenig auftritt.

Weiter sind Nadelkästchen aus Knochen oder Elfenbein nur dem nördlichsten Stamme bekannt. Solche fehlen allem Anschein nach z. B. auch in Nordlabrador. Mit diesem Gebiet verbindet auch die geringe Ausbildung der Skulptur und Schnitzerei, die doch anderswo, z. B. in Ostgrönland, in hoher Blüte steht. Alles in allem nennt der Verfasser diese Rentiereskimos mit Recht eine ziemlich primitive Gruppe der Eskimos.

Im zweiten Bande geht er daran, die Kultur dieser Eskimos in ihrer Stellung zu den übrigen Eskimostämmen sowie zu der sogenannten zirkumpolaren Kulturregion zu beleuchten. Er geht dabei davon aus, daß nicht nur Ausgrabungen an der Küste selbst, sondern auch Nachrichten über die dortige Eskimobevölkerung durch Forscher des 18. Jahrhunderts mit Sicherheit darauf hindeuten, daß noch bis zu der letztgenannten Zeit an der südlichen Westküste der Hudsonbucht eine Bevölkerung gelebt haben muß, die viel mehr als die heutige vom Seetierfang gelebt hat und z. B. auch das offene Fellboot kannte. Es muß also nach dieser Zeit westlich der Hudsonbucht eine Völkerverschiebung stattgefunden haben. Und auch die Veranlassung dieser Veränderung wird verständlich geschildert. Die durch die zur Algonkin-Familie gehörenden Cree-Indianer nach Norden gedrängten Chippeway-Indianer, ein Volk der großen Déné-Rasse, haben die alte Bevölkerung vertrieben. Dafür, daß die Nachbarschaft der letztgenannten zu den Eskimos jüngeren Datums ist, spricht auch der Umstand, daß die wenigen Entlehnungen indianischer Kultur bei den Rentiereskimos auf die Cree und nicht auf die Chippeway hindeuten. Später muß dann ein Wiederzurückweichen dieser von den Barren Grounds zur Waldgrenze erfolgt sein, dessen Ursachen allerdings noch nicht klar zu ersehen sind. Aber die Rentiereskimos drangen wieder nach Süden vor. Nur die alte Küstenkultur blieb vom südlichen Teile der Westküste der Hudsonbucht verschwunden. Doch hat sie, wie der Verfasser wahrscheinlich macht, ihre Spuren in der heutigen Kultur des an der Küste lebenden Teiles der Rentiereskimos hinterlassen. So zeigen gerade diese im Gegensatz zu ihren Stammesbrüdern im Inlande Kulturbestandteile wie die Fadentatauierung und die Vogelbola, die mit ziemlicher Sicherheit der einst fast über das ganze von Eskimos bewohnte Küstengebiet verbreiteten sogenannten Thule-Kultur zuzurechnen sind. Nach Ausscheidung der indianischen und europäischen Beimengungen in der heutigen Kultur der Rentiereskimos sowie des Einflusses der alten Thule-Kultur bespricht der Verfasser die Verbreitung der einzelnen Elemente der eigentlichen Rentiereskimo-Kultur, die eine reine Inlandskultur ist, innerhalb der übrigen Eskimogruppen. Er kommt dabei zu der Feststellung, daß keins davon ausschließlich bei den Rentiereskimos allein vorkommt, und folgert daraus ganz richtig, daß keins von ihnen durch die geographischen Verhältnisse, wenigstens des engeren Gebietes dieser Eskimos, bedingt sein kann. Dabei übersieht er wohl das Kochen auf offenem Feuer auch im Winter, das er vorher als nur dieser Gruppe eigen nennt. Aber auch dieses zeigt keine Bedingung durch die Natur des Landes. Im Gegenteil, sie steht ihm eher entgegen.

Zu den übrigen Folgerungen, die der Verfasser über die Zuweisung und genetischen Zusammenhänge der Kulturelemente der Rentiereskimos zieht, kann man nun aber doch nicht immer seine Zustimmung geben. Vor allen Dingen ist zu sagen, daß er das Primitivitätskriterium, dessen absolute Subjektivität Graebner mit Recht bekämpft hat, nicht nur überhaupt anwendet, sondern sogar reichlich oft. So heißt es auf S. 44, daß die bloße Tatsache, daß die Errichtung eines Schneehauses mit Weidenrutengerüst weniger technisches Geschick verlangt als die des üblichen spiralförmigen Schneehauses, allein als Beweis genüge, daß ersteres die ältere Form von beiden sei. Da muß denn doch gesagt werden, daß dies noch kaum der Schein eines Beweises ist. Seltsam ist auch die Folgerung (S. 54), daß das Schneehaus deswegen, weil es in

Alaska, also im Westen, in primitivster Form auftrete, darum gerade dem Osten angehören müsse. Dasselbe Kriterium der Primitivität, eins der unsichersten, die in der Ethnologie gebraucht worden sind, um geschichtliche Zusammenhänge zu erforschen, wird dann auf S. 101 bei der Besprechung der Lampenformen angewandt. Weiter sucht der Verfasser meines Erachtens viel zu sehr nach der geographischen Bedingtheit der Verbreitung von Kulturelementen, deren Bedeutung im Polargebiet überhaupt bisher stark übertrieben worden ist. Wenn man aber solche geographische Bedingtheit annimmt, dann müssen auch die Verhältnisse, die man als Ursache zugrunde legt, den Tatsachen entsprechen. Wenn daher auf S. 43 gesagt wird, daß im südlichen Teile der atlantischen Küste Labradors das Klima dem Vorkommen des Schneehauses eine Schranke setze, so ist dagegen einzuwenden, daß einmal Schneehäuser in der üblichen Spiralform noch heute bei den südlichsten Eskimos dieser Gegend in Gebrauch sind und daß die klimatischen Verhältnisse eine Benutzung bis fast hinab zur Straße von Belle Isle gestatten würden.

Daß die vom Verfasser befolgte Methode zu keinen sicheren Ergebnissen führt, zeigt sich schon darin, daß er meist über ein „Vielleicht" oder „Möglich" nicht hinauskommt. Ein großer Mangel ist ja auch, daß fast ausschließlich die materielle Kultur zugrunde gelegt worden ist. Vor allem aber ist bei der Frage der Zuteilung der einzelnen Elemente zu bestimmten Kulturschichten das Quantitätskriterium GRABNER's, der beste Riegel gegen rein subjektive Verwandtschaftsvorstellungen des Einzelnen, überhaupt nicht berücksichtigt worden.

Noch viel unsicherer wird der Boden, wenn der Verfasser sich auf das Gebiet der zirkumpolaren Kultur begibt, deren Existenz überhaupt noch gar nicht sicher erwiesen ist. Die dort behaupteten Zusammenhänge sind doch nur reine Spekulationen, die vorläufig noch jeder gesicherten Grundlage entbehren. Möglich ist natürlich, daß manches sich tatsächlich so herausstellt, wie vermutet wird, aber vorläufig fehlt eben noch jeder Beweis. Den Ansichten des Verfassers, die er auch in einem Aufsatz im „Anthropos" in gedrängter Form gibt, steht meines Erachtens innerhalb der Eskimokultur schon allein die Verbreitung des Schneehauses als dauernder Winterwohnung und als vorübergehender Reise- und Jagdbehausung entgegen.

Dankenswert aber ist die am Schlusse des Werkes angebrachte Zusammenstellung des Vorkommens der einzelnen Kulturelemente bei den verschiedenen Stämmen der Eskimos wie innerhalb der zirkumpolaren Kultur. Daß diese Zusammenstellung Lücken aufweist, besonders z. B. für das Gebiet von Nordlabrador, ist nicht Schuld des Verfassers. Um aber auf Grund einer solchen Zusammenstellung zu wissenschaftlich brauchbaren Ergebnissen zu kommen, muß man die gesamte Kultur zugrunde legen, ein Erfordernis, das bei den bisherigen Untersuchungen noch nie erfüllt worden ist. Nur so kann die Frage nach der Zuteilung der verschiedenen Elemente der Eskimokultur gelöst werden. Wenn dann die Kulturschichten oder Kulturkreise, wie man sie nennen will, innerhalb der Eskimokultur mit Sicherheit herausgearbeitet sind, kann an die weitere Frage ihrer Beziehung zu der außereskimoischen Welt herangetreten werden. Vorläufig sind wir aber noch nicht so weit und müssen uns daher dem Gebote exakter Forschung folgend bescheiden. Dr. HERBERT KÖNIG, Köln a. Rh.

Bittremieux Leo, C. I. C. M. Scheut. *Wit en Zwart.* Schetsen en Verhalen uit de Kongo-Missie. 112 blz. Leuven, de Vlaamsche drukkerij, 1930.

Wit en Zwart is geen eerstelingswerk. De geestige zielkundige schetsen van Pater BITTREMIEUX kennen wij reeds lang en weinige zieltjes doordringen wij zoo goed als die onzer negertjes uit Mayombe. Lijvige boekdeelen heeft men geschreven over het geestelijk peil der negerrassen. Zijn die eenvoudige krabbelingen *uit de pen der zwartjes* niet veel sprekender? Daar lezen wij in de ziel der jongbekeerden hun levensstrijd, hun zieledrang, hun verheven ideaal. Daar hooren wij uit den mond der grijsaards welke gevoelens hun hart beklemmen, welke gedachten hun geest vervullen. Daar spreken

hunne daden en, zonder iets te laten vermoeden, dischт de boeiende verhaler volkerkunde op: hun huttenbouw, hun giftproef, hun Bakhimba sekte, de overlevering der voorvaderen. Dit alles opgeteekend door een man die jarenlang het vertrouwen der negers genoot, die hunne taal door en door meester was, die hunne geringste gewoonten wist te achterhalen en het nu boeiend en geestig, teekenend en leerrijk verhalen komt. Eene heerlijke bijdrage voor onze Negerzielkunde, een sprekend bewijs voor de denkkracht, den gevoelensrijkdom en het zelfbewustzijn dier rassen, die men ontlangs nog als verachterd misprijzen wou. Voegen wij dit werk bij de lange rij zijner vorige bijdragen en alles komt veel levendiger voor ons te staan. Mayombsche Namen, Mayombsch Idioticon, Mayombsche Volkskunst, Mayombsch Reisboek, dit alles begrijpen wij eerst ten volle als wij ons wat dieper in de Mayombsche Ziel kunnen inleven.

Dr. VAN BULCK G., S. J. — Wien.

Werner Alice, D. Litt. (Lond.). *Structure and Relationship of African Languages.* VII + 62 pp. LONGMANS, GREEN & Co., London 1930.

Dans ce recueil de quatre conférences, données aux *Colonial Office Probationers* d'Oxford et de Cambridge, et au *London Day Training College,* l'auteur esquisse une synthèse de la structure des langues Africaines et de leur parenté. Dès le début il restreint son étude aux trois groupes: Soudanais, Bantou et Hamitique. Il écarte le Sémitique comme provenant d'introduction récente, et ne traite pas non plus du Bochiman, parce que la *quaestio stat sub judice,* ce qui n'empêche qu'il y fait plusieurs fois allusion au courant de l'exposé. Ainsi p. 19 il considère le Bochiman comme reste appartenant au Groupe Soudanais, et explique la particularité des clicks par évolution différenciée d'un tronçon situé fort à l'écart; p. 32 il le considère, tout comme le groupe de Pygmées, comme reste de la couche la plus primitive des Africains. Quant aux Hottentots, il les sépare des Bochimans et, souscrivant aux explications de K. MEINHOF, il les considère comme Hamitiques. Comme particularités de langue l'auteur cite: la distribution en genres, le duel, les formes exclusives et inclusives à la première personne, les clicks et les tons. — Cette liste ne nous permet pas de conclure à quelque parenté certaine. En effet on retrouve:

les clicks, en San;
le duel: pour le substantif, en Sémitique, Egypto-Copte, Vieil Arabe, Ethiopien et San;
pour le pronom personnel, en Vieil Arabe, Ethiopien, Kunama, San, et des traces en Kanuri;
les formes inclusives et exclusives: en Kunama, Somali, dans les langues Kwakwa, et des traces en Wandala;
les tons dans les langues Soudanaises, dans plusieurs langues Bantoues, dans quelques langues Hamitiques, en Haussa et Masai;
les classes sexuelles dans les langues Sémito-hamitiques hormis Kunama et Barea, dans le Muzuk et Bongo (Kanuri), dans quelques langues Nilotiques: Bari, Masai, Nandi, Turkana, et en Sandawe.

Une autre difficulté se pose, c'est le classement du Peul. Ici également l'auteur accepte la conclusion de MEINHOF et se résigne à le ranger parmi les langues hamitiques, quoiqu'il y fasse figure bien étrange avec son système classificatoire rappelant le Bantou et Bantouide. Il ne reste plus d'explication que le recours au protohamitique: le Peul serait à l'origine et du système classificatoire Bantou et du genre grammatical. Une autre langue, qui fait difficulté, le Haussa se voit elle aussi rangée parmi les langues hamitiques, quoique possédant des tons musicaux. — Enfin, d'après les conclusions de WESTERMANN le groupe Nilotique est divisé en hamitique et soudanais: appartiennent à ce dernier le Schilluk, Dinka, Luo, Kunama et Nuba; Masai et Nandi étant caractéristiques du premier. Nous ne trouvons pas de détail précis pour le groupe

Wule, en dehors de l'Azandé, qui est rangé plutôt comme Soudanais, mais encore sous réserve (p. 33). Ngo-Nke, Manfu et Kanuri se présentent alors comme groupe compact, la famille Soudanaise, en face du groupe Bantou proprement dit (la ligne de démarcation avec le Bantouide n'étant pas précisée ultérieurement), et du groupe Hamitique, embrassant libyque, couchitique, berbère, guanche, nama, haussa et quelques langues nilotiques. Et les trois groupes portent des caractéristiques bien nettes: tout d'abord: langues isolantes, agglutinantes et flectionelles. Poussant plus loin notre comparaison, nous obtenons le tableau suivant:

Soudanais	Bantou	Hamitique
1° Le nom du possesseur *precède* celui de l'objet possédé	Suit	Suit
2° Juxtaposition de monosyllabes	Pré- et suffixation	Flection
3° Tons musicaux	Accentuation, aussi des tons	Accentuation, parfois des tons
4° —	Système classificatoire	Genre grammatical

Alors que la *Lokalvorstellung* est décrite comme commune aux trois groupes, comme résultant de la mentalité primitive des Africains, les phénomènes d'apophonie, de polarité et de pluralité variée sont présentées comme caracteristiques du groupe hamitique. — De cette polarité, que Meinhof a décrite pour les consonnes initiales en Peul et pour les terminaisons du pluriel en Somali, et dont on retrouve des traces en Arabe et en Hébreu, l'auteur croit trouver un parallèle même en Hottentot dans le système de parenté; le fils appartenant à la famille de la mère, les filles à celle du père.

Toutefois il apparait que cette division ne peut être rigoureuse. Prenons p. ex. la position du génitif. Précède-t-il en Soudanais? Dans le groupe Ngo-Nke, dans le groupe central et sud des langues Bantouides, dans les langues Kwakwa et Kru et en Nuba. Mais ni dans le groupe Wule, ni dans le groupe central et est du Manfu ni dans le groupe nord, nord-est et est du Bantouide. D'autre part parmi les langues hamitiques, où le génitif devait suivre, nous trouvons le Saho, Afar, Agau, Kaffa, Barea, Kunama et Hottentot où il précède. Il ne reste donc que le seul groupe Bantou qui est net: «le génitif y suit, à condition toutefois que nous en écartons le groupe Bantouide.» Il en va de même de cette autre caractéristique, celle des tons musicaux. On les rencontre aussi bien en Hottentot, en Haoussa, en Masai qu'en Bantou ou en Soudanais. Or ce sont là les points les plus nets. Aussi l'auteur a eu soin de nous avertir: *none of these points must be taken as applying absolutely.* S'il a voulu néanmoins procéder de façon pareille, c'est parce qu'il s'agit de conférences d'introduction, où il importe avant tout de tracer les grandes lignes bien nettes et d'indiquer des caractéristiques qui ressortent. Or c'est la le mérite de ce travail de synthèse, qui se précisera par les conférences ultérieures. Quelques vues philosophiques, que l'auteur a voulu mêler à son exposé, en esquissant la mentalité des Négro-Africains, nous paraissent moins réussies. Dépassant l'interprétation de la *Lokalvorstellung,* telle que nous la décrit le Professeur Czermak W., l'auteur la considère comme source d'où découlent toutes les autres conceptions: *all relations... are originally spatial; all others time, origin, purpose, are derived from these* (30). L'admiration que l'auteur éprouve pour les travaux de Lévy-Bruhl parait expliquer dès lors des conclusions comme celle-ci: *the notion of space is more primitive than that of time, and that of time than that of causation.* — Quelque soit le rôle indéniable de l'espace et du temps dans la mentalité du Négro-Africain, il semble bien prouvé par ailleurs que nous ne pouvons pas lui dénier la notion de causalité, ni admettre que cette dernière résulte ultérieurement de l'observation d'une pure consécution temporelle.

Dr. van Bulck G., S. J. — Wien.

Ihle, Dr. Alexander. *Das alte Königreich Kongo.* 285 SS. 2 Karten. Studien zur Völkerkunde, Bd. 1. Leipzig. Vogel. 1929.

Cette dissertation de doctorat, présentée à l'Université de Leipzig, est le fruit de longues recherches et de documentation critique minutieuse. L'auteur avait pris comme objet d'etude l'ancion royaume du Congo; il a voulu en tracer un tableau aussi complet que possible en rassemblant toutes les données historiques. que nous possédons encore dans notre littérature. Ceci lui a permis d'esquisser toute l'histoire du royaume depuis la découverte jusqu'à son démembrement. Après ce tableau purement historique de la succession des divers rois et des principaux événements, dont nous possédons encore des détails, il passe à la partie ethnographique, et nous dépeint successivement l'état, la société, la famille, la religion et la vie économique. L'intérêt de ce travail c'est de nous montrer quels renseignements l'historien peut apporter à l'ethnographe. On dirait un paradoxe. L'ethnographe étudie les peuples dont l'histoire n'a pas été consignée dans les documents écrits, mais se laisse déduire de l'ergologie et de la culture matérielle et spirituelle. Comment dès lors l'étudier en historien dans les documents écrits? Voilà tout juste le mérite de ce travail et en même temps le point délicat de la méthode. Ce travail, fort difficile pour l'historien parce que les documents sont épars et rares, et parce qu'une critique minutieuse est requise pour ces sources antiques, où la fantasie et l'imagination ont joué un si grand rôle, est hautement intéressant pour l'ethnographe parce qu'il lui apprend ce qu'on connaissait au XVIe et XVIIe siècle de ce royaume du Congo et comment on s'en représentait la civilisation et la société. Or ce qui en augmente encore l'intérêt c'est qu'il s'agit d'une époque typique, où une civilisation primitive pour la première fois entre en contact avec une nation de haute culture, apportant avec elle la religion chrétienne, une société hierarchisée, un système de gouvernement complexe, une vie économique développée. Le bouleversement de toute la société, qu'a provoqué ce contact brusque et ephémère, voilà le tableau qui nous est esquissé ici. — Mais ce tableau n'est pas définitif. De Jonghe et Simar ont publié une partie des archives Congolaises, mais combien d'autres sont encore enfouies dans les bibliothèques. Ainsi l'auteur n'a pas encore pu puiser dans les documents du P. Georgius Gelensis, missionaire au Congo de 1648 à 1652, dont les PP. Van Wing et Penders viennent de publier le dictionnaire Bantou. Une autre source à consulter, c'est le vocabulaire de Brusciotto de Vetrella et tous le documents se rapportant au P. Hyacinthe de Vetrella. L'auteur remarque lui-même qu'il, reste encore de grandes lacunes à combler, tel p. ex. le rôle qu'a joué la première mission des Pères flamands Franciscains Récollets, partis en 1673 sous la direction du P. Wauters, la mission française de 1760 et celle des Italiens en 1778, pour ne pas parler de notre pauvreté en détails pour tout le début du XVIIe siècle. Au fur et à mesure que de nouveaux documents seront découverts, ce travail sera à compléter. De même nous pouvons dire: au fur et à mesure que les contrées avoisinantes seront mieux explorées. En effet l'auteur a très bien remarqué la nécessité de recourir également aux documents *contemporains* pour esquisser ce tableau du passé. Les *Etudes Bakongo* du Père Van Wing sont citées à plusieurs reprises. Mais le royaume Congo ne s'explique pas par lui seul, il fait partie d'un ensemble bien plus vaste et ce n'est qu'en observant le milieu Africain tout entier, qu'on pourra résoudre les problèmes complexes de sa civilisation. Sans doute beaucoup de phénomènes se laissent expliquer localement au Congo par le contact avec le christianisme du XVIe siècle, mais si l'on néglige la comparaison avec les peuplades avoisinantes, on s'expose à exagérer cette influence. Ainsi le mélange de patriarcat dans ce système matriarcal, les cas de prostitution et d'immoralité, les complaintes funéraires, certaines coutumes de féticheurs, trouvent ils nécessairement leur explication unique dans ce contact avec l'Europe et le Christianisme? — Ne serait-il pas prudent, avant de conclure, d'examiner d'abord si on ne les rencontre pas dans d'autres contrées, où ce contact n'a pas eu lieu? — Ne faudrait-il pas commencer par délimiter ce qu'on retrouve dans tout le groupe Bantou de l'Ouest, et ce qu'on ne rencontre que

dans le seul royaume Congo. — Le problème restera toujours très complexe, car nous avons affaire ici à un moment de l'histoire, où leur civilisation n'est plus la civilisation ancestrale, où leur royauté n'est plus l'autorité tribale des autres sociétés africaines, ou la société notoire n'est plus l'élite indigène, où la religion ancienne est mêlée d'emprunts et d'imitation, où toute la vie économique est ébranlée. — Voilà pourquoi il est si difficile, si pas impossible d'en tracer un tableau net et détaillé. L'auteur a senti que souvent il a du rester vague et imprécis, que les conclusions restaient incertaines. En puisant davantage encore dans les documents linguistiques de l'époque, qui nous ont été conservés, ce tableau se précisera sans doute. Mais nous n'aurons une vue globale et sure du passé que si nous pouvons joindre à de nouvelles recherches d'archives, étendues et minutieuses, pour les documents du passé, des études comparatives synthétiques pour toutes les cultures actuelles, puisque le particulier s'y expliquera par l'ensemble dont il fait partie. et le passé par le présent, qui n'est que l'aboutissement de toute l'évolution antérieure.

Dr. VAN BULCK G., S. J. — Wien.

Abegg Emil. *Der Messiasglaube in Indien und Iran.* Berlin und Leipzig. WALTER DE GRUYTER & Co., 1928. 286 SS.

Seit P. EHRENREICH's grundlegenden Untersuchungen über die Heilbringergestalten der Naturvölker (Z. f. Ethnologie, 1906, 594 ff.) ist diese Frage nicht mehr zum Stillstand gekommen; auf der IV. internationalen Woche für Religionsethnologie zu Mailand (1925) bildete die Heilbringer-Messias-Frage eines der Sonderthemen der Tagung. Treffen wir unter den Heilbringern der Naturvölker fast ausschließlich solche, deren Wirken in der Vergangenheit liegt, so stehen jene Messiasse, von denen man das Heil in der Zukunft erwartet, am Eingang zur Hochkulturentwicklung. Der Glaube an das messianische Heil findet sich mehr minder betont in fast allen Religionen des Altertums, beherrschend steht er inmitten der indo-iranischen Religionen des Hinduismus, Buddhismus, Parsismus.

„Von den indischen Religionen haben nur zwei, aber die beiden bedeutendsten, einen Messiasglauben hervorgebracht: Viṣṇuismus und Buddhismus", wobei jedoch die Voraussetzung für die Entstehung dieser Vorstellung in den beiden Bekenntnissen eine grundverschiedene ist (2/3). Neben diesen beiden indischen Ausgestaltungen der Messiasidee steht, durch eine tiefe Kluft getrennt, die iranische. Der Messiasglaube in den genannten drei Religionen bildet den Gegenstand der wissenschaftlich vorzüglich und klar gearbeiteten Untersuchung von E. ABEGG. Wenn der Abschnitt über den Messiasglauben im Hinduismus dabei nach Umfang und Inhalt den Hauptteil ausmacht, so deshalb, weil — wie der Verfasser erklärt — für ihn dieser Teil den Ausgangspunkt der ganzen Arbeit bildete. Während die vedische Literatur allem Anschein nach die Lehre von den vier Weltzeitaltern und dem Kommen des Messias noch nicht kennt, findet sie sich im *Mahābhārata* und den *Purāṇas* in reicher Ausgestaltung. Da das Eintreten eines neuen „goldenen Zeitalters" *(Krtayuga)* nach Ablauf der vier Weltzeitalter mit dem Erscheinen des Kalki, der zukünftigen Inkarnation *(Avatāra Viṣṇus)*, verknüpft, ja als sein Werk hingestellt wird, so gibt ABEGG zunächst einen allgemein orientierenden Überblick über die verschiedenen Lehren von den *Avatāras Viṣṇus*. Weil Kalki als Pferd oder pferdeköpfiges Wesen erscheint und Zeugnisse dafür vorhanden sind, welche eine enge Beziehung zwischen Pferd und Sonne erkennen lassen, so glaubt ABEGG in Kalki, soweit er als Pferd gedacht ist, eine Art in die Zukunft projizierte Dublette eines alten Pferde-*Avatāra-Viṣṇus* sehen zu dürfen, der seine Wurzel im Pferdekult der Arier hätte, aber gewiß vom Glauben der indischen (Dravida-)Urbevölkerung nicht unbeeinflußt sei. Daß gerade *Viṣṇu* so oft in vollständiger oder teilweiser Pferdegestalt erscheint und dabei immer an ein weißes Pferd gedacht wird, darin erblickt ABEGG einen Anhaltspunkt für dessen ursprüngliche Sonnennatur. „Und wenn insbesondere Kalki, sein künftiger *Avatāra*, auf einer derartigen theriomorph-solaren Vorstellung beruht, so weist dies auf weite religionsgeschichtliche Zusammenhänge; finden wir doch

Sonnensöhne als Heilbringer in den verschiedensten Glaubensgebieten, auch bei den Naturvölkern wieder" (55). Dankbar sind wir dem Verfasser dafür, daß er uns im dritten Kapitel das Kalki-*Purāṇa*, das einzige Werk der hinduistischen Sanskrit-Literatur, von dem keine Übersetzung in eine europäische Sprache vorhanden ist, auf das auch in keiner Darstellung der indischen Religionsgeschichte Bezug genommen wird, auf Grund eines Manuskriptes der Bibliothek des India Office zu London in ausführlicher Analyse erstmals zur Kenntnis bringt. Es handelt sich bei diesem Stücke um einen Nachtragsteil des *Bhāgavata-Purāṇa*, des bekanntesten und berühmtesten Werkes der *Purāṇa*-Literatur, insoferne es die Behandlung der *Avatāras* im *Bhāgavata* durch eine ausführliche Darstellung von Kalkis Leben und Taten ergänzt (71/73). Die starke Betonung der buddhistischen Gegnerschaft des Brahmanismus, die darin in den Schilderungen der Endzeit zutage tritt, weist darauf hin, daß der Text des Kalki-*Purāṇa* als Ganzes der jüngeren Schicht der *Purāṇa*-Literatur angehört, also einer Zeit, in welcher der *Viṣṇu*-Glaube mit dem Buddhismus um die Existenz zu ringen hatte, was bis ins neunte Jahrhundert der Fall war (138). — In Indien war die Vervielfältigung des einen, historischen Buddha schon durch den Namen Buddha nahegelegt; überdies dürfte die dort seit alters lebendige Vervielfältigungstendenz mitgewirkt haben, daß neben den einen Buddha S'akyamuni die Buddhas der Vorzeit und der Zukunft traten, der Lebenslauf sich nach derselben stereotypen Form vollzog, wie derjenige des historischen Buddha. Als unrichtig bezeichnet es Abegg, die Vielheit der Buddhas aus dem Seelenwanderungsglauben herzuleiten (Hopkins und F. G. A. Krause), oder eine Beziehung zur *Avatāra*-Theorie anzunehmen (L. v. Schroeder). Buddhas Herabkommen *(okkanti)* ist, wie E. Windisch dargetan hat, nie als *Avatāra* betrachtet worden. Erst im *Mahāyāna* hat der *Avatāra*-Gedanke im Buddhismus Aufnahme gefunden in der Lehre vom *Ādibuddha*, der sich zu den in der Welt auftretenden *Tathāgatas* verhält wie der im Transzendenten verharrende Viṣṇu zu seinen Inkarnationen" (147 f.). Abegg bringt die Angaben des *Dīgha-Nikāya* und der buddhistischen Sanskrit-Literatur sowie der Legendensammlung *Mahāvastu* über den Buddha der Zukunft Maitreya und zeigt die spätere dichterische Ausgestaltung des Maitreya-Lebens in dem im Pali verfaßten *Anāgatavaṃsa* (der „Geschichte der Zukunft") und anderen Texten, die wir nur in tibetanischen und chinesischen Übersetzungen besitzen, deren indische Originale in der Ausgestaltung des Maitreya-Lebens vielfach noch ausführlicher und phantastischer sind. Die in sakischer Sprache — einem iranischen Idiom — überlieferte Maitreya-Samiti, die einzige buddhistische Messiasdichtung in einer zentralasiatischen Sprache, wird noch kurz herangezogen. Im *Mahāyāna*-Buddhismus wandte sich das religiöse Interesse mehr und mehr den Bodhisattvas, den zu künftiger Buddhaschaft bestimmten Wesen, zu; damit war es vor allem der Bodhisattva Maitreya, dem die Verehrung galt, bis er im späteren *Mahāyāna* den historischen Begründer des Glaubens aus dem religiösen Bewußtsein zu verdrängen und zur Zentralgestalt des buddhistischen „Pantheons" zu werden droht, um selber später von dem *Dhyāni*-Buddha des Buddha Gautama, *Amitābha*, abgelöst zu werden. — Im Messiasglauben des Parsismus steht der Begriff der *Saošyant* (= „der helfen wird") nach den *Gāthās* in engster Verbindung mit dem Abschluß des Kampfes zwischen der Welt des Rechtes *(aša)* und des Bösen *(drug)* und der dadurch ermöglichten Aufrichtung des ewigen Reiches *(χšaθra)*. Damit schon wurde die ganze Messiasvorstellung in den Zusammenhang mit der Eschatologie gerückt, eine Verbindung, die dann im jüngeren Awesta immer deutlicher hervortritt. Der Verfasser bringt die Andeutungen über den *Saošyant*, soweit sie sich in den erhaltenen Awesta-Texten vorfinden, und faßt des weiteren zusammen, was uns über den *Saošyant*, seine Vorgänger und Parallelgestalten die *Palahvī*-Literatur *(Bundahišn, Dēnkart, Vahman-Yašt)* bewahrt hat. — Am Schlusse der ergebnisreichen Untersuchung wird zusammenfassend festgestellt: Die Messiasvorstellungen in den drei indo-iranischen Religionen haben sich im wesentlichen durchaus unabhängig voneinander und auch ohne Beeinflussung von außen gebildet. Im späteren Verlauf der Entwicklung ergaben sich mannigfache Berührungen zwischen hinduistischen und buddhistischen, dann aber auch zwischen indischen und iranischen Lehren, Be-

rührungen, die bei dem grundverschiedenen Ausgangspunkt nur sekundär und äußerlich sein können. „Während indessen diese Berührungen des Parsismus mit indischer Religion auf dem Boden Indiens kaum von größerer Tragweite sind und jedenfalls im Hinduismus keine nennenswerten Spuren hinterließen, haben Beeinflussungen zwischen der iranischen Religion und dem *Mahāyāna*-Buddhismus unzweifelhaft stattgefunden, wobei aller Wahrscheinlichkeit nach der Buddhismus der empfangende Teil war" (243). — Das Buch ist mit acht Lichtdrucktafeln ausgestattet; beigegeben sind: ein Wortindex, ein Autorenverzeichnis und ein Sachregister. Univ.-Doz. Dr. L. Walk — Wien.

Rank Otto. *Seelenglaube und Psychologie.* Eine prinzipielle Untersuchung über Ursprung, Entwicklung und Wesen des Seelischen. Leipzig und Wien, Deuticke, 1930. 193 SS. Geh. Mk. 10.— (S 15.—), geb. Mk. 12.— (S 18.—).

Vor die Einleitung zu seinem Buche setzt Rank das Wort von Oskar Wilde: „Religionen sterben, sobald man ihre Wahrheit nachweist. Die Wissenschaft ist die Geschichte verstorbener Religionen"; sein letztes Wort lautet: „Psychologie als Selbsterkenntnis ist Selbsttäuschung, d. h. Glaube. Denn das psychologische Glaubensbekenntnis der Menschheit ist die Unsterblichkeit." Das ist die Einstellung, unter welcher der Verfasser zu einem Verständnis des Problems der Seele und der Unsterblichkeit zu kommen sucht. Er will nicht eine Geschichte der Psychologie im gewöhnlichen Sinne des Wortes auf Grund einer historischen Betrachtungsweise, sondern eine genetische, d. i. prinzipielle Untersuchung über das Wesen des Seelenbegriffes selbst geben. Die verschiedenen Psychologien stellen nach ihm unsere jeweilige Einstellung zum Seelenglauben dar: „Psychologie war ursprünglich das Schaffen der Seele im animistischen Zeitalter, dann die Selbstdarstellung der Seele im religiösen Zeitalter und wurde endlich zur Erkenntnis der individuellen Seele im naturwissenschaftlichen Zeitalter" (13). Es kostet nicht geringe Überwindung, das Rank'sche Buch zu Ende zu lesen. Wäre nicht die Nötigung zur Besprechung gewesen, Referent gesteht, er wäre mit der Lektüre nicht über das erste Kapitel hinausgekommen. Was Rank an Zeitaltern und Stufen in der Entwicklung des Seelenglaubens vorzubringen weiß, ist ohne jegliche historische Basis rein auf phantastische Spekulationen aufgebaut. Man ist immer wieder von neuem verblüfft ob der Kühnheit, mit der der Verfasser seine Ethnologica vorlegt und findet schließlich die Zumutung etwas verdrießlich, seine verstiegenen Einfälle als ethnologische Tatsächlichkeiten hinnehmen zu sollen. Es scheint, als meinten einzelne Psychologen von der Richtung Rank's über die Völkerkunde mit souveräner Willkür verfügen und in ethnologische Materialien jeden nur gewünschten Sinn hineindeuten zu dürfen. Wir glauben, einiges ausführlicher zitieren zu sollen, weil es zur Kennzeichnung des Rank'schen Verfahrens, ethnologische Erscheinungen aus dem Seelenglauben zu begründen, dienlich ist. Für den Primitiven, sagt der Verfasser, ist der Begriff der „Blutschande" ein viel weiterer und wesentlich anderer gewesen, als er es durch unsere rechtliche und soziale Familienorganisation geworden ist (21); erst auf der matriarchalen Stufe ist der Begriff der „Blutschande" im engeren Sinne unserer Inzestvorstellung aufgekommen, als Verbot des Geschlechtsverkehrs mit der Mutter. „Allerdings wieder nicht mit realer, sondern mit animistischer Begründung, die die Mutter nicht als Besitz des Vaters, sondern als unverletzlichen Seelenträger, d. h. aber als Garantie der eigenen Unsterblichkeit schützt. Die mit dem Mutterrecht gleichzeitige Gruppenehe nimmt keinen Anstoß daran, daß mehrere Brüder eine und dieselbe Frau — wenn es auch ihre leibliche Schwester ist — heiraten, weil es eben nicht auf die Blutsverwandtschaft, sondern auf die Seelenabstammung ankommt, ganz wie im ursprünglichen Totemismus" (28/29). Der ethnologischen Wahrheit schlägt es ins Gesicht, zu behaupten, daß die mit der mutterrechtlichen Stellung der Frau angeblich verbundene (brüderliche) Gruppenehe seit Morgan von den Ethnologen als durchgängiges Entwicklungsstadium des Sexuallebens angesehen werde (55). Rank wird

sich in diesem Belange besser orientieren müssen. Die Entwicklung des Gottesbegriffes soll in folgender Weise vor sich gegangen sein: Die unsterblichen Einzelseelen, ursprünglich mit der fortwirkenden Lebenskraft, dem *mana,* identifiziert, wurden im totemistischen System zu einer Kollektivseele, dem Obertotem, vereinigt, der sich dann zur Gottesvorstellung entwickelte. Dieser Seelengott repräsentiert aber bereits die kollektive Unsterblichkeit, weswegen auch alle an ihn glauben müssen, denn sonst verliert er seinen Wert. Gleichzeitig mit ihm, wenn nicht älteren Ursprungs, ist aber der Willensgott, der nicht die kollektive Seele, d. h. die Unsterblichkeit, sondern ein gesteigertes *mana,* d. h. das individuelle Fortleben personifiziert. Denn was das *mana,* besonders in seinen magischen Praktiken, so bedeutsam machte, war der Glaube, daß diese übersinnliche Kraft auch über Tod und Leben gebieten, d. h. den Tod herbeiführen, aber auch das Leben erhalten konnte. Dies erklärt die nunmehr einwandfrei beglaubigte „Tatsache, daß sich bei außerordentlich vielen Völkern der niederen Kulturbasis der Glaube an einen erhabenen Himmelsgott findet" (Beth — nicht Bethe, wie Rank schreibt — S. 332), der neben allen möglichen Formen des Seelenglaubens „als eine autochthone religiöse Vorstellung erscheint" (151 f.)[1]. Was Rank über das Christentum und dessen Anschauung über Sexualität und Stellung der Frau zu sagen hat, bedeutet — wir wollen es nicht Verfälschung nennen — jedenfalls eine arge Verkennung der tatsächlichen Auffassung der Kirche. „Die Kirche mußte konsequenterweise die primitiven Sexualeinschränkungen bis zur vollen Ausschaltung steigern. Denn unter der Annahme des Seelenglaubens ist der Sexualverkehr zur Zeugung überflüssig und wird sündliche Lust" (31). „Mit der Herrschaft der Kirche und dem Teufelsglauben wird das Weib aus einem Repräsentanten der Seele zu einem Repräsentanten der davon wieder abgetrennten Sexualität..." (73). In der Idealisierung der Frau im Romantizismus will Rank eine Reaktion erkennen „gegen ihre durch die christliche Ideologie heraufbeschworene Moralisierung, die sie mit der Sexualität identifiziert und verdammt hatte (Hexe)" (87). Solchen kulturhistorischen Originalitäten braucht nichts hinzugefügt zu werden.

Univ.-Doz. Dr. L. Walk — Wien.

Miller Nathan. *The Child in Primitive Society.* London, Kegan Paul, Trench, Teubner & Co. 1928. 307 SS.

Mit der erhöhten Beachtung, welche die neuere Völkerkunde der geistigen Entwicklung des Menschen zuwendet, kommen mehr und mehr Themen zur Behandlung, die man als psycho-ethnologische bezeichnen könnte. In dieses Gebiet der Psycho-Ethnologie hinein gehört die Frage nach der Stellung des Individuums in der primitiven Gesellschaft und das Problem der Erziehung des Kindes bei den Naturvölkern. Sicher steht die wachsende Zahl umfangreicher Werke und kleinerer monographischer Arbeiten über die primitive Erziehung auch in ursächlichem Zusammenhang mit dem heute außerordentlich gesteigerten Allgemeininteresse an Erziehungsfragen sowie mit der Suche — vielleicht auch Sucht — nach Neuorientierung auf pädagogischem Gebiete. Miller's Arbeit ist durch die Fülle des ihr zugrunde liegenden Materials jedenfalls ein beachtenswerter Versuch einer umfassenden Darstellung der Stellung und Erziehung des Kindes in der primitiven Gemeinschaft. Man wird ein solches Bemühen um so mehr anerkennen müssen, als die Zahl erschöpfender Einzeldarstellungen auf ethnographisch und sachlich eng umgrenzten Gebieten heute im ganzen genommen doch noch recht gering ist. Darin liegt aber auch notwendigerweise dann die eine Schwäche der Arbeit: bei der weiten Ausspannung des Arbeitsumfanges müssen bei der geringen Einzelfundierung Unterschiede ganz charakteristischer und wesentlicher Art von Gebiet zu Gebiet, von Stamm zu Stamm, wenn nicht unbeachtet bleiben, so doch verblassen. Gewiß, die von Miller herangezogene Literatur ist äußerst umfangreich, die psycho-

[1] In Anmerkung wird dazu erwähnt, daß W. Schmidt darauf „sogar die Hypothese eines ursprünglichen Monotheismus aufgebaut" hätte.

logisch-pädagogische Durchdringung des Stoffes in einigen Abschnitten eine anerkennenswert gute — wir möchten in dieser Hinsicht die Kapitel VIII und IX (Primitive Education: Imitation and suggestion — Training of the child) genannt haben —, und doch läßt die Verarbeitung des Materials unbefriedigt, denn es fehlt jeglicher historische Maßstab, soferne man nicht weitläufige Wendungen wie „a hoary past" u. dgl. als solchen gelten lassen will. Was ganz anderes würde MILLER's Buch dem Ethnologen bedeuten, wenn es durch die kulturhistorische Bewältigung des Materials zu einer „Urgeschichte der Pädagogik" geworden wäre! Aber vor diesem Ziele stand eine scheinbar unüberwindliche Hemmung des Verfassers: seine durchaus evolutionistische Grundhaltung. Er versichert zwar, daß er sich nicht rückhaltlos dem Evolutionismus verschreiben wolle, tatsächlich geht er in allen wesentlichen Stücken mit: Die Bildung der Familiengemeinschaft geht von der Urhorde über die Polygamie zur Monogamie; das auf das Mutterrecht folgende Vaterrecht hängt mit der reichlicheren Nahrungsgewinnung durch Tier- und Pflanzenzucht zusammen, beides Errungenschaften, die einer charakteristischen Begabung und Bevorrechtung des Mannes (!) zu danken sind (251); Diebstahl und Raub sind „archaic practices" (176, 189), erst in den höheren ökonomischen Wirtschaftsformen wird der Begriff der Sittlichkeit und des Eigentums mehr und mehr ausgebildet. Abortus und Kindertötung sind ursprünglich durch die wirtschaftlich beengten Verhältnisse bedingt und werden erst in einer Zeit moralisch gewertet, in der fortgeschrittene Wirtschaftsmethoden, Viehzucht und Ackerbau, zur Geltung kommen (28 ff.). In der Darstellung der Initiationszeremonien ist die Zahnverstümmelung, wie sie z. B. von den Herero in Südafrika geübt wird, übersehen. Weniger entschuldbar ist jedoch eine andere Unterlassung: MILLER zitiert einigemal KOPPERS' „Unter Feuerlandindianern"; in den Berichten M. GUSINDE's und W. KOPPERS' mußte er darauf gestoßen sein, daß die Urerziehung, speziell wie sie im Jugendweiheakt vermittelt wird, durchaus religiös fundiert ist; aber davon hören wir auch nicht ein Wort. Erzählungen von der Weckung grausamer Instinkte gelegentlich der Initiationszeremonien hätten dem Verfasser eine schöne Gelegenheit gegeben, zu zeigen, wieviel sich in dieser Hinsicht seit der Urzeit geändert hat. Nicht genügend gewürdigt und erfaßt ist die Rolle des Individuums in der primitiven Gesellschaft; wir können dem Verfasser nicht beistimmen in seiner Auffassung, dieses Studium sei ausschließlich den Psychologen zu überlassen. Mit der Unterschätzung der Bedeutung des Individuums unter den Naturvölkern steht der ungerechte oder zumindest über das Maß des Tatsächlichen weit hinausreichende Vorwurf in Zusammenhang, den MILLER unserer modernen Pädagogik macht; sie stecke noch allzusehr in den Banden der primitiven Erziehung, der Masse und Überlieferung alles, Individuum und freie Entfaltung der Persönlichkeit nichts gewesen sei (263). Wir wissen aus neueren Untersuchungen, daß auch in der primitiven Gemeinschaft für Eigenart und Sonderbegabung ein entsprechender Lebensraum gewahrt ist, und die Erziehungsmethode der ältesten Völker auch unserer Pädagogik etwas zu sagen und zu geben hat.

Univ.-Doz. Dr. L. WALK — Wien.

Bossert, Dr. H. Th. *Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker.* In Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten. Bd. II: VIII + 407 SS.; Bd. III: VIII + 434 SS. E. WASMUTH, A. G. Berlin, Wien, Zürich 1929 und 1930. Je Mk. 42.—.

Die prächtige Darstellung des gesamten Kunstgewerbes schreitet fast in programmgemäßen Intervallen weiter. Der zweite Band umfaßt das nördliche und westliche Asien, den größten Teil von Afrika, dann Nord-, Mittel- und Südamerika. Auf diesem Gebiete tritt für den Leser das große geschichtliche Interesse, wie es der erste Band erweckte, etwas zurück, dafür wird er aber entschädigt durch das ungewöhnliche, fast kapriziöse Gepräge so mancher Geschmacksrichtung in Kunst und Lebensanschauung der ihm hier vorgeführten Naturvölker. Er wandelt da gleichsam durch ein reiches

Museum mit nur vollwertigen Objekten unter Führung von Fachmännern, die meist in zuvorkommender Weise auf die verschiedenen Stände ihrer Hörer Rücksicht nehmen. A. Byhan und E. Krohn zeigen ihm die Volkskunst Nord- und Vorderasiens aus jüngerer Zeit. Dabei spielt naturgemäß die Kleidung und ihr Schmuck eine große Rolle; es handelt sich ja da um Länder mit meist rauhem Klima. Trotz der oft beschwerlichen Lebensführung steht das Kunstempfinden auf hohem Standpunkt. Für den Prähistoriker sei auf die vielen und kunstvollen Schnitzereien in Knochen und Holz hingewiesen.

Der Abschnitt über Afrika von H. Baumann ist besonders wertvoll. Der Verfasser zeigt nicht nur das Kunstgewerbe an sich, er stellt auch dessen Zusammenhänge mit Geschichte und Völkerkunde heraus. Junge Ethnologen seien auf diese Abhandlung aufmerksam gemacht, wenn sie Anregung zu wissenschaftlichen Untersuchungen über Afrika suchen. Mir ist keine andere bekannt, die der vorliegenden hierin gleichkäme. Manche Leser werden eine kleine Erweiterung der mythologischen Hinweise wünschen. — E. Baumgärtel widmet einige Seiten den Kanarischen Inseln, einem abgelegenen kleinen Gebiet, dessen Bedeutung für die Geschichte Nordafrikas heute noch unterschätzt wird.

W. Krickeberg stellt die nordamerikanischen Naturvölker in ihrer Volkskunst dar; er löst diese nicht leichte Aufgabe sehr geschickt. Am meisten werden alle Leser die Abschnitte über das Gewerbe der Stämme im Westen und Nordwesten interessieren, bei denen das Kunstverständnis eine ungewöhnliche Höhe besitzt. Das Kunstgewerbe der Naturvölker in Südamerika steht hinter dem des Nordens im Durchschnitt weit zurück. Fr. Krause stellt es dem Leser in guten Abbildungen vor Augen.

Der Teil des Buches über die alten geschichtlichen Kulturen Südamerikas gehört schon wegen seines Gegenstandes zu den fesselndsten des zweiten Bandes. Dazu ist es H. Ubbelohde-Doering gelungen, ihn wirkungsvoll und faßlich zu gestalten. Man erkennt in allem den erfahrenen Künstler und Techniker. Nicht wenige neue archäologische Aufschlüsse sind in den Text eingestreut. Die Hinweise auf nördliche Kulturen hätten etwas vermehrt werden können, so bei Erwähnung der Stufenpyramide mit Schlange, der zweiköpfigen Schlange und einigem anderen.

Mexiko und Mittelamerika hat Fr. Röck in Wien bearbeitet. Hier kam es besonders auf eine gute Auswahl des überreich vorhandenen Stoffes an; man wird gerne gestehen, daß es dem Verfasser gelungen ist, ein charakteristisches Gesamtbild seines Stoffes zu entwerfen.

Im dritten Band überwiegen wieder die originellen und weniger bekannten Erzeugnisse einer ferneren Vergangenheit. Zahlreiche Hinweise auf Stilverwandtschaft und historische Beziehungen sind in die Schilderung einbezogen. Der Band wird vom Herausgeber mit einem sehr lehrreichen Abschnitt über das prähistorische Kunstgewerbe Vorder- und Hinterindiens, Chinas, Japans und Koreas eingeleitet, er enthält vorzügliche und zahlreiche Abbildungen. Die Amerikanisten werden sich für die Gesichtsmaske aus dem Neolithikum Japans besonders interessieren. Sie erinnert durch die sehr auffallende Darstellung von Mund und Augen an so viele Masken in fast ganz Amerika, am meisten an gewisse mexikanische, speziell an die Xipe-Maske, die zur abgezogenen Haut eines Menschenopfers gehört. Bossert hat seine eigene Deutung so gut begründet, daß man den vor die Augen gesetzten Gegenstand als eine Schneebrille ansehen muß. Die ähnlichen Masken in Amerika können solche Brillen nicht mehr darstellen wollen, aber Erinnerungen an die nördlichere Heimat sind dabei nicht ausgeschlossen. Der ganz offene Mund des Gesichtsüberzuges, der den wirklichen Mund sehen läßt, ist in beiden Fällen gleich.

Allen Abschnitten, besonders dem über Japan und Korea, sind viele, zum Teil schwer auffindbare Quellenangaben beigefügt, die weitere Forschungen der Ethnologen unterstützen.

M. Feddersen stellt das Kunstgewerbe Ostasiens im Anschluß an die von Bossert beschriebene Periode dar. Es war schwierig, das hier vorhandene fast un-

endlich ausgedehnte Material übersichtlich zu ordnen und das Charakteristische herauszuheben. Jeder der vielen Spezialisten auf diesem weiten Felde würde in manchen Gebieten eine etwas andere Wahl getroffen haben, der große Leserkreis dürfte aber dankbar anerkennen, daß überall der Standpunkt des Künstlers und des Kritikers gut gewählt ist.

E. und R. Waldschmidt haben das Kunstgewerbe Süd- und Hochasiens bearbeitet. War der vorhergehende Teil mehr künstlerisch eingestellt, so finden wir hier eine stärkere Betonung des Völkerkundlichen. Der beschriebene Kreis lud allerdings wegen seines größeren mutterrechtlichen Einschlages mehr dazu ein als der vorhergehende. Wir finden in Indien viele künstlerisch ausgestaltete Tore und Türen, Kisten und Truhen. Fabeltiere machen sich überall bemerkbar und Geheimnisvolles spielt eine größere Rolle. All das steht in Einklang mit den unterirdischen oder — in Nachahmung derselben — mit den überbauten Tempeln, mit den Grotten, den Brunnen und Schächten, aber auch mit der eigenartigen kosmischen Mythologie. Der Frauenschmuck ist reich und kostbar.

Die Krone des Bandes bildet sein letzter Teil; er stammt von E. Unger und umfaßt das Kunstgewerbe des alten Orientes bis zur Sassanidenzeit. Da stand die Wiege der geschichtlich faßbaren höheren Kultur, die von den Vorgängern der Sumerer gegründet worden war. Niemand hätte es vor den jüngsten Ausgrabungen in Ur gewagt, ein so glänzendes Bild aus dem vierten Jahrtausend zu entwerfen, wie wir es nun vor uns sehen, und wie es uns E. Unger in Wort und Bild so wirksam vor Augen stellt. Aber auch die folgenden Jahrtausende stehen an Interesse nur wenig hinter jenem zurück. Bewegte Szenen aus dem religiösen und dem privaten Leben sind uns über einen Zeitraum von drei Jahrtausenden allein auf den Siegeln erhalten geblieben. „Ich habe Darstellungen auf den Reliefs und ferner auch die wichtigsten kunstgewerblichen Objekte ausgewählt, bei denen sich an der Hand des gesamten Materiales eine einigermaßen vollständige Geschichte zeichnen ließ.“ Der Ethnologe wird noch manches aus dem Material herausholen, was dem Archäologen ferner lag.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Lenz Barbara, Dr. phil. *Der orientalische Schlangendrache.* Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies. V + 123 SS. Literarisches Institut von Haas & Grabherr. Augsburg 1930. Brosch. Mk. 3.—.

Das Buch enthält eine gute, aber etwas einseitige religionswissenschaftliche Studie. Zunächst haben Drache und Schlange, die bei vielen Völkern in einander übergehen, nicht so vorwiegend sexuelle Bedeutung, wie B. Renz es darstellt. Viel häufiger sind sie Vertreter und Organe der Erdgöttin und stehen in engster Beziehung zur Fruchtbarkeit des Bodens. Am deutlichsten erkennen wir diesen Zusammenhang in Mittelamerika, aber auch in China und im ältesten Griechenland ist er noch gut zu erkennen. Neben diesem ihrem Hauptcharakter kommt ihnen im Mythos häufig ein zweiter zu: Sie verschlingen die Sonne, den Mond, den Morgenstern und andere Himmelskörper, weil dies auch die Erde an ihrem Rande zu tun scheint. Das Verschlingen ist selbst auf semitischem Boden nichts Ungewöhnliches, allerdings wohl nur als Überlebsel aus der Zeit ihrer mutterrechtlichen Lehrmeister. Tiamat will ja den Sonnengott auf diesem Wege überwinden. Die nahen freundschaftlichen Beziehungen zwischen Schlange und Sonne, wie in Ägypten, bilden eine Ausnahme in der Mythologie und beruhen wohl auf Religionsmischung. In Amerika spielt das Verschlingen und wieder Auswerfen sogar die erste Rolle; dadurch konnten auch andere Tiere mit großem Rachen die Schlange ersetzen, z. B. der Frosch und die Kröte. Alle diese Tiere haben in Mexiko zuweilen zwei Köpfe, einen vorne, ein Bild des Lebens, des Aufganges, und einen hinten; letzterer trägt nicht selten Todessymbole. Wenn man Schlange, Berg und Baum so oft vereinigt findet, so kann das nur daher kommen, daß der Weltbaum, der Berg (Turm, Stufenpyramide) und die Schlange

so nahe Beziehungen zur Erde und ihrer Gottheit besitzen. In Mexiko kommt der junge Mond ebensogut aus dem Rachen der Schlange, wie aus dem Rachen der Erde, des Berges und dem ganz deutlich gezeichneten Rachen des Baumes. Eingehendere ethnologische Studien, besonders über Amerika, hätten die Bedeutung des auch in seiner jetzigen Form wertvollen Buches sehr gesteigert.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Wolff K. F. *Rassenlehre.* Neue Gedanken zur Anthropologie, Politik, Wirtschaft, Volkspflege und Ethik. Mannus-Bibliothek, Bd. 39. Mit 40 Abb. im Text, 16 Taf. und 3 mehrfarbigen Karten. Verlag von Curt Kabitzsch, Leipzig 1927. 251 SS.

K. F. Wolff beschließt sein Werk mit der Feststellung: „Die Dolichoiden bilden also eine Auslese der unruhigeren, unternehmenderen und wanderlustigeren Menschen, während die zurückbleibenden Brachoiden zäher, bedächtiger und bodenständiger sind. das hat mit Rasse nichts zu tun und somit erweist sich der Längen-Breiten-Index nur als eine phrenologisches Merkmal..." (S. 239); er ist überzeugt, daß, selbst wenn in Europa oder Asien alle Brachoiden zugrunde gingen, die arische oder mongolische Rasse doch in allen ihren seelischen Eigenschaften fortbestehen würde. Zweifellos bringt Wolff von den verschiedensten Seiten ein reiches Material herbei, um seine Thesen zu stützen. Daß dabei die Fülle des Tatsachenmaterials, der Zitate usw. über große kulturhistorische Lücken der Arbeit nicht hinwegzutäuschen vermag, ja dem Verfasser vielfach zum Verhängnis geworden ist, werde ich an einem Beispiel weiter unten darlegen; auf alles einzugehen, verbietet der Raum und gehört auch nicht zum Thema des Referates.

Gegen gewisse Einseitigkeiten einer allzu konstruktiven, politischen Rassenkunde wird wohl manches von Wolff's Ausführungen sicher von Nutzen sein, und die Art und Weise, wie er die Problematik des Längen-Breiten-Index, des bisherigen Hauptkriteriums der Rassenforschung, bestimmt und darlegt, enthält wertvolle Erkenntnisse in sich. Überhaupt scheint es, als habe der Verfasser ganz besonders dann seine Ruhe und sein nüchternes Urteil verlassen, als er sich von den rein anthropologischen Tatsachen hinweg zu soziologischen, ethnologischen und volkswirtschaftlich-politischen Folgerungen verleiten ließ.

Auch was die Religion des indogermanischen Urvolkes betrifft, spricht der Verfasser manchen guten Gedanken aus, er kennt hier nur nicht vollständig die bereits vorliegenden völkerkundlichen und kulturgeschichtlichen Tatsachen: „... Die geistige Kultur hat eine philosophische Färbung und gipfelt in einem ausgesprochenen Monotheismus... Später weihte man ihm (dem indogermanischen Urgott) das Pferd, weil man sich vorstellte, daß die Sonne auf einem Wagen von Pferden über den Himmel gezogen würde..." (S. 87). Hier hat Wolff nicht genügend Kenntnis davon, daß der indogermanische Monotheismus zweifellos auf die Verehrung des „Universum" und des „Himmel" bei den Ursamojeden und Uraltaiern zurückgeht, wie auch bei diesen bereits das Opfer des weißen Rentieres bzw. des weißen Pferdes an das „Höchste Wesen" vorhanden ist. Die Indogermanen selbst stellen sich aber als eine sehr komplexe Bildung dar, in welche auch zwei- oder dreimal ein starker Schuß asiatischen Hirtentums hineingelangt ist[2].

Unhaltbar scheint aber meines Ermessens die Annahme zu sein, daß die Dolichoiden immer die „wanderlustigeren", „drängenden" seien. Es ist allerdings

---

[2] Abgesehen von den verschiedenen Invasionen baltischer Knochenkultur, wohl auch von seiten der südrussischen Steppenkultur (wahrscheinlich eine Gruppe von Ugriern, worauf ja die Langschädelfunde hindeuten). Die damit vollzogene Annahme, daß sich die Indogermanen in dem nordeuropäisch-baltischen Gebiet herausgebildet haben, scheint mir dabei so weit verbreitet und allseitig begründet, daß sie wohl nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Vgl. jetzt dazu den ausgezeichneten Aufsatz von Arnold Nordling, Finskt Museum, XXXVI, 1929, S. 61.

richtig, daß die indogermanischen Eroberer langschädelig waren. Aber darüber darf nicht übersehen werden, daß so ausgesprochene Wandervölker wie die Glockenbecher-Leute, die asiatischen Renhirten — Spuren der letzteren lassen sich prähistorisch heute bereits von Nordeuropa bis nach Transbaikalien (Srjetensk) nachweisen —, die älteste afrikanische Rinderhirtenschicht usw. wohl alles eher denn dolichoid waren.

Der ganze problematische Charakter der archäologischen und völkerkundlichen Darlegungen Wolff's äußert sich aber dort, wo er aus den „Urariern" die Campignien-Leute hervorgehen läßt, denen er bereits sämtliche Haustiere (!) zuschreibt — einen höchst unklaren Zusammenhang des Campignien mit dem Urkaukasiertum herauskonstruiert und schließlich schreibt: „Ebenfalls in vorindogermanischer Zeit haben sich die Ur-Turko-Tataren, Vorfinnen und Ursumerer vom arischen Hauptstamm abgezweigt..." (S. 84). In diesem vollständigen Durcheinander von zum Teil richtigen ethnologischen [3], archäologischen und anthropologischen Tatsachen, das hier zutage tritt, offenbart sich aber der ganze Mangel an geeigneter Schulung in den kulturgeschichtlichen Disziplinen, welcher auch in den inzwischen publizierten neueren Arbeiten Wolff's leider noch nicht behoben erscheint. Ich sage „l e i d e r", denn das Gegenteil würde seinen in mancher Beziehung doch sehr beachtenswerten Untersuchungen zu größerem Wert verhelfen.

Es sei hier noch ohne weitere Ausführungen angemerkt, daß die Behauptung, die „älteste" chinesische Kultur (nach Wolff: die Yang Shao-Kultur) weise als ihren Ausgangspunkt auf Europa (S. 89), nur möglich ist infolge Unkenntnis der um ein Beträchtliches älteren mattenkeramischen Kulturniederlassungen Chinas [4]. Erst zu diesen schon sehr zusammengesetzten Kulturen tritt noch bandkeramischer Einfluß hinzu, der aber scheinbar nicht von allzu großer Stärke ist. Dr. Fritz Flor — Wien.

Saller K. *Die Keuperfranken.* Eine anthropologische Untersuchung aus Mittelfranken. Deutsche Rassenkunde. Forschungen über Rassen und Stämme, Volkstum und Familien im deutschen Volk. Im Auftrage der Mitarbeiter herausgegeben von Eugen Fischer. Bd. II. Verlag Gustav Fischer, Jena 1930. 69 SS. Mit 1 Karte im Text und 11 Tafeln.

Die Keuperbucht im Rezatknie ist seit 1517 konfessionell zerrissen. Die bodenständigen Familien in dem protestantischen Gebiet lassen sich auf die Verbindung der österreichischen Einwanderer mit den wenigen noch nach dem Dreißigjährigen Krieg verschonten Ansiedlern zurückführen. Jene in dem katholischen Gebiet leiten sich von den Bewohnern aus der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg her. Saller legt eine dieser Verschiedenheit des geschichtlichen Werdens entsprechende rassenmäßige Differenzierung nahe, die er infolge der geringen Zahl der Untersuchten nicht einwandfrei sicherstellen konnte und die anscheinend nur wenig Aussicht hat, auch bei Anwendung meiner elastischen Methode der Unterschiedsdiagnose mittels des Qualifikationsdiagramms festgestellt werden zu können. Es ist allerdings möglich, daß ein dem Volksempfinden gemäßer Dorftypus für Mäbenberg, ausgezeichnet durch eine schmächtigere Gestalt und vor allem durch Hakennasen, eruiert werden kann — der Verfasser teilt leider keine Gruppenkennwerte mit —, da er sich wegen der kriminellen Verrufenheit der Dorfbewohner unvermischter erhalten haben könnte.

Die ausführliche Wiedergabe der statistischen Kennwerte der Altersgruppen beider Konfessionen und Geschlechter erfolgt leider nur für die metrischen, nicht aber für die

---

[3] Von einer turko-tatarischen Rasse zu sprechen, ist jedenfalls unmöglich. Einer sehr richtigen Konzeption entspringt aber die Annahme eines kulturellen Zusammenhanges zwischen Uraltaiern und Sumerern.

[4] Beziehungen bestehen aber zweifellos auch zwischen einem Teil der chinesischen Mattenkeramik und der hinterindischen Somrong-Sen-Kultur. Vgl. Menghin, Die Steinzeit Ostasiens; P. W. Schmidt-Festschrift, 1928, S. 908 ff.

somatoskopischen Befunde. Die umfassenden Korrelationsstudien führten zur Herausarbeitung zweier weitgehend unabhängig nebeneinander bestehender Komplexe der Breitenmaße und der Höhenmaße des Gesichtes.

Die eingehende Schilderung der Prägung der Rassenmerkmale wird von 67 Zahlentafeln und durch 61 Typenaufnahmen auf 11 Tafeln begleitet, wobei die Individualmaße der Abgebildeten beigefügt wurden. Dr. K. H. Roth-Lutra.

Klenck Wilhelm und **Scheidt Walter.** *Niedersächsische Bauern.* I. Geestbauern im Elb-Weser-Mündungsgebiet (Börde Lamstedt). Deutsche Rassenkunde. Forschungen über Rassen und Stämme, Volkstum und Familien im deutschen Volk. Im Auftrage der Mitarbeiter herausgegeben von Eugen Fischer. Bd. I. Verlag Gustav Fischer. Jena 1929. 112 SS. Mit 19 Abb. im Text und 8 Taf.

Es ist ein hocherfreulicher Ausdruck der intensiven anthropologischen Erforschung unseres eigenen Volkes, daß nunmehr rassenkundliche Studien als eigene Sammlung herausgegeben werden können, deren Schriftleitung in den bewährten Händen des Nestors der Anthropobiologie, Eugen Fischer's, liegt. Wir dürfen diese Tatsache aber auch als Widerspiegelung der Anteilnahme des deutschen Volkes an rassenkundlichen Fragen buchen. Wenn in uns ein Gefühl des Bedauerns über die durch die methodologische Differenzierung bedingte Trennung der menschenkundlichen Forschungszweige der Ethnologie und der physischen Anthropologie aufstieg, so kann bereits heute festgestellt werden, daß die stete ideelle Verbundenheit dieser Wissenschaften wohl kaum wirkungsvoller zum Ausdruck kommen dürfte, als durch die rassenmäßige Bedingtheit volkstumskundlicher Erscheinungen, wie sie die heutige Anthropobiologie interpretationsmethodologisch in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen muß. Ein mustergültiges Beispiel jener innigen Verbundenheit von Volkskunde und Rassenkunde liegt in diesem ersten Bande der Sammlung vor. Möge es auch dazu aneifern, daß Ethnologie und Rassenkunde jene Bahnen gemeinsamer Fragestellungen wandeln!

Klenck entwirft, unterstützt durch 19 Photos und 6 Zahlentafeln, ein lebensvolles Bild von der Volkskunde der Geestbauern der Börde Lamstedt, hierbei die lebensgesetzlich wichtigen Erscheinungen und Ereignisse gebührend hervorhebend. Ausgehend von den geographischen Gegebenheiten werden die Schicksale der Bevölkerung im Laufe der Jahrhunderte geschildert, die bäuerlichen Verhältnisse der älteren Zeit und die wirtschaftlichen Verhältnisse der neueren Zeit erörtert, welch letztere die Auswanderung begünstigen, ohne daß Aussicht besteht, diese in absehbarer Zeit einzudämmen. An einen Überblick über die Siedlungsform schließt sich eine Skizzierung der bäuerlichen Eigenart und des bäuerlichen Lebens in unseren Tagen.

Scheidt kann seinen Untersuchungen, erläutert durch 48 Photos auf 8 Tafeln und dargestellt auf 15 Zahlentafeln, die Befunde von 1100 Männern und Frauen zugrunde legen. Wenn man anläßlich der Schilderung des Typus der körperlichen Merkmale bei der altansässigen Bevölkerung liest, daß bei der Betrachtung der Höhenmaße und Höhenverhältnisse des Kopfes einige Dörfer wegen Unzuverlässigkeit der Messungen ausfallen mußten (S. 76), so wird man sich trotz der Schwierigkeit gerade diesen Maßes fragen müssen, ob nicht durch die persönlichen Gleichungen der verschiedenen Beobachter Unterschiede zwischen den einzelnen Dörfern in das Material mithineingetragen wurden; denn Referent kann nicht umhin, seine Verwunderung über die einschneidenden Differenzen innerhalb dieser altansässigen Bevölkerung zum Ausdruck zu bringen, wenn er erfährt (S. 78), daß die Mittelwerte des Höhen-Breiten-Index der Nase bei den Männern zwischen 70·5 und 54·0 und bei den Frauen zwischen 67·7 und 55·1 schwanken, daß bei der Jochbogenbreite die männlichen Mittel zwischen 122·7 und 133·1 und die weiblichen zwischen 112·0 und 126·8 liegen. Sogar bei der Jochbogenbreite bestehen derartige Typusschwankungen in den einzelnen Dörfern mit den Extremen 136·3 und 144·9! Die Dorfdifferenzen

können bei der Kopflänge ein Ausmaß in Höhe von 7·1 bzw. 7·0 *mm* und bei der Kopfbreite von 8·5 bzw. 7·1 *mm* annehmen! Mittelwertschwankungen dieser Art stellen, gemessen an unseren bisherigen Erfahrungen, unbestreitbar ein Novum dar. In Anbetracht des Arbeitsaufwandes beim Erstellen des genealogischen Unterbaues, insbesondere im Hinblick auf die noch ausstehende vererbungswissenschaftliche Ausbeutung, scheint es geboten, daß die anthropologischen Erhebungen am Lebenden in einer als Einheit behandelten Gemeindegruppe durch einen einzigen erfahrenen Beobachter vorgenommen werden. Ich halte es für verfehlt, daß die Untersuchungen an einer nach der Zahl der beobachteten Merkmale und Individuen so wenig umfangreichen Serie noch auf mehrere Gelegenheitsanthropologen verteilt werden; zumal doch keine Notwendigkeit besteht, alle Beobachtungen zeitlich in bemessener Frist wie bei Sports- und Rekrutenuntersuchungen massenstatistischer Prägung zu erledigen. Es wäre zu begrüßen, wenn die biologische Orientierung auch dazu führen würde, die technischen Mängel der massenstatistischen Aufnahmen abzustreifen. Ich bedauere es lebhaft, daß Scheidt in dieser Studie davon Abstand genommen hat, sein entwickeltes kartographisches Verfahren, dessen Ergebnisse doch im Text wiedergegeben werden, im Bilde vorzuführen. Trotz meiner erkenntniskritischen Bedenken gegen die Festlegung auf die zuweit gefaßte Normierung, daß Unterschiede nur sicher sind, wenn die Gruppendifferenz das Dreifache ihrer Streuung ausmacht, wären jene Karten vorzüglich geeignet, die dorfgebundene Rassengegensätzlichkeit klar und deutlich vorzuführen.

Die Aussonderung zweier Scheidungsgruppen mittels des vom Verfasser inaugurierten merkmalskorrelativen Scheidungsverfahrens läßt Scheidt vermutungsweise schließen, daß der großwüchsige, hellfarbige und langköpfige binnenskandinavische Schlag der nordischen Rasse wohl die eine Komponente der Bevölkerung darstellen dürfte.

Von besonderem Interesse sind die Ergebnisse des Studiums der rassischen Beschaffenheit dieser altansässigen Bevölkerung im Vergleich mit siedlungsgeschichtlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Unterschieden. Siedlungsgeschichtlich am ältesten ist der noch heute vorwiegend im Bauernstand repräsentierte binnenskandinavische Schlag nordischer Rasse, indessen die rassenmäßig noch nicht zuzuordnende Bevölkerungsschichte der Kötner zum Teil wenigstens vielleicht erst vom 16. und 17. Jahrhundert an in größerer Zahl eingewandert ist. Die Auswahl der Ehegatten, die Paarungssiebung, vollzieht sich in der Form, daß Männer, die in einer bestimmten Richtung und in einem bestimmten Grade vom Durchschnitt abweichen, häufiger als wahrscheinlich Mädchen heiraten, die vom Durchschnitt der Mädchen entsprechend abweichen. Da der Rassentypus der bewährten, d. h. der wirtschaftlich erfolgreichsten und angesehensten Leute dem Bevölkerungsdurchschnitt entspricht, steht für die Börde die durchschnittlich bessere Bewährung der Mischlinge fest. Gegenwärtig scheint also die Auslese auf eine vermehrte Erhaltung von Erbmassen hinauszulaufen, in denen Eigenschaften beider Ausgangsrassen bzw. Ausgangsrassengemischen enthalten sind. Die Klarlegung der Abhängigkeiten von Rassenzugehörigkeit und Beruf ergab, daß die Taglöhner häufiger die Merkmalsprägung der noch nicht näher zu umschreibenden Rassenkomponente aufweisen. Da ja alle Leute aus altansässigen Familien stammen, kann es nicht wundernehmen, daß weitere berufliche Differenzierung mangelt.

Anhangweise bringt Scheidt noch ergänzende Vorschläge zur rassenkundlichen Methodik (S. 105—112). Dr. K. H. Roth-Lutra.

Sachs Curt. *Geist und Werden der Musikinstrumente.* Berlin, Dietrich Reimer. 1929. XI + 282 SS. Quart. Mit 48 Taf. Mk. 45.—.

Es ist wohl begründet, daß hier von einem Buch berichtet werde, das — mehr als sein Titel verspricht — fast durchweg mit ethnologischen Methoden arbeitet; stehen doch die Instrumente der Naturvölker seit Ankermann's und Graebner's Arbeiten im Vordergrunde des ethnologischen Studiums.

Sachs ist bestrebt, ein bestimmtes Gebiet der materiellen Kultur, nämlich das der Schallwerkzeuge, mitsamt seinen Beziehungen zum gesamten Geistesleben, in seiner Verbreitung über die ganze Erdfläche zu verfolgen. Er hat die Grenzen seiner Arbeit weit gesteckt: das Instrument soll nicht in seiner technischen Formgebung isoliert, sondern seine Verwurzelung im seelischen Gesamthabitus aufs sorgfältigste aufgedeckt werden; die Geschichte der Musikinstrumente weitet sich somit „unversehens zum Bild menschlicher Geistesentwicklung". Weitestgehende Berücksichtigung findet die kultische Bindung der Instrumente; für den Primitiven ist „Musik unmittelbarste religiöse und gesellschaftliche Handlung". Die Darstellung wird an dem Punkt abgebrochen, wo das Instrument, aus dem Kreis kultischer Handlungen heraustretend, zum Träger rein künstlerischen Genusses, zu einem ästhetischen Faktor wird.

Kennzeichnend für den methodischen Standpunkt von Sachs ist die unbedingte Ablehnung des Elementargedankens in seiner evolutionistisch zugespitzten Form: er hat sich entgegen selbständiger Entstehung der Kulturelemente für die Übertragung entschieden. In der Einleitung wird dargelegt, wie wenig die rein musikwissenschaftliche oder die ergologische Methode geeignet sei, eine von Subjektivität freie geschichtliche Einordnung des bei den Naturvölkern verstreuten Materials vorzunehmen. Überall lauert da die Gefahr der Plausibilität, des Abmessens nach heutigem, inadäquatem Maßstabe. Es handelt sich für Sachs darum, die geographische Streuung des heute bei den Naturvölkern nachweisbaren Materials in eine geschichtliche Schichtung umzuwandeln: als wertvollstes methodisches Hilfsmittel erscheint ihm das Studium der Verbreitungsradien im Sinne der kulturgeographischen Methode: je weiter ein Kulturgut vom Ausstrahlungszentrum an die Peripherie abgedrängt erscheint, einer um so älteren Kulturschicht muß es angehören; je näher dem Zentrum es sich findet, um so jünger ist es. Sachs ist zwar Anhänger der Kulturkreislehre, aber in der Klassifikation der einzelnen Kulturkreise hält er sich nicht streng an die bereits ausgearbeiteten Kategorien.

Die bisher maßgebendste Zusammenfassung der Kulturkreislehre in Schmidt-Koppers: „Völker und Kulturen", unterscheidet — im Einklang mit früheren Einteilungen von Graebner, Ankermann und Foy — sieben Kulturkreise; die Steinzeit von Sachs (die ungefähr dem von den Ethnologen bearbeiteten Zeitraum entspricht) enthält insgesamt elf Schichten, wenn wir von der zwölften Schicht, die schon zur Metallzeit überleitet, absehen. Diese feinere Differenzierung wird einerseits durch die genaue Determination des Instrumentes als Kulturgut (das eine exakte Anwendung des Graebner'schen Formkriteriums ermöglicht), anderseits durch die Diskontinuität des ozeanischen Verbreitungsgebietes, das in diesem Abschnitt — zusammen mit dem amerikanischen — die Chronologie bestimmt, ermöglicht. — Sachs wollte eine einheitliche Benennung seiner Kulturschichten schaffen; da die Benennung durch soziologische Merkmale (Schmidt) oder bezeichnende Sachgüter (Graebner-Foy) nur bis zur Schwelle der Metallzeit reicht, hat Sachs keine der eben genannten übernommen, sondern eine geographische Benennungsweise (nach den charakteristischen Verbreitungsgebieten und ihrer Begrenzung) durchgeführt. Durch diese Umbenennung ist das Vergleichen mit den anderen Klassifikationen etwas erschwert; die Übersicht zu erleichtern, setze ich die Numerierung der Kulturkreise bei Schmidt und Sachs untereinander.

Schmidt:	I	II	III	IV		V			VI		VII
Sachs:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11

Wir sehen, neu ist bei Sachs die Ausarbeitung einer fünften Kulturschicht, die als früheste weiblich betonte Schicht zwischen dem männlich betonten IV. und dem weiblich betonten V. Kulturkreis (Zweiklassenkultur) sich einschiebt. Die Absonderung dieser fünften Kulturschicht erhält ihre Rechtfertigung durch die nahezu ausschließliche Beschränkung ihrer Kulturelemente auf Mittelkalifornien, dessen Eingeborne sprachlich wie anthropologisch Merkmale der Melanesier aufweisen und so aus dem Rahmen der übrigen Indianer herausfallen.

Zwischen die Kulturkreise V und VI (Zweiklassen- und Bogenkultur) schiebt Sachs zwei neue Schichten ein: eine polynesisch-südamerikanische (7), als deren wichtigste Instrumentenschöpfung die Kerbflöte erscheint, und eine malaiisch-polynesische (8), die Amerika in ihrer Verbreitung nicht mehr erreicht.

Den VI. Kulturkreis (Bogenkultur) teilt Sachs in zwei Schichten, eine ältere (9), deren peripherische Belege vor allem in der mittelperuanischen Kultur auftreten, und eine jüngere (10), die Amerika nicht berührt.

Von der zwölften Schicht an kommt amerikanische Verbreitung nicht mehr in Frage; an Stelle dieser wird da die Verbreitung nach der westlichen Peripherie, nach Afrika, zum Maßstab der Chronologie genommen. Mit dem Eintritt der Metallzeit (13. Schicht) treten dann auch historische Belege neben die rein völkerkundlichen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Darstellung bis ins einzelne hinein weiter zu verfolgen. Um von dem Reichtum der neuen Erkenntnisse eine Vorstellung zu geben, will ich nur einige Instrumente anführen, bei denen Sachs zu ganz besonders neuartigen und schlagenden Ergebnissen gelangt. Dies ist der Fall bei der Längsflöte: die geschichtliche Abfolge ihrer drei Abarten wird von Sachs mit schlagenden geographischen und ergologischen Argumenten — entgegen aller evolutionistischen Plausibilität — als „Kernflöte, Kerbflöte, Längsflöte ohne Anblasevorrichtung" festgesetzt. — Seine originelle und kaum zu widerlegende Ableitung des Musikbogens (und damit aller Saiteninstrumente) aus der Erdzither hat Sachs schon in seinem Beitrag zur W. Schmidt-Festschrift (S. 629) niedergelegt.

Die Quertrompete des bronzezeitlichen Irland erhält ihre Erklärung durch formale Angleichung an die Negertrompeten Afrikas: diese sind meist aus Elefantenzähnen oder Antilopnhörnern verfertigt, die „nächst der Spitze einen langen Vollteil haben, daher am besten am Beginn des Hohlteiles seitlich angeschnitten werden". Dieses Formprinzip ist dann auf die Trompeten Altirlands übertragen worden, wo es durch die Art des Materials überflüssig war.

Neu ist auch die Erklärung des Nasenlochblasens durch kosmologische Vorstellungen von rechts und links: auch der Nasenatem wird in magische Beziehungen zum Weltall gesetzt. Mit dieser — im Sinne seiner ganzen Einstellung — einleuchtenden Erklärung werden frühere diesbezügliche Hypothesen entkräftet.

Ich habe versucht, durch einige herausgegriffene Beispiele einen Begriff von der Reichhaltigkeit des Buches zu geben. Die Menge der verarbeiteten Literatur und die Originalität der gezogenen Schlüsse ist bewunderungswürdig. Einen prinzipiellen Einwand kann ich aber nicht verschweigen. Durch die Einordnung in e i n e Schichtenreihe wird nahe Verwandtes weit auseinandergerissen. Um nur eines zu nennen: auf die Schallzeuge „Körperschlag, Aufschläger" in der ersten Schicht folgen erst in der fünften so nahe verwandte Erscheinungen wie „Erdstampfen, Schoßschlagen, Stampfgrube", während in den dazwischen liegenden Schichten 2 bis 4 so Heterogenes und relativ weit Entwickeltes Platz findet, wie „Flöten, Trompeten, etc.".

Ankermann, der in seiner Rezension (Deutsche Literaturzeitung, 51, 460, 1930) auf diese Schwierigkeit zuerst hinwies, hat auch den Weg angedeutet, wie sie behoben werden kann. Die neueren völkerkundlichen Forschungen haben es nahegelegt, in der zentralasiatischen Urkultur eine frühe Spaltung in eine männlich und eine weiblich betonte Schicht anzunehmen. Wenn wir dies berücksichtigen, bekommen wir nicht e i n e fortlaufende Reihe von Kulturschichten mit wechselnd männlichem und weiblichem Akzent, wie Sachs es annimmt, sondern z w e i simultane Parallelreihen, die sich von der ersten, neutralen Schicht abspalten. Mit dieser geringfügigen Korrektur kommen die urwüchsigen Schallwerkzeuge der fünften Schicht (der ersten weiblich betonten Kultur) unmittelbar nach den nahe verwandten Schallgeräten der ersten Schicht zu stehen.

Abgesehen von diesem geringfügigen Dispositionsmangel ist das Buch von Sachs eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges. Der Wert der Arbeit wird durch vorzügliches Abbildungsmaterial in Lichtdruck erhöht. Leider haben es die Umstände nicht

gestattet, auch nur den wichtigeren Instrumenten die erwünschten Verbreitungskarten beizugeben: die Anschaulichkeit der vermißten Karten wird durch die Beigabe von Verbreitungstabellen nur notdürftig ersetzt.

DIONYS BARTHA — Berlin (Collegium Hungaricum).

Labouret Henri et **Rivet Paul.** *Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVII^e siècle.* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. Tome VII. Université de Paris.) 62 pp. avec 20 Planches. 8°. Paris 1929. Institut d'Ethnologie 191, Rue Saint-Jacques V^e. Prix (cartonné toile) pour la France et les Colonies Frs. 30.—, pour l'Etranger Frs. 45.—.

Cette importante publication intéresse l'américaniste comme l'africaniste, le linguiste comme le missiologue. Dans une bibliothèque de Madrid il existe un petit livre, un catéchisme imprimé en 1658 et intitulé: Doctrina Christiana... en nuestro idioma Español y en lengua Arda. H. LUDEWIG, qui découvrit le petit volume en 1858, croyait devoir définir la langue Arda comme langue indienne sud-américaine du territoire de l'Amazone supérieur. D'autres savants adoptèrent cette manière de voir. Or, l'était une grave erreur. Les deux auteurs du travail en question sont à même de fournier la preuve peremptoire qu'il s'agit d'un idiome de l'Ouest de l'Afrique, c'est-à-dire du *Gẽ* ou *Mina* de la côte de Togo, idiome apparenté avec l'*Ewe* de Lome. Le «royaume d'Arda» dont il est question dans les dernières pages de la *Doctrina* est sans doute le vieux royaume nègre de même nom sur la Côte des Esclaves. Arda lui-même est l'Allada de nos jours. Le catéchisme a été publié au XVII^e siècle par des missionaires capucins qui n'ont pu exercer leurs fonctions dans le pays que peu de temps; il a été publié à l'aide de deux nègres baptisés, mais dans une traduction si défectueuse que seulement une assez bonne partie du vocabulaire a pu être identifiée sur le *Gẽ* actuel, mais avec une certitude absolue. Il faut donc rayer la langue *arda* sur la liste des langues indiennes. Le volume en question contient outre quelques gravures et cartes modernes plusieurs reproductions de dessins contemporains et comme avantage très appréciable les 12 pages in-folio de la *Doctrina* en reproduction photographique. Un aperçu critique assez détaillé de l'histoire de l'évangélisation du royaume d'Arda vient compléter à souhait l'ouvrage également sous ce rapport.

P. GEORGES HÖLTKER, S. V. D.

Preuß K. Th. *Monumentale vorgeschichtliche Kunst.* Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdelena in Kolumbien und ihre Ausstrahlungen in Amerika. Groß-Oktav. I. Bd. (Textband): 11*+116 SS.; II. Bd : 87 Taf. und 193 Abb. nebst Verzeichnis. Göttingen 1929. Verlag: VANDENHOECK & RUPRECHT (Postfach 77). Preis: Brosch. Mk. 44.—; Leinenband Mk. 50.—.

Eine Zierde und ein Prachtwerk der deutschen Amerikanistik nach Inhalt und Ausstattung ist das Buch, auf das wir hier mit Freude und Stolz hinweisen können. Zwar war diese vorgeschichtliche Stätte mit ihren Kolossalstatuen schon 1857 durch CODAZZI stückweise bekannt geworden, aber eine umfassende und genaue Untersuchung fehlte noch. Diese Lücke war um so empfindlicher, als CODAZZI's Angaben und Abbildungen schon vermuten ließen, daß es sich hier um ein hervorragendes Kulturzentrum alter Zeit handle. Als PREUSS 1913 seine Expedition nach Kolumbien antrat, hatte er die Erforschung der rätselhaften Altertümer von San Agustin (so heißt die in der Nähe der Fundstätte liegende größere Ortschaft) als ersten Punkt auf sein Reiseprogramm gesetzt. Dank seiner Tatkraft und Umsicht gelang es dem Forscher, „das von Altertümern jener eigentümlichen Kultur eingenommene Gebiet gegenüber den Anschauungen seiner Vorgänger auf etwa den sechsfachen Umfang zu erweitern und den bisherigen Bestand an Statuen auf das Dreifache zu vermehren". Fürwahr, schon ein schöner

Erfolg, und doch eigentlich nur mehr die materielle Seite der Leistung. Ein Forscher vom Format und der wissenschaftlichen Gründlichkeit von Prof. Preuss gibt sich nicht damit zufrieden. So ist seine Publikation viel mehr als ein archäologisch interessantes und wertvolles „Bilderbuch" geworden; es ist eine allseitige Durcharbeitung des gewonnenen Materials, gleich wertvoll für den Archäologen wie Ethnologen wie Kunsthistoriker, und das nicht nur im engeren Kreis der eigentlichen Amerikanisten.

Wie Preuss z. B. in diesem konkreten Falle die ganze Frage der „Kunst" anfaßt, verdient in den Kreisen der zünftigen Kunsthistoriker theoretisch und praktisch eine besondere Beachtung, insofern sie sich für die Kunst der Naturvölker interessieren. „Die Kunstbetrachtung muß sich zunächst auf die Formgebung beschränken, wie es in der Völkerkunde überhaupt geboten ist, wo allenthalben ein tiefes, weit umfassenderes Studium als das der Kunstform die geistige Seite des Volkes erschließen soll und dann erst auf die Kunst im weiteren Sinne übergreifen kann" (S. 83). „Wenn wir Abendländer in der Kunst mit Recht höchstes geistiges Schaffen als Ausdruck unseres Gefühls verstehen, das die ganze Welt unserer Empfindungen und Gedanken widerspiegeln kann, so dürfen wir nicht erwarten, einer fremden primitiven Kunst mit unserer Gefühlseinstellung nähertreten und den erhöhten Pulsschlag jenes Volkes beim Anblick seiner Statuen nachempfinden zu können" (S. 82). „Fußangeln und Fallgruben machen dem abendländischen Kunstjünger, der sich nicht bemüht, zugleich als Ethnologe an die primitive Kunst als Teil der gesamten geistigen und materiellen Kultur der Naturvölker heranzugehen, den Zugang einfach unmöglich" (S. 83).

Über die Religion des alten Steinbildnervolkes von San Agustin ist uns nichts mündlich oder schriftlich überliefert. Preuss hat aber mit Hilfe allgemein geltender religionstheoretischer und -psychologischer Prinzipien und unter der Kontrolle seiner Kenntnisse sonstiger amerikanischer Religionen die an und in den Statuen zu Stein gewordenen Andeutungen religiöser Art gesammelt, verglichen und studiert und kann so gewisse Grundzüge der religiösen Weltanschauung dieses Volkes herausarbeiten. Dahin gehört der Glaube an das „zweite Ich", entsprechend etwa dem mexikanischen *naualli*. Die Figuren stellen in erster Linie nicht Tote, sondern andere Dämonen und Gottheiten dar. Von den Gottheiten lassen sich ziemlich sicher erkennen: eine Mond- und Erdgöttin, Wassergottheiten, Sonnengott und Stammesgötter. Besonders bemerkenswert ist die seltsame Gestalt des reitenden Schweinegottes (Tafel 50) mit zwei großen Eckzähnen und einem ungewöhnlich langen Rüssel, der einem „Elefantenrüssel" ähnelt.

Den Ethnologen interessiert besonders das Bild, das der Verfasser von der sonstigen Kultur dieses Volkes skizzenhaft entwerfen kann. Es muß ein seßhaftes Volk gewesen sein, das wohl viele Jahrhunderte dort gewohnt hat. „Es gehört auch eine ziemlich dichte, an andere Arbeit als Jagd und Fischfang gewöhnte Bevölkerung dazu, um schwere Steinblöcke von 100 Zentner zu bewegen und Steinplatten bis zum doppelten Gewicht als Dach der Tempel zu verwenden" (S. 76). Es werden also Ackerbauern mit Maiskultur gewesen sein.

Von der materiellen Kultur sind u. a. folgende Objekte zu erkennen: lange, flache, spitz zulaufende Keulen, Steinbeile, ovale Reibschalen, Stampfer, rohe, ungeplättete und unbemalte Keramik, kurze Frauenröcke oder eine kleine, rechteckige Schambedeckung an der Hüftschnur, für die Männer Schambinde oder Schamschurz (manche Männerfiguren sind nackt), für die Krieger ein (Watte?-)Panzer, mannigfaltige Kopfbedeckungen, Ohrschmuck, seltener Halsschmuck, Kniebänder, Spinnwirtel, Keulen als Waffe, Wurfpfeil und seltsam geformte Schilde. Das Werkzeug des Steinmetz war der zweispitzige Hammer und der lange, geschweifte Meißel. Fußbekleidung ist unbekannt.

Die Toten wurden in Steinsärgen bestattet, jedoch sind keine Skelettreste gefunden worden.

Man kann sich schwer vorstellen, daß dieses Volk auf das kleine Gebiet der heutigen Fundstellen beschränkt gewesen ist. Preuss glaubt, daß man später in den undurchdringlichen Urwäldern jenseits des Magdelena noch weitere Spuren dieser Kultur finden wird.

Steht die Kultur von San Agustin ganz isoliert da? Der Verfasser sagt: „Fassen wir alles zusammen, so steht die San-Agustin-Kultur im Mittelpunkt eines Komplexes von eigenartigem Ausdruck des ‚anderen Ich', das von Mexiko bzw. Nicaragua im Norden bis Nasca und Catamarca im Süden und zum Rio Trombetas im Osten reicht, wobei aber die Beziehungen zur Nasca-Kultur besonders hervortreten" (S. 113). Mit der alten peruanischen Kultur ergeben sich außer in bezug auf das „zweite Ich" noch weitere Übereinstimmungen. Unter Berücksichtigung des archaischen Charakters und der Beständigkeit ihrer Formen dürfen wir wohl annehmen, daß die Träger der San-Agustin-Kultur in vielen Punkten nicht die Empfangenden, sondern die Gebenden nach Norden und Süden waren. Es ist darum ganz zweifellos, daß der San-Agustin-Kultur eine primäre Stellung in der Erforschung der Urgeschichte Amerikas einzuräumen ist. So ist es das besondere Verdienst des Forschers, daß er durch seine Expedition und Publikation unsere Kenntnisse vom präkolumbianischen Amerika um einen guten Ruck vorwärts gebracht hat.

Läßt sich das Steinbildnervolk von San Agustin mit einem aus der Geschichte oder der Gegenwart bekannten Volke identifizieren? Bis jetzt noch nicht. Codazzi nennt sie Andakí. Das läßt sich aber nicht halten, weil die Andakí erst später in die Wohnsitze der Steinbildner eingedrungen sind. Heute leben dort Kreolen, die aus dem Caucatal über die Zentralkordilleren eingewandert sind. Im 16. Jahrhundert existierte das Steinbildnervolk von San Agustin bereits nicht mehr. So bietet diese archaische Kultur der Rätsel noch genug.

Der Verlag hat trotz der schweren Zeit der wertvollen Publikation eine würdige Ausstattung gegeben. Da es sich im allgemeinen um Steinkolosse von ansehnlichem Gewicht handelt, konnte der Forscher meist nur Photographien und Abklatsche nach Europa mitnehmen. Doch brachte er auch einige Originale ins Berliner Völkerkundemuseum. Prof. Dr. M. Belowsky hat das Gesteinsmaterial dieser Originale untersucht und das Ergebnis der Publikation von Preuss in einem eigenen Aufsatz beigefügt.

P. Georg Höltker, S. V. D.

Goblet d'Alviella, Le Comte. *Ce que l'Inde doit à la Grèce.* Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde. Nouvelle édition. Paul Geuthner. Paris 1926. 151 pp., 21 reproductions.

Ce travail a paru pour la première fois en 1897 dans les Bulletins de l'Académie Royale de Belgique. L'actualité persistante du problème qui s'y trouve traité, actualité encore accentuée ces derniers temps surtout par l'ouvrage volumineux de M. A. Foucher sur l'art gréco-bouddhique du Gandhâra, a décidé l'auteur à rééditer son travail qui, loin d'avoir l'air démodé, est encore actuellement à même de fournir des indications et des impulsions utiles aux recherches scientifiques. Bien que dans cette réédition le texte soit resté tel quel sans être modifié à la suite des ouvrages parus depuis, il importe peu. C'est qu'en effet M. d'Alviella, qui qualifie lui-même son étude d'«essais réunis», a traité le problème d'un point de vue très général et synthétique, tandis que la littérature de ces dernières trente années sur l'Inde envisageait surtout l'augmentation des documents — bien qu'au sens le plus large du mot — plutôt que de s'engager dans de nouvelles voies au sujet de la question étudiée par M. d'Alviella.

Le fait est que ces recherches sont toujours encore pour une grande partie ancrées dans le système historico-évolutionniste entièrement achevé au XIXe siècle. D'après ce système le développement culturel de l'humanité se présente comme la succesison chronologique et en ligne droite d'une série de cultures supérieures issues de l'état primitif préhistorique, qui ont débuté par la culture avancée de l'ancienne Egypte pour passer en ligne ascendante par celles de la Grèce et de Rome jusqu'à la civilisation de l'Occident. Celle-ci apparaît donc en attendant comme le dernier et suprême degré auquel on oppose le grand monde des primitifs comme incapable de faire éclore par ses propres forces de

nouvelles cultures élevées indépendamment de l'évolution principale, depuis que la première civilisation supérieure en est sortie.

Le comte D'ALVIELLA fait sienne lui aussi cette conception de l'histoire qui n'admet la culture supérieure de l'Inde et de l'Asie orientale et même de l'Asie occidentale tout au plus que comme branche latérale se développant en marge de l'évolution principale. A lui aussi cette conception devient nécessairement fatale pour l'appréciation subjective de la culture indienne comme pour les questions d'origine qui s'y rattachent. Tout naturellement l'art Gandhâra, le plus influencé dans tout le domaine indien par la civilisation classique méditerranéenne, occupe la place prépondérante dans les recherches de l'auteur, dont la thèse à elle seule est typique pour l'orientation générale du système qu'on vient d'esquisser. M. D'ALVIELLA s'occupe de la question controversée de savoir si cet art gandhâra doit son existence et son caractère surtout à des impulsions grecques, romaines ou byzantines; ses préférences vont plutôt vers l'influence romaine sans qu'il veuille toutefois trancher la question définitivement. Quant au problème également très discuté de sa durée et de son efflorescence, l'auteur se prononce en ce sens que la majeure partie de la plastique provient du IIe siècle après J.-Chr. Mais, à part quelques motifs qu'il admet comme foncièrement indiens tels que l'arc en ogive et l'arc trilobé, il ne voit essentiellement dans les monuments de cet art mixte, qui renferme un si grand nombre de problèmes à clef, que des éléments venant de l'Ouest. Il fait en même temps un certain nombre de remarques et de constatations capables de donner à l'observateur exempt de préjugés des indications importantes pour un exposé différent tant du problème gandhâra que de la nature et de l'importance du cercle culturel souvent circonscrit de nos jours par le terme de «art de l'empire romain».

C'est ainsi que M. D'ALVIELLA fait l'observation — et sans doute à bon droit — que certains motifs et phénomènes relatifs à la forme, caractéristiques de l'antiquité à son déclin, apparaissent plus tôt au Gandhâra et dans l'Orient en général, ou bien, si l'on pouvait révoquer en doute cette priorité, qu'ils se présentent d'une manière plus prononcée et en groupes beaucoup plus compacts que dans les pays du cercle méditerranéen; mais l'auteur se contente de cette constatation sans en tirer les conséquences respectives pour l'histoire de l'évolution. Dans l'étude de l'évolution de la monnaie, à laquelle M. D'ALVIELLA consacre un chapitre tout-entier, il reprend son point de vue habituel. Chaque fois que la monnaie rappelle vivement les modèles classiques, c'est pour lui une période d'apogée, quand elle s'en éloigne, une époque de décadence; et avec cela il oublie que c'est précisément dans la manière dont l'évolution de la monnaie s'éloigne des modèles classiques qu'il faut chercher et qu'il est probable qu'on trouvera les éléments propres à tel pays, resp. à chacune des tribus qui se servaient de cette monnaie.

D'un autre côté, c'est sans doute un mérite du comte D'ALVIELLA de ne pas accorder à l'influence classique une influence aussi large que beaucoup d'autres auteurs avant et après lui, bien qu'il aille assez loin dans cet ordre d'idées. C'est ainsi qu'il regarde la vieille construction en bois dans l'Inde comme base de l'évolution de l'architecture bouddhique, pour laquelle il n'admet d'influences classiques que par rapport au changement du bois en pierre. Pour lui, la plastique de Bharhut, Santschi est «indienne, rien qu'indienne», préparée elle aussi par la plastique en bois précédente. Et cependant l'auteur ne parvient pas à y saisir l'élément spécifique indien et se contente de le constater négativement comme une manière différente de ce que nous savons de l'art classique des contrées méditerranéennes et du naturalisme occidental.

L'étude de M. D'ALVIELLA inspire l'idée de traiter en détail la thèse opposée: en quoi l'art indien n'est-il pas redevable de la Grèce? Et voilà précisément le problème actuel dans les recherches sur l'Inde. L'ancienne littérature de l'Inde, notamment le Mahabharata, surtout les constructions en bois qu'on rencontre encore largement répandues dans l'Inde actuelle et l'art tout entier des menus objets où l'auteur constate avec raison l'absence presque complète d'influences classiques, enfin — mais non en dernier lieu — une coopération très suivie avec les recherches ethnologiques, tout cela pourrait conduire au but. Il est vrai que l'examen des documents ethno-

logiques ne peut être fécond qu'à condition de ne plus voir dans l'art populaire que des «éléments culturels déchus» — manière de voir de la plupart des savants encore de nos jours — mais aussi, amalgamées avec lui et pas toujours faciles à détacher, les sources primitives où l'art supérieur a puisé de tous les temps et puise encore de nos jours; à condition aussi que la valeur absolue de la conception de l'histoire caractérisée brièvement au début de ce compte-rendu soit encore plus ébranlée qu'elle ne l'est jusqu'ici.

Dr. Fr. Wimmer — Vienne.

---

1. **Therkel Mathiassen.** *Material Culture of the Iglulik Eskimos.* 242 pp. Report of the Fifth Thule Expedition 1921—1924. Vol. VI, Nr. 1. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhagen 1928.
2. **Knud Rasmussen.** *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos.* 304 pp. Report of the Fifth Thule Expedition 1921—1924. Vol. VII, Nr. 1. Im selben Verlag 1929.

1. Nördlich von den für die Vorgeschichte der Eskimos so interessanten Rentiereskimos wohnt von der Westküste der Hudsonbucht bis nach Nordbaffinsland hinauf eine andere Gruppe dieses Volkes, für die man neuerdings, in Ermanglung eines besseren, den Sammelnamen Iglulik-Eskimos nach dem räumlich in der Mitte gelegenen der ihr zugehörigen Stämme, den Iglulingmiut, erfunden hat. Außer diesen gehören die Aivilingmiut im Süden hauptsächlich um die Repulsebucht und die Tununermiut im nördlichen Baffinsland dazu, während die genannten Iglulingmiut vor allem die Melvillehalbinsel bewohnen.

Die drei Stämme sind so einheitlich in Kultur und Mundart, daß sich ihre gemeinsame Gruppierung im Gegensatz zu den übrigen zentralen Eskimostämmen rechtfertigt. Im allgemeinen kommt ihre Kultur der der Rentiereskimos recht nahe, nur mit dem Unterschiede, daß bei allen Teilen Seetierfang, insbesondere Walroßjagd, Sitte ist, wenngleich die Rentierjagd überwiegt, letzteres wieder verständlicherweise am meisten bei den eigentlichen Nachbarn der Rentiereskimos, den Aivilingmiut. Die Jagd auf Rentiere wurde auch vom Kajak betrieben, ja, man hatte dafür eine andere Kajakart als für den Seetierfang, was schon Boas berichtet hat, aber nur für die Aivilingmiut selber, nicht für die ganze Gruppe, wie Mathiassen tut.

Der Fang der großen Wale wurde nur gelegentlich vom Kajak aus betrieben, denn das offene Fellboot, das Umiak, sonst das Walboot der unberührten Eskimos, ist vollkommen unbekannt, nach Knud Rasmussen soll es dagegen in Nordbaffinsland vorgekommen sein. Die heutigen Fellboote sind mit Leder überzogene Gerippe europäischer Walfängerboote.

Die Schlitten sind nicht so lang wie die der Rentiereskimos und weichen außerdem darin von ihnen ab, daß sie, wie die von Baffinsland, hinten eine Lehne aus Rentiergehörn haben, die aber nicht, wie dort, zum Steuern benutzt wird, sondern nur zum Halten der Ladung dient; denn die Fahrtechnik ist ganz wie in Gegenden mit Schlitten ohne Rückenlehne, z. B. Labrador.

Die eigentliche Winterwohnung ist das Schneehaus, das bei Iglulingmiut und Tununermiut Felltapezierung und Darmhautfenster zeigt, nicht dagegen bei den an die Rentiereskimos angrenzenden Aivilingmiut. Daneben kommen Eishäuser als Herbstbehausungen und die sogenannten Qarmat als Frühlingswohnungen vor, die aus Stein- oder Schneewällen mit darübergespanntem Zeltdach bestehen.

Die Technik ist nicht sehr entwickelt. Werkzeuge sind u. a. der Drillbohrer in derselben Form wie beispielsweise noch heute in Nordlabrador, und die nicht allen Eskimos gemeinsamen Äxte. Das Frauenmesser, Ulo, jenes Universalwerkzeug der Eskimofrauen, hat stets eine Verbindungsstange zwischen Griff und Blatt, gleicht also darin dem von Grönland, Labrador und anderen Eskimogegenden. In der Kleidung zeigt sich bei den Verzierungsmustern indianischer Einfluß. Der Besatz der Röcke mit Fransen ist zentraleskimoisch, wie er auch in Labrador vorkommt. Tätowierung scheint als Stich- und Nähtätowierung aufzutreten. Fadenfiguren sind sehr beliebt.

Die Ehe wird ohne jede Zeremonie, also auch ohne Kauf der Braut, geschlossen. Der bei allen Eskimos übliche Frauentausch kommt auch hier vor.

Bei der Bestattung der Toten ist Beerdigung im Steingrab seltener als das bloße Aussetzen. Soviel über die Schilderung der materiellen Kultur durch MATHIASSEN.

2. Wenn wir nun die Darstellung des geistigen Lebens der genannten Eskimogruppe von KNUD RASMUSSEN durchlesen, so müssen wir zunächst feststellen, daß der nördlichste Stamm, die Tununermiut, dabei kaum berücksichtigt ist, was für den, der religionsvergleichende Studien über die Eskimos treiben will, sicher eine Lücke bedeutet, um so mehr, als zu erwarten ist, daß der genannte Stamm hier einige Abweichungen zeigen wird. Was aber sonst geboten wird, ist reichhaltig genug, und man sieht sofort, daß hier ein Kenner eskimoischen Geisteslebens am Werke ist. Wir hören, daß als sogenannte Gottheiten in Frage kommen: Die Mutter der Meerestiere, hier *Takanâluk arnâluk,* das böse Weib dort unten, genannt, die, wie auch sonst nach dem Glauben der Eskimos, die Seetiere zurückhält, wenn die Menschen sündigen, und daher sehr gefürchtet ist. Darin aber, ob sie auch über die Rentiere herrscht, besteht Meinungsverschiedenheit. Nach einigen fallen auch diese in ihren Machtbereich, nach anderen hat es zur Zeit, als sie als Menschenweib auf der Erde lebte, noch gar keine Rentiere gegeben. Diese werden vielmehr von einer besonderen weiblichen Gottheit betreut, die *tugtut igviat,* der Ort, wo die Rentiere leben, heiße, mit mundartlicher Abweichung derselbe Name, den ich für sie in Nordostlabrador erhielt, der mir aber aus der Literatur bisher unbekannt war.

Gefürchtet ist auch Sila, die Göttin des Wetters, die die Menschen hauptsächlich durch Schneestürme schreckt.

Dagegen ist, in geradem Gegensatz zu den Vorstellungen der ostgrönländischen Eskimos, der Mondmann *Tákiup inua* ein freundliches Wesen, das mit seiner großen Macht den Menschen hilft, unfruchtbare Frauen fruchtbar und Knaben zu tüchtigen Jägern macht. Und wenn die Menschen sündigen, so straft er nicht, sondern bringt sie durch Ermahnung auf den richtigen Weg zurück. Da er die Meeresströmungen beherrscht, kann er ihnen auch die nötigen Jagdtiere verschaffen, was meines Erachtens eine ganz andere Vorstellung widerspiegelt als die von der Herrschaft der Mutter des Meeres über diese Tiere. Und ich neige daher zu der Annahme, daß Mondmann und Meeresmutter möglicherweise zwei verschiedenen Schichten der geistigen Kultur bei den Eskimos angehören, die ja auch sonst auf Mischungen deutet, wofür ein Beleg die auch hier vertretenen Verbote der Berührung von Erzeugnissen des Landes und der See sind.

Ululiarnak, die Eingeweideräuberin, ist wie bei anderen Stämmen bekannt. Dazu kommen noch eine Unmenge von übernatürlichen Wesen, die größtenteils gleichfalls gemeineskimoisch sind. Im Kampfe gegen all diese Gewalten, die man durch Übertretung der unzähligen Verhaltungsmaßregeln, deren Beobachtung jede einigermaßen ungewöhnliche Lebenslage erheischt, leicht erzürnen kann, wie auch gegen die feindlichen Handlungen böser Menschen helfen auch hier die Angákut, die Schamanen, mit ihren Beschwörungszeremonien, bei denen die Trommel bekanntlich die Hauptrolle spielt. Dem gleichen Zwecke dienen Amulette und Zauberformeln, hier *erinaliûtit* genannt, von denen RASMUSSEN gegen Austausch von grönländischen eine ganze Menge erwerben konnte.

Die Seelen der Abgeschiedenen kommen nach zwei Orten, an denen beiden es gleich angenehm ist. Der eine ist oben im Himmel beim Mondmanne, der andere unter der Erde bei der Herrscherin der See. Wer eines gewaltsamen Todes stirbt, kommt ins erstgenannte Land, alle anderen zum Lande unter dem Meere. Diese Vorstellungen weichen von den in Grönland herrschenden stark ab, aber ebenfalls von denen der Südbaffinsländer.

Verhältnismäßig reich, wenn auch nicht so wie in Ost- und Westgrönland, ist der Schatz der Sagen und Märchen, von denen eine Reihe, wie die vom Ursprung von Sonne und Mond oder vom armen Waisenknaben *Kâgjagjuk,* gemeineskimoisch, manche aber wohl der Gruppe eigentümlich sind. Interessant ist mir das Vorkommen der Erzählung von dem Raben, der die Wildgans freite, da diese sonst in den zentralen Gebieten unbekannt und auf den Osten und Westen des Eskimogebietes beschränkt zu sein scheint.

Sie kommt z. B. auch in Labrador nicht vor, wo ich fast jeden einzelnen Eskimo männlichen und weiblichen Geschlechtes nach ihr gefragt habe. Interessant sind auch die Erzählungen von einer Zeit, in der aufgeblasene Seehundsfelle die alleinigen Fahrzeuge gewesen seien, und von einer fernen Vergangenheit, in der man in der Erde nach Nahrung gegraben und die Jagd nur eine geringe Rolle gespielt habe. Sagen von den *Tunît,* jenem merkwürdigen Volke, das vor den Eskimos im Lande gelebt haben soll, kommen, wie bereits bekannt, auch hier vor.

Die Zeit vertreibt man sich mit einer Unmenge von Spielen, und in den langen Winternächten finden im Qagge, dem Versammlungshause, Gesangswettkämpfe zur Trommel statt. Kampfgesänge als Mittel zur Austragung von Zwistigkeiten, wie sie früher in Grönland und Alaska, ja selbst auf den Aleuten Sitte waren, sind jedoch der Iglulik-Gruppe, wie allen zentralen Eskimos, unbekannt.

Die beiden hier behandelten Arbeiten stellen nach allem eine wertvolle und umfassende Monographie der genannten Eskimogruppe dar, wie sie bisher jedenfalls die Eskimowissenschaft noch nicht besessen hat.

Dr. H. König — Köln a. Rhein.

Stülpner Kurt. *Der Tote in Brauch und Glauben der Madagassen.* Leipzig 1929.

Le docteur Kurt Stülpner a publié à Leipzig une thèse fort étudiée sur «la mort dans les coutumes et les croyances des Malgaches». Elle se divise en deux parties: d'abord un examen approfondi de ce qu'on pourrait appeler: situation, activité et éléments constitutifs du mort. L'auteur y traite des relations du mort avec la société des vivants; de la manière dont les vivants croient devoir subvenir aux besoins du mort, du séjour des morts, des métempsycoses animales qui peuvent suivre la mort, de la puissance magique des morts, enfin du sens de certains mots concernant l'être humain avant ou après la mort. Dans la seconde partie l'auteur analyse les idées des Malgaches et les concepts préanimistes qui semblent servir de base à leurs croyances sur la mort: l'homme se composerait d'un double élément: corps et vie, qu'accompagnerait une sorte de génie protecteur. Après avoir exposé ce que deviennent après la mort ce corps et cette vie et d'où procèdent les forces magiques attribuées au mort, le docteur Stülpner conclut par un parallèle entre conceptions Magaches et conceptions plus ou moins similaires en pays africains ou austronésiens.

L'ouvrage comprend un certain nombre de cartes indiquant les répartitions géographiques des tribus, des sacrifices humains à la mort des chefs, des emplacements de tombeaux par rapport aux habitations, des monuments funéraires, des croyances à quelque métempsycose animale ou aux influences magiques. En tête de chaque chapitre des références très nombreuses, se rapportant à chaque développement d'idées, renvoient, par un système fort ingénieux, mais un peu astreignant, de double numérotation, à une bibliographie extrêmement abondante, qui occupe les dernières pages du volume.

Il est certain, et ce sera notre première remarque toute élogieuse, que le docteur Stülpner a fouillé la «littérature» malgache dans toutes les directions. La liste des ouvrages consultés est, à elle seule, un document. Nous le félicitons et le remercions d'avoir apporté a ses recherches une pareille conscience et d'avoir ainsi mis entre les mains de chercheurs un précieux instrument de travail.

On ne peut aussi refuser à l'auteur le mérite d'avoir remué des idées. Sa thèse contient des aperçus suggestifs et des rapprochements intéressants. Ce n'est pas non plus peu de chose que d'avoir essayé de dégager des notions précises du fouillis embarrassant de traditions et de croyances, identiques, semble-t-il, dans leurs fondements, mais si variées dans leurs manifestations.

Si nous n'acceptons pas toutes les conclusions du docteur Stülpner c'est que, malgré son érudition et sa perspicacité, il ne lui a guère été possible d'éviter un double écueil celui des confusions et des contradictions de la littérature analysée; celui des inter-

prétations de termes ou de coutumes déjà très difficile sur place, lorsqu'on connaît la langue, les habitants et le pays, presque irréalisable à distance loin du milieu où les choses se diversifient de tant de façons.

Que les contradictions et les confusions abondent chez les auteurs qui ont traité des choses malgaches, mais ne l'avons que trop expérimenté personnellement. Ce n'est guère que depuis quelque dix ou quinze ans que les études malgaches ont pu, en se centralisant, en se contrôlant réciproquement, en se synthétisant peu à peu, se libérer d'une foule d'observations superficielles, d'appréciations subjectives, de déductions arbitraires, de généralisations prématurées. Forcément d'ailleurs, dans une bibliographie abondante, dont on n'a pu vérifier par soi-même les détails, beaucoup de témoignages restent de problématique authenticité ou d'inégale valeur.

D'autre part, dans l'interprétation des mots et des choses et dans leur adaptation à une thèse il y a toujours danger à vouloir systématiser de loin ce qui sur place se perd encore dans la vague déconcertant d'illogismes enfantins. Quand notre auteur, après avoir traduit assez exactement *aina* par vie, fait de *matoatoa* une forme concrète du mort: son cadavre, de *vazimba*, une forme plus abstraite, d'*ambiroa* une sorte de génie protecteur; quand il disserte sur certaines cérémonies spéciales à certaines catégories d'individus dans certains clans comme la décomposition du corps des chefs pour en recueillir le pus etc.; quand il tire des conclusions de la position des tombeaux par rapport aux habitations etc., il nous est difficile de le suivre dans ses traductions, ses déductions, ses généralisations. Un simple exemple: Si nos Betsileo placent leurs tombeaux dans le voisinage des hameaux, ce n'est pas qu'ils désirent se tenir en relations avec leurs défunts. Bien au contraire, car le dernier adieu, adressé au mort par celui qui va refermer la tombe, peut se résumer ainsi: «Nous avons fait pour toi tout ce que nous devions, nous avons accompli tous les rites, maintenant... laisse-nous en paix!» C'est que cette question de l'attitude des vivants à l'égard des morts, comme une foule d'autres, est extrêmement complexe, renfermant même des éléments embrouillés et contradictoires qu'il est bien difficile de ramener à une idée précise. La logique, redisons-le, n'est pas le fort de nos peuplades plus ou moins primitives.

Il n'en reste pas moins que le travail du docteur Stülpner est de ceux qui font penser; que les suggestions scientifiques, même hasardées par quelques côtés sont une condition de progrès pour la connaissance ou pour les recherches, qu'il y a tout à gagner dans la coopération des chercheurs et des savants, de l'observation directe et de l'ingénieuse synthèse.

H. Dubois, S. J. — Roma.

Hess J., Prof. *Luxemburger Volkskunde.* Verlag von P. Faber, Grevenmacher 1929. 318 SS. Oktav.

Es konnte als ein verkehrtes Unterfangen erscheinen, dieses Buch zu schreiben, ehe durch planvolle und umfassende Erhebungen das volkskundliche Material zusammengetragen war. Die verfrühte Synthese ist ein methodischer Fehler, der dadurch gestraft wird, daß die notwendig unzuverlässige Arbeit später nochmals getan werden muß. Der luxemburgische Sprachverein aber, der sich auch der Volkskunde angenommen hat, geht eben jetzt erst daran, seine ersten Fragebogen an die Lehrerschaft des Landes zu versenden. Der Einwand wäre also zulässig, der Verfasser hätte bis zum Abschluß des Einsammelns, der Inventarisierung, warten sollen. Aber trotzdem bedeutet diese Volkskunde eine nützliche und eine hervorstechende Leistung. Nur durch sie wird wohl die nötige Begeisterung geweckt werden für eine spätere, rein wissenschaftliche Darstellung mit Hilfe zahlreicher sachkundiger Mitarbeiter. Weite Volkskreise erfahren erst durch diese übersichtliche Bearbeitung des Stoffes, welche Fragen zu lösen sind und welche verwirrende Fülle von Dingen und Vorgängen es einmal gab und zum Teil noch gibt, die Geist, Gemüt und Anschauung zu fesseln vermögen. „Wenn das nun nicht so ist, dann könnte es doch so sein", sagte uns immer ein alter Literaturlehrer, und mit der Zeit haben wir es verlernt, über dieses weise Torenwort zu lächeln. Selbst die Dichtung ist

Wahrheit und wirkendes Leben. Dagegen hat Hess mit unglaublicher Ausdauer die reichsten Quellen zusammengeleitet und sein eigenes Wissen durch die immerhin recht bedeutende und überallhin verstreute Literatur ergänzt. So wird sein Buch dem Sammler die Richtung weisen und ihm Irrgänge ersparen. Die Mehrung unserer Kenntnisse aber besteht darin, daß wir in aufnahmefertiger Form erfahren, was bisher auf dem Gebiete luxemburgischer Volkskunde geschrieben wurde. Viel mehr verspricht Hess selbst den Lesern nicht. Übrigens birgt auch die wissenschaftliche Methode der umfassenden Bestandsaufnahme Fehlerquellen genug, und wären es nur die unachtsamen oder unkritischen und die auf Unkenntnis beruhenden Antworten auf die gedruckten Fragebogen. Wer jemals solche Antworten gesehen hat, gibt sich darüber keiner Täuschung hin. Aus diesem Grunde habe ich selbst, vielleicht öfter als mancher für geistreich halten mag, die Forderung erhoben, daß zu allen wissenschaftlichen Unternehmungen solcher Art ein möglichst zahlreicher Stab von Mitarbeitern auch wirklich geschult werden möchte. Wie oft dieses bisher bereits irgendwo geschehen ist, berührt das Grundsätzliche der Frage gar nicht.

Wenn sich jetzt, soweit nötig, Widerspruch und Ergänzung von allen Seiten bemühen wollten, könnte man die Arbeit von Prof. Hess als das formgebende Gerüst ansehen, das nur mehr in den Einzelheiten zu verbessern wäre, um zum endgültigen Gebäude zu werden.

Inhaltlich stellt das vorliegende Werk alle jene Dinge dar, die man zünftig als die vier S bezeichnet: Stamm, Sprache, Sitte, Siedlung.

„In diesem von keltischen und germanischen Elementen besiedelten Landstrich mit germanischer Sprache und keltisch-romanischer Lebensart vermischten sich aufs glücklichste die jugendkräftigen Ableger des Germanentums mit den kulturmüden, aber geistig hochstehenden Kelten, denen einige Tropfen römischen Blutes zugeflossen waren, in confinio barbarorum, und aus den Grundlagen dieser Mischung ging das Luxemburger Volk hervor" (S. 32). Die Wechselfälle der Geschichte haben wohl Verbindungen hergestellt mit fast allen Ländern Europas, aber nicht das Volk hat diese geschaffen, sondern die Kriege und die Friedensschlüsse, Heirat und Erbschaft der Dynastien. Vier Luxemburger saßen auf dem deutschen Kaiserthron, und wenn das Land dadurch zum Kraftzentrum der Welt geworden wäre, so wäre auch daran das Volk selbst unschuldig gewesen.

Die Sprache ist das Moselfränkische, das im Norden ins Ripuarische übergeht. Gekennzeichnet wird sie durch den Grad der Konsonantenverschiebung (*k* und zum Teil *t*) und die Beimischung von romanischen Lehnwörtern.

Die Grundform der Siedlung ist das Dorf, häufig ein Burgdorf, daneben eine Anzahl isolierter Gehöfte und wenige Städte. Das ältere fränkische Bauernhaus ist nur mehr vereinzelt anzutreffen. An älterem Hausrat wären besonders der Topfhaken (*Heil*), die gußeiserne Heizplatte (*Tâk*) und das Stubenschrankbett zu erwähnen.

Den breitesten Raum nehmen bei Hess, wie rechtens, die Sitten und Gebräuche ein: Stufen und Zeiten des Lebens, Arbeit und Alltag, Zeiten und Feste. Gerade bei diesem Kapitel möchte man Altes und Heutiges schärfer getrennt sehen. Wenn eine Neuauflage des Buches im übrigen denselben Plan beibehielte — bewährtes Vorbild ist die Reihe der von Prof. Wrede in Bonn herausgegebenen rheinischen Volkskunden — so könnte doch innerhalb der einzelnen Kapitel diese Scheidung deutlicher werden.

Daß die Deutung mancher Erscheinung aus dem Volksleben bezweifelt werden darf, ist nur natürlich. Persönlich stände ich der Deutung unerklärter Bräuche mit Hilfe Freud'scher Ideen skeptischer gegenüber, als es heute gerne geschieht. Damit braucht man den Fruchtbarkeitszauber und was damit zusammenhängt noch nicht abzuweisen. Im übrigen hätte gewiß der eine diesen oder jenen Zusatz, der andere diese oder jene Kürzung gewünscht, je nach Kenntnis und Vorliebe.

Es fehlen z. B., da Hess sonst mit Fleiß die luxemburgischen Bezeichnungen beifügt, die Entsprechungen für die Gattertür, die Ölfunzel und die Krügebank. Dr. Ad. Jacoby hat in seiner Besprechung des Buches im letzten Jahrbuch des Luxemburger Sprachvereines eine Anzahl sachlicher Ausstellungen gemacht; eingehender Vergleich mit

Nachbargebieten würde manches in anderem Lichte erscheinen lassen; Einzelheiten stimmen mit nachprüfbaren Tatsachen nicht überein, so etwa, wenn Hess gleich seinen Vorgängern berichtet, drei Öslinger Dörfer seien noch zum Teil wallonisch: der Teil besteht aber heute bloß in dem französischen Namen, der neben dem deutschen fortbesteht. In einem dieser Dörfer, in Tarchamps, hat der Rezensent manche Woche verbracht, ohne irgend etwas besonders Welsches entdecken zu können. Manches stellt Hess selber als unzuverlässig hin, z. B. die Folgerungen, die man, besonders früher, aus der Endung der Ortsnamen ziehen wollte, oder die Aufstellung dialektischer Grenzen. Konstruieren läßt sich ja so vieles. Im Anschluß an eine von Hess genannte Wortform sei etwa erwähnt, daß in meinem Heimatsdorf ein kleiner Bach die Grenze bildet, nicht bloß zwischen *feuer* und *fe'er* (4), sondern auch zwischen Sandboden und Mergel. Was ließe sich damit bei etwas Phantasie nicht alles anfangen! Es ist erfreulich, festzustellen, daß sich der Verfasser nach Möglichkeit von solchen Entdeckungen fernhält. Auch der bei uns zeitweilig so beliebten Keltomanie hat er sich entschlagen.

Manche linguistische Einzelheit möchte ich wenigstens bezweifeln. Ein Beispiel nur: Hess spricht von einem Worte *red*, das fertig bedeutet, und hebt es aus dem Beispiel heraus: *e Kallefskap red mân*. Aber da wir für fertig, bereit, sonst das französische *pret (prêt)* verwenden, fände ich es vernünftiger, im Einklang mit den sonstigen phonetischen Gewohnheiten, in der Wendung eben dieses Wort *pret* zu suchen.

Der phonetischen Seite der Luxemburger Sprache, also der Beschreibung und der Niederschrift des getönten Wortes, scheint mir Hess am wenigsten gerecht zu werden. So erwähnt er z. B. nicht den charakteristischen Gebrauch enklitischer und voller Wortformen *(mīr, mĕr)*, die mit dem Grade der Betonung wechseln, auch nicht die Reihe auffälliger Angleichungen, die diesem Dialekt in solchem Maße sein eigenes Gepräge geben, daß sie dem Lehrer der Fremdsprachen das Leben verbittern. Eine Assimilation, die er erwähnt, deutet Hess falsch, indem er aus der zusammenhängenden Rede Wörter wie *tchaund* (das Kind) eruiert, wo in Wirklichkeit das *t* dem vorhergehenden Worte gehört und ein *k* nur durch das zufällige Zusammentreffen mit *t* zu *ch* geworden ist. Überhaupt ist die Schreibung der Dialektformen nicht konsequent und der Fremde wenigstens kann sich kein genaues Bild von der Aussprache machen. Zwei Wörter mit verschiedenem Klang und ganz verschiedener Bedeutung (Höhle — Topfhaken) stellt er unterschiedslos durch *Hiel* dar. Ähnlich verhält es sich mit *ou* für *o͡u* und *i͡e*. Phonetisch ungenau ist es auch, wenn er S. 135 sagt, in *Frang* sei das *n* entnasalisiert. Allerdings ist es nicht mehr der französische Nasal.

Auch der Stil, der für eine wissenschaftliche Darstellung äußerst anschaulich und flüssig ist, weist eine Reihe von Sonderbarkeiten auf, die bei einer zweiten Auflage ohne Schaden ausgemerzt werden könnten. Um einige zu nennen: „dagegen herrscht die Mundart selten ausnahmslos im ganzen Staatsgebiete“ (S. 3), was wohl bedeutet, daß man solch ungebrochene Herrschaft selten findet. S. 303 erfahren wir, daß mehrmals die Erlaubnis zum Singen eines derbanzüglichen Liedes vom Pfarrer nachgesucht wurde. Auch „am unverfälschten“ hätte man Hess nicht zugetraut.

Aber selbst wenn tausend Einzelheiten beanstandet würden, blieben immer noch zehntausend bestehen. Es bliebe bestehen, daß hier mit kritischem Sinn und ungeheurem Fleiß ein Buch geschaffen wurde, das einfachhin geschrieben werden mußte. Ein Reliktgebiet wie Luxemburg hat der gesamten Volkskunde manches zu bieten und, so sagt der Verfasser selbst, es galt zu retten, was noch zu retten war.

Prof. Dr. J. Feltes — Luxemburg.

Egyptian letters to the dead mainly from the old and middle kingdoms, copied, translated and edited by **Gardiner Alan H. and Sethe Kurt**. London: at the office of The Egypt Exploration Society, 1928.

Gardiner und Sethe, deren hohe Verdienste besonders um die ägyptische Philologie unbestritten sind, haben in der Veröffentlichung der Briefe an Tote eine Textgruppe

bekanntgemacht, die über das Fachgebiet der Ägyptologie hinaus für Ethnologie und Religionsforschung beachtenswert ist. Wohl war ein Brief dieser Gattung, der Papyrus Leyden 371, bereits seit längerer Zeit in der ägyptologischen Literatur bekannt, doch wurde ihm als vereinzelter Erscheinung wenig Gewicht beigemessen, da überdies seine Bedeutung nicht ganz eindeutig feststand. Durch die vorliegende Publikation ergibt sich aber, daß die Sitte, dem Toten Briefe zu schreiben, sehr verbreitet war. Wohl sind in dem Werk nur sieben Beispiele veröffentlicht, doch ist damit zu rechnen, daß sich eine Anzahl weiterer Belege in den zum Teil noch sehr großen unbearbeiteten Beständen der Sammlungen nachweisen lassen wird [5]. Sicher ist jedoch außerdem die Zahl der zugrunde gegangenen Stücke besonders groß, da diese Briefe meist auf Tongefäße geschrieben waren und auf diesem gebrechlichen Material sehr leicht der Vernichtung anheimfielen. Es muß also, wie auch die Herausgeber betonen, mit einer weitverbreiteten Sitte gerechnet werden, die nach dem bisherigen Material bis gegen Ende des Alten Reiches zurückverfolgt werden kann und in der Folgezeit besonders bis in die 12. Dynastie geübt worden ist. Das Weiterbestehen des Brauches ist aber durch den Papyrus Leyden 371 aus der 19. Dynastie noch bis gegen 1200 v. Chr. belegt.

Der stilistische Aufbau der Briefe ist durchaus nicht gleich, doch scheint in den beiden ältesten Stücken eine Art vorzuliegen, die einem literarischen Musterbriefstil entspricht, der dem des Briefes an Lebende parallel gebildet ist; so ist die Adresse bei beiden Gattungen gleich; ebenso leitet beidemal eine stehende Formel mit gleichem grammatischen Aufbau den Brief ein: Dem „Ein Erfreuen des Herzens ist es, daß ...“ beim Briefe an Lebende entspricht in den Briefen an den Toten eine Phrase, die nach Gardiner und Sethe etwa als „Eine mündliche (d. i. wohl eine persönliche) Ermahnung ist es, daß ...“ zu übersetzen ist. Diese Form ist aber, wie bereits erwähnt, fast nie eingehalten, da wahrscheinlich diese Briefe selten von gelehrten Schreibern geschrieben waren. Es ergibt sich dies auch aus einer Reihe von Beispielen ungebräuchlicher Orthographie und wohl vulgärer grammatischer Formen und Ausdrucksweisen, die oft nicht klar erfaßbar, in der Übersetzung auch als fraglich bezeichnet sind.

Paläographisch sind die Stücke ebenfalls von Interesse: bei der Durchsicht stößt man auf eine ganze Reihe von Zeichenformen, die von den gleichzeitig gebräuchlichen abweichen; man vgl. so das Zeichen *tn-* (auffliegende Gans) in den Texten I, 2; II, und III, 2, 3; mt den bei Moeller (Paläographie I, No. 222) angeführten Formen. Hier wie auch bei anderen Zeichen ist in den Briefen an Tote eine Bevorzugung von senkrecht oder doch weitwinkelig aufeinanderstoßenden Linienzügen zu bemerken. Es dürfte dies wenigstens zum Teil mit dem Beschreibstoff zusammenhängen. Sowohl auf Ton wie auf Linnen läuft der gezogene Tintenstrich infolge der Porosität der genannten Stoffe auseinander. Bei stark spitzwinkelig sich treffenden Linien ist daher die Gefahr des Ineinanderfließens und der Entstehung eines unförmigen Kleckses groß. Dies dürfte ein Hauptgrund sein, der bei Ostrakaaufschriften oft zu anderem Zeichenduktus führte.

Bieten die Briefe so philologisch und schriftgeschichtlich interessantes Material, so sind sie für die Erforschung der Psyche des Ägyptertums ganz besonders wertvoll. Die Herausgeber haben denn auch nach der Besprechung der Einzelstücke einen Abschnitt der Allgemeinbesprechung über die Vorstellungskomplexe, denen das Schreiben von Briefen an Tote entsprang, gewidmet. Es wird mit Recht von den Autoren darauf hingewiesen, daß die Sitte des Schreibens von solchen Briefen durchaus mit der Anschauung im Einklang stehe, die der Ägypter von der Art des Lebens im Jenseits hatte. Es wird eine Reihe von Beispielen angeführt, in denen der Tote in seiner Grabinschrift versichert, daß er über den, der seinen Bitten nicht willfahrt, richten wolle. Dennoch ist durch die Briefe, wie ich glaube, eine neue Nuance gegeben, die über die Bedrohungen durch den Verstorbenen hinausgeht; wird doch in den Briefen der Dahingegangene mit aktuellen Angelegenheiten Lebender vertraut gemacht und um Einschreiten gebeten. Es sei noch erwähnt, daß im Zusammenhang mit der Besprechung der Briefe auch die Frage aufge-

[5] Inzwischen hat Gardiner im Journ. Eg. Arch., Bd. XVI., S. 19 ff., einen neuen Brief dieser Gattung aus dem Haskell-Museum in Chikago publiziert.

worfen wird, wer der „Große Gott" sei, und dabei Re und Osiris in Diskussion gestellt werden. Für jeden der beiden Götter können Gründe namhaft gemacht werden, darüber hinaus aber ebenso für andere Gottheiten. Es ist wohl ursprünglich keiner von all den Göttern, sondern der „Große Gott" scheint zunächst der Himmelsgott gewesen zu sein, dessen beide Augen Sonne und Mond sind, „Der mit den beiden Augen an der Stirn" genannt. Sein Wesen haben der Reihe nach die verschiedenen Götter entlehnt, sobald sie Reichsgötter wurden, wie der Falkengott Horus und nach ihm Re, ebenso wie der zu Allgemeingeltung erhobene Osiris.

Besonders verdient noch die praktische Einteilung des Werkes hervorgehoben zu werden. Der Textteil behandelt im ersten Kapitel Beschreibung und Übersetzung der einzelnen Briefe und zusammenfassende Bemerkungen, während der philologische Kommentar als zweites Kapitel abgetrennt auch buchbinderisch als separate Einheit behandelt ist; mit den losen Tafeln sind beide Hefte in einer Mappe vereinigt; es ist also möglichst leichte Handhabung des gesamten Materiales gewährleistet. Insbesondere ist aber durch die reinliche Absonderung aller philologischen Bemerkungen in einem eigenen Teil eine leichtere Benützbarkeit des Werkes auch für Nichtägyptologen erzielt, während zugleich die philologischen Erklärungen durch ihre selbständige Behandlung entsprechend ausführlicher gestaltet werden konnten. Dr. Heinrich Balcz — Wien.

Eberl Barthel. *Die Eiszeitenfolge im nördlichen Alpenvorlande.* Ihr Ablauf, ihre Chronologie auf Grund der Aufnahme im Bereich des Lech- und Illergletschers. Mit 19 Abb., zwei Tafeln und einer Übersichtskarte. VIII + 427 SS. Benno Filser, Augsburg 1930. Preis geb. Mk. 30.—.

Seit den grundlegenden Veröffentlichungen von Penck und Brückner ist kein Buch mehr erschienen, das so viele und wichtige Aufschlüsse über die alpine Eiszeit gegeben hat, als das vorliegende. Es behandelt im ersten Teil die Oberflächenformen und die Oberflächengliederung, im zweiten den Aufbau der eiszeitlichen Ablagerungen auf der Lech-Illerplatte. Überall ist der erfahrene Feldgeologe zu erkennen, der überdies Wert legt auf fließende, leichtverständliche Darstellung seines Objektes und seiner Folgerungen. Das Buch „bietet die Chronologie auf der astronomischen Grundlage der säkularen Schwankungen des Strahlenganges der Sonnenstrahlung, welche von Universitätsprofessor Dr. M. Milankovitch in Belgrad mit Hilfe dreier astronomischer Faktoren, der Ekliptikschiefe, der Exzentrizität der Erdbahn und der heliozentrischen Länge des Perihels, zurück auf den Zeitraum von einer Million Jahren errechnet und in einer Kurve dargestellt wurde. Die Strahlungsminima, welche in dieser in regelmäßigen eigenartigen Doppelphasen in Erscheinung treten, sind die Eiszeiten des Diluviums". Der Beweis des Verfassers ist überzeugend, soweit er die Schwankungen um ein mittleres Klima betrifft, „er bedeutet auch in unerwarteten Einzelheiten eine absolute Übereinstimmung", und zwar bis zum Beginn des Eiszeitalters vor 800.000 Jahren. Die Resultate sind für die Vorgeschichte ebenso wichtig wie für die Geologie.

Neben den vielen Vorzügen des Buches ist allerdings auch auf eine kleine Schwäche hinzuweisen, die der Verfasser wohl kennt, aber aus übertriebener Vorsicht bestehen ließ. Er hat nämlich jene Erscheinungen, die aus seinen eigenen Resultaten schon für eine von der „Strahlungskurve" unabhängige Schwankung des mittleren Klimas hinweisen, fast übergangen. Einige Bemerkungen mögen deshalb das Versäumte ergänzen: Wenn man das Zusammenspiel der vier Perioden, von denen die Kurve abhängig ist, verfolgt (für die Ekliptikschiefe gibt es zwei), so sieht man, daß das mittlere Klima ungefähr gleich bleibt und daß es nahezu gleich ist dem heutigen. Dreimal ist es über Perioden von 50.000 bis 150.000 Jahren sogar wesentlich besser, und die Kälteperioden sind, entgegen aller Erfahrung, von ganz kurzer Dauer, sie nehmen noch nicht ein Zehntel der untersuchten Million Jahre ein. Gegen Ende des Pliozäns sind sie sogar etwas stärker als während des ganzen Quartärs. Im Gebiete östlich der Alpen herrschte

aber beim Ausgang des Pliozäns ein Klima wie heute in Oberitalien, ohne jedes Anzeichen einer auch nur vorübergehenden Vergletscherung. Da ferner die Wärmeperioden meist mehr vom mittleren Klima abweichen und länger dauerten als die kalten, so können ihre Spuren unmöglich ausgetilgt sein. Die im Verhältnis zu den Eiswirkungen so verschwindend kleine Hettinger Brekzie könnte auf ganz lokalen Ursachen beruhen, wie sie heute auch noch vorkommen. Man braucht nur an die kürzlich in Grönland gefundenen Fjorde zu denken. Alle genannten Unverständlichkeiten würden gleichzeitig und völlig verschwinden, wenn die Linien der Breitegrade auf Tafel II in der Mitte eine einzige flache Krümmung nach oben erhielten, und das linke und rechte Ende entsprechend herabgezogen würden, dabei könnte alles andere bestehen bleiben, alle die großen und kleinen relativen Schwankungen.

Am meisten tritt die Unmöglichkeit der gezeichneten Verhältnisse zutage, wenn man nur den sichersten Teil des Klimabildes, nämlich das der letzten 50.000 Jahre, berücksichtigt. Nach DE GEER herrschte für den größeren Teil Skandinaviens vor 12.000 Jahren gerade noch die Eiszeit mit ihrem Inlandeis. Vergleichen wir damit die Kurve von MILANKOVITCH, so finden wir darin damals ein bedeutend günstigeres Klima als heute, entsprechend einer verbessernden Breiteänderung von etwas mehr als vier Grad, verglichen mit der Gegenwart, während das so ausgesprochene Minimum des dritten Würmstadiums nach MILANKOVITCH nur einer Verschlechterung von drei Grad entspräche.

Die verhältnismäßig kleine Alpenvergletscherung bot unerwartet günstige Bedingungen für meteorologisch-geologische Studien, wegen ihrer exponierten, nach Süden vorgeschobenen Lage. Es ist zu erwarten, daß beim wahren nordischen Inlandeis nur sehr wenige Stadien deutlich markiert sind; diese werden dann aber für die soviel umstrittene Natur der Interglazialzeiten von um so größerer Wichtigkeit sein.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Streit Carolus. *Atlas hierarchicus,* descriptio geographica et statistica Sanctae Romanae Ecclesiae tum occidentalis tum orientalis, juxta statum praesentem. Accedunt nounullae notae historicae necnon ethnographicae. Consilio et hortatu S. Sedis Apost. elaboravit. Typographia Bonifaciana. Paderborn 1929. In Kommiss. bei HERDER, Freiburg.

Es war eine missionsliterarische Tat, als P. KARL STREIT 1906 seinen Missionsatlas (Missionsdruckerei Steyl) der Öffentlichkeit übergab. Die Fachpresse kargte nicht mit ihrem Lobe.

Sieben Jahre später folgte zum Konstantin-Jubiläum eine Neuausgabe, erweitert und auch wieder verengert, unter dem Titel *Atlas hierarchicus.* Er stellte die geographische Gliederung der Gesamthierarchie kartographisch dar und bot als Umrahmung die erforderlichen Texte samt Zahlentafeln.

Nun sind bereits wieder 17 Jahre verflossen. Krieg, hierarchischer Ausbau, besonders in Fernasien, Afrika und Brasilien, nicht zuletzt die Umgliederung in Europa machten eine Neubearbeitung nötig. STREIT unterzog sich ihr mit jugendlicher Begeisterung und hat uns einen trefflichen Neudruck geschenkt. Selbst das notgeordnete Deutschland ist mit seinen neuen Konkordatsdiözesen vertreten.

Natürlich hätte ein Fachmann noch manchen Wunsch berücksichtigt gesehen. So ist z. B. nur ein Teil der deutschen Missionshäuser gekennzeichnet. Auch die Statistiken, ich verweise nur auf Holländisch-Ostindien, zeigen bedenkliche Lücken, die hier bei Benützung des „Pius-Almanaks" vermieden worden wären. Dem Zahlenübel hat indes die Ausgabe der „Missiones Catholicae" mit ihrem statistischen Band (Rom 1930) amtlich gesteuert.

Noch ein Übelstand ist zu bedauern. Der einheitliche Maßstab läßt das eigentliche Missionswesen und damit auch seine völkerkundliche Basis stark in den Hintergrund treten oder bietet bei aller Vollständigkeit im großen doch so raumenge Bilder, daß

Missionskundler wie Ethnologe nicht selten zur Ausgabe 1906, dem eigentlichen Missionsatlas, zurückgreifen müssen. Ließe sich nicht eine Neuausgabe gerade dieses Werkes mit seinen zahlreichen Sonderkarten ermöglichen? Das ist unser und der Missionare Wunsch.

P. Kirchgessner, S. V. D.

Monfrini, P. Stefano. *La Tribù dei Santal.* Pontificio Istituto Missioni Estere. Milano 1929. 143 SS.

Der Verfasser schildert in diesem kleinen Buche, was er während seiner sechzehnjährigen Missionstätigkeit unter den Santal, einem den Oraon verwandten Mundavolk, von ihrem Leben und ihrer Religion kennengelernt hat. Bei einiger Vertrautheit mit ethnologischen Fragen hätte er wohl manches noch klarerstellen können und wäre vor allem auf die wesentlichen soziologischen Probleme sowie den Totemismus der Santal etwas genauer eingegangen. Aber auch so ist das Büchlein ein dankenswerter Beitrag zur Ethnographie der noch wenig bekannten Primitivstämme Bengalens.

Die Santal bilden zwölf totemistische Klans, die zum Teil wieder in kleinere Verbände unterteilt sind und untereinander strenge Exogamie beobachten. Die eigentliche politische Einheit ist das Dorf, welches gewöhnlich aus zwanzig bis dreißig Häusern besteht. An seiner Spitze steht ein Häuptling, *Manjhi,* dessen Amt erblich ist. Hinterläßt der Häuptling bei seinem Tode jedoch keinen männlichen Verwandten, so folgt ihm der im Range nächste Würdenträger des Dorfes, der *Paranik.* Die religiöse Autorität ist einerseits in dem Dorfpriester verkörpert, dem es obliegt, die Opfer an die Geister zu leiten, anderseits aber in einem Manne, dessen einzige Aufgabe es ist, bei den öffentlichen Opfern einige Tropfen seines eigenen Blutes der Gottheit darzubringen. Leider sagt der Verfasser nicht, um welche Gottheit es sich hiebei eigentlich handelt. Es wäre denkbar, daß dieses Blutopfer dem Höchsten Wesen gilt und deshalb auch nicht von demselben Priester, der den Geistern opfert, ausgeführt wird.

Das Höchste Wesen, *Sin Ciando* (Tagesgestirn), wird in der Sonne personifiziert und auch „Vater Sonne" genannt. Bei schweren Verfehlungen, wie z. B. Inzest, wird es öffentlich um Vergebung angerufen; einen eigentlichen Kult genießt es jedoch nicht. *Sin Ciando* ist der Schöpfer der Erde, die er auf dem Rücken der an den Grund des Weltmeeres gefesselten Schildkröte aufbaute. Den Körper des Menschen ließ er durch ein Mittelwesen aus Meeresschaum machen und belebte ihn dann selbst. Der Mond wird als weibliche Gottheit gedacht, aber anscheinend ungeachtet der Bezeichnung „Mutter Mond" in keiner Weise verehrt. Während von *Sin Ciando* angenommen wird, daß er den Menschen niemals Böses zufügt, leben die Santal in ständiger Furcht vor den zahllosen Geistern, die Erde und Luft bevölkern und immer von neuem durch Opfer besänftigt werden müssen. Ihnen gegenüber tritt das otiose Höchste Wesen praktisch stark in den Hintergrund.

Die meisten Santal haben nur eine Frau, doch ist Polygamie erlaubt und auch nicht allzu selten. Insbesondere bei Unfruchtbarkeit der ersten Frau wird oft eine zweite genommen, welche jedoch in der Regel eine untergeordnete Stellung einnimmt. Der Mann muß bei der Heirat den Eltern der Frau einen Brautpreis zahlen oder aber ihnen durch einige Jahre gewisse Dienste leisten.

In einem eigenen Kapitel werden die jährlichen Feste behandelt. Dieses, sowie der Abschnitt über die Tänze und Gesänge, bietet manche interessante Einzelheiten, auf die aber hier nicht näher eingegangen werden kann.

Christoph Fürer-Haimendorf — Wien.

Capart Jean. *Memphis à l'ombre des Pyramides,* avec la collaboration de Marcelle Werbrouck. Publication de la fondation égyptologique Reine Elisabeth, illustrée de 397 autotypies. XVIII + 416 pp. Vromant et Co., Bruxelles 1930. Relié 250 fr. français.

L'auteur est parvenu à faire revivre devant nous l'ancien Empire d'Egypte avec une telle intensité qu'on ne le croirait disparu que depuis quelques siècles. Ce qui rend ce tableau si vivant, ce sont à côté des nombreuses et exactes reproductions surtout les paroles mêmes des riverains du Nil d'il y a cinq à six mille ans, citoyens d'un empire qui ne nous semble plus si étranger. «Cet ouvrage est le fruit de trente années d'études et de voyages qui ont permis à l'auteur de faire revivre la civilisation de l'Ancien Empire d'une manière aussi nette que la Thèbes du Nouvel Empire. Plusieurs chapitres décrivent les principaux chantiers de fouilles. Quelques chapitres donnent un aperçu de l'Egypte à la période memphite; d'autres évoquent la physionomie des pharaons bâtisseurs des pyramides, décrivent les aspects divers du gouvernement, de la religion, discutent les problèmes artistiques et littéraires. La dernière partie du livre décrit la cité des morts avec ses maisons ou ses palais d'éternité peuplés d'un monde de statues vivantes, et dont les bas-reliefs ou les peintures constituent un véritable panorama de la vie égyptienne.»

L'ouvrage tout-entier est écrit d'un style facile et clair, comme du reste on avait le droit de l'attendre d'un savant si avantageusement connu, et en outre à la portée de toutes les intelligences. La présentation est tout-à-fait à la hauteur malgré le prix relativement modique du volume. Bien des lecteurs auraient sans doute encore désiré un aperçu systématique très bref de l'histoire politique de cet empire, ne serait-ce que d'une ou de deux pages. Il ne serait certes pas trop tard pour l'ajouter même maintenant.

P. Dam. Kreichgauer, S. V. D.

Kaudern Walter. *Ethnographical Studies in Celebes.* Results of the Author's Expedition to Celebes 1917—1920. — IV. *Games and Dances in Celebes.* XIX + 515 SS., 1 Tafel, 33 Karten, 132 Abb. Martinus Nijhoff, Göteborg 1929.

Vorliegendes Werk ist der vierte Band einer Serie von Publikationen, in denen der Verfasser die Ergebnisse seiner Forschungsarbeiten in Niederländisch-Indien während der Jahre 1917 bis 1920 erscheinen läßt. Man möchte wünschen, daß alle Forscher das von ihnen gesammelte Material so gründlich und exakt verarbeiten, wie es hier geschehen ist. Der Verfasser beschränkt sich nicht darauf, eine eingehende Darstellung seiner eigenen Beobachtungen zu geben, sondern er zieht zur Vervollständigung des Bildes auch alle einschlägige Literatur sowie die Bestände vieler europäischer Museen heran. Jeder, der über die Kulturgeschichte von Celebes arbeitet, wird in Zukunft auf dieses Buch zurückgreifen müssen. Sein besonderer Wert liegt darin, daß in zahlreichen Karten und Tabellen die Verbreitung der einzelnen Kulturelemente anschaulich gemacht ist, wobei der Verfasser vielfach ganz Indonesien und auch Ozeanien in den Kreis seiner Betrachtung einbezieht. Eine solche statistische Arbeitsweise erleichtert natürlich auch die Aufdeckung historischer Beziehungen, denen stets besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Der weitaus größte Teil des Buches handelt von den Spielen, doch ist der Begriff des Spieles ziemlich weit gefaßt und auch aller Sport mitinbegriffen. Besondere Beachtung verdienen alle jene Spiele, in denen alte und längst außer Gebrauch geratene Waffen und Geräte fortleben. Sie können uns Anhaltspunkte für deren ursprüngliche Verbreitung liefern und dadurch zu Zeugnissen vergangener und vielfach überlagerter Kulturen werden. So verwenden z. B. die Knaben auf der Macassar-Halbinsel zur Jagd auf Vögel Wurfhölzer, die stark an Typen aus Australien und Melanesien erinnern. In Ondäe findet sich als Spielzeug ein Bumerang in Kreuzform, der den Bumerangs aus Queensland in jeder Beziehung gleicht. Ebenso hat die Steinschleuder heute in Indonesien ihren Charakter als Waffe verloren und wird — ähnlich dem Wurfholz — nur mehr zum Verscheuchen der Vögel von den Feldern sowie in Scheingefechten gebraucht. Sie war früher wohl über das ganze Gebiet verbreitet und fehlt nur auf den Inseln zwischen Celebes und Neuguinea. In Melanesien und Polynesien zählt sie

bekanntlich auch gegenwärtig noch zu den Kriegswaffen. Eine Tabelle zeigt, daß die Schleuder in Indonesien vor allem bei den sogenannten Altmalaien heimisch ist, während die Negritos und Primitivmalaien ihren Gebrauch ebensowenig kennen wie die Bewohner der östlichsten Inseln des Archipels. KAUDERN zieht daraus den Schluß, daß die Schleuder mit der Hauptwelle der malaiischen Einwanderung nach Indonesien gebracht wurde und erst unter dem Einfluß der hinduistischen Kultur zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken ist.

Ein beliebter Sport in Celebes ist das Stelzengehen. Über die Herkunft der Stelzen in Indonesien läßt sich noch kein abschließendes Urteil abgeben. Die Ähnlichkeit mit den japanischen Stelzen ist jedoch auffallend und eine Verbindung über die Philippinen, wo VANOVERBERGH Stelzen gefunden hat, wäre möglich. Manches spricht dafür, daß sie mit vielem anderen aus Süden nach Japan gelangt sind und demnach ein sehr altes Element malaiischer Kultur darstellen. Anscheinend sind auch die polynesischen Stelzen gemeinsamen Ursprungs mit den indonesischen; ihre Verbreitung hat offensichtlich ihren Weg über Mikronesien genommen, da sie in ganz Melanesien unbekannt sind. Das Fußballspiel war schon vor der Einführung europäischer Fußbälle ein häufig geübter Sport und wurde mit aus Rotang geflochtenen Bällen gespielt. KAUDERN ist der Ansicht, daß es aber kein altes malaiisches Spiel ist, sondern erst mit der mohammedanischen Kultur nach Indonesien gebracht wurde. Demgegenüber möchte ich zu bedenken geben, daß auch die Iloko auf Nord-Luzon, die von mohammedanischer Kultur kaum berührt sind, das Fußballspiel kennen.

Die Tänze zerfallen in der Hauptsache in zwei große Gruppen, nämlich in Reigentänze und solche, bei denen je zwei Tänzer einander gegenüber stehen, wie dies bei den meisten Kriegstänzen der Fall ist. Der Verfasser hat sich bemüht, zu erforschen, inwieweit die einzelnen Tänze einen rituellen Ursprung haben. Er konnte dabei feststellen, daß einige der Rundtänze mit dem Reisbau in Zusammenhang stehen. Die mit ihnen verbundenen geschlechtlichen Ausschweifungen haben ohne Zweifel den Charakter von Fruchtbarkeitsriten. KAUDERN bestätigt auch die schon von HEINE-GELDERN ausgesprochene Ansicht, daß das Tauziehen ebenfalls ein Fruchtbarkeitsritus ist. In Lamala gehört es zu den Unterhaltungen des Erntefestes, bei welcher Gelegenheit noch vor wenigen Jahren durch zwei Wochen jede Nacht wilde sexuelle Orgien gefeiert wurden.

Das ganze Buch ist so vortrefflich, daß man auf die weiteren Bände der „Ethnographical Studies in Celebes", die noch in Vorbereitung sind, gespannt sein kann.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Armstrong W. E. *Rossel Island.* With an introduction by A. C. HADDON. XXVIII + 274 SS., 24 Taf. Cambridge University Press, 1928.

Rossel Island oder Yela, die östlichste Insel der Louisaden, ist in dem vorliegenden Buche zum erstenmal Gegenstand einer eingehenden Untersuchung geworden. Bisher stützten sich unsere Kenntnisse von ihm auf die kurzen Berichte einiger zufälliger Besucher, und in den meisten ethnologischen Arbeiten über die Südsee wird man vergebens eine Erwähnung von Rossel Island suchen. Und doch tritt uns hier eine Kultur entgegen, die sich in wesentlichen Zügen von den Nachbargebieten scharf abhebt, eine Kultur, die für den Ethnologen noch manches Rätsel birgt, aber gerade deshalb zu einer Analyse reizt. Gewiß, der Verfasser hielt sich nicht viel mehr als zwei Monate auf Rossel auf, eine Zeit, die selbstverständlich zu kurz ist, um ein Volk gründlich kennenzulernen, aber es ist erstaunlich, welche Arbeit er in dieser karg bemessenen Zeit geleistet hat und wie geschickt er alle anderen zerstreuten Quellen zu benutzen wußte. Diese hat er obendrein in einem Anhange seinem Buche beigegeben, so daß der Leser alle Originalberichte über Rossel Island vereinigt findet.

Die Sprache auf Rossel hat mit den melanesischen Sprachen keinerlei Verwandtschaft und kann deshalb zu den Papua-Sprachen gerechnet werden, sofern wir darin nur eine negative Bezeichnung sehen. Trotz der geringen Ausdehnung der Insel gibt es zwei Dialekte.

Skizzieren wir zunächst die materielle Kultur. Die Kleidung der Männer besteht aus einem zwischen den Beinen durchgezogenen Pandanusblatt, das von einem etwa neunmal um den Leib gewickelten und so einen breiten Gürtel bildenden Strick gehalten wird. Die Frauen tragen den im Massim-Gebiet allgemeinen Grasrock. Die einzige Waffe ist der Speer. Nur einmal wurde eine hölzerne Keule gesehen, während Steinknaufkeulen völlig fehlen. Bogen und Pfeil sollen als Kinderspielzeug vorkommen; leider gibt der Verfasser keine Beschreibung davon. Schilde sind unbekannt. Als wichtigstes Werkzeug dient das Beil; die Klinge aus poliertem Grünstein wird mit Kniestück geschäftet. Töpferei fehlte bis vor kurzem ganz, gekocht wurde in Erdöfen. Die Hauptnahrung bilden Sago, Banane und Taro, außerdem werden noch Kokosnüsse, Yams und Zuckerrohr gepflanzt. Haustiere sind Schwein und Hund. Ersteres wurde wohl aus Neuguinea importiert, die Bezeichnung dafür ist eines der wenigen melanesischen Worte. Betelkauen ist allgemein, wogegen Tabak eine ganz rezente Einführung darstellt. Die Dörfer sind klein, selten umfassen sie mehr als fünf bis sechs Häuser. Es gibt heute auf Rossel drei durchaus verschiedene Hausformen, von denen auch jede einen eigenen Namen hat. Die einfachste ist eine sehr niedere, längliche Hütte mit oben abgerundetem Dache; man schläft darin auf Matten, nicht auf einer hölzernen Plattform. Neben diesen primitiven Hütten kommen kunstvolle Pfahlhäuser mit hohem Spitzgiebel vor. Es ist dies die typisch ostindonesische Form, die bis in das Massim-Gebiet und von dort nach Rossel gedrungen ist. Ein dritter Typ ist anscheinend durch Verschmelzung der beiden genannten entstanden. Bei den Kanus kann man sogar vier Formen unterscheiden, von denen drei Rossel eigentümlich sind. Die vierte erinnert an Massim-Boote und ist die einzige, welche von Frauen bestiegen werden darf. Alle Kanus werden mit Auslegern konstruiert, zwei Typen sind Einbäume mit aufgesetzten Seitenplanken, während eine dritte, die als eine Art Zeremonialboot dient, dessen Besitz ein Vorrecht der Häuptlinge bildet, ein einfacher ausgehöhlter Einbaum ist.

Außerordentlich kompliziert sind die Geldverhältnisse. Wir können zwei parallele „Währungen" unterscheiden; die Münzen des *Ndap*-Geldes bestehen aus einzelnen Stücken einer Spondylus-Muschel, beim *Nkö*-Geld dagegen sind immer je zehn Stücke durchbohrt und aneinander gereiht. Das Eigentümliche beider Systeme ist, daß es keine Einheit gibt, deren Vielfaches die höheren Werte wären. Diese sind vielmehr in niederen Werten überhaupt nicht auszudrücken. Beim Ausleihen von Geld muß nach einer kurzen Frist der nächsthöhere Wert zurückgezahlt werden, nach einer längeren Zeit der zweitnächste usf.

Die soziale Organisation ist durch das Bestehen exogamer Totemclans mit Mutterfolge gekennzeichnet. Jeder Clan hat drei Totems, eine Pflanze, einen Vogel und einen Fisch. Für den Vogel gilt manchmal ein Tabugebot, niemals für die Pflanze. Außerdem scheinen manche Clans noch eine Beziehung zu einem Schlangengott zu haben, doch ist deren Wesen nicht ganz klar. Bei der Heirat muß der Mann einen Brautpreis zahlen, den zur einen Hälfte der Vater des Mädchens und seine Verwandten, zur anderen der Mutterbruder erhält. Die Frau zieht in das Dorf ihres Mannes. Polygamie ist besonders bei Häuptlingen sehr gebräuchlich. Ist ein Mann zu arm, um einen Brautpreis zu zahlen, so erwirbt er zusammen mit einigen anderen ein Mädchen, welches ihr gemeinsames Eigentum wird und als *Ptyilibi* bezeichnet wird. Diese Verbindung ist zwar im Gegensatz zur Ehe eine vorwiegend sexuelle, aber eine öffentlich gebilligte Einrichtung. Für ihre Besitzer ist eine solche *Ptyilibi* häufig noch eine Einnahmsquelle, da sie sich bei Festen auch anderen Männern verkauft und die Bezahlung dafür zum Teil ihnen zufließt. Den Kindern einer *Ptyilibi* haftet keinerlei sozialer Makel an, im Gegenteil ist ihre Situation oft eine sehr günstige, da sie nicht nur einen, sondern mehrere Väter haben. Hier müssen wir noch kurz die sehr merkwürdigen Ansichten der Rossel-Insulaner über die menschliche Fortpflanzung streifen. Im Gegensatz zu den Massim erfassen sie die Rolle des Mannes bei der Zeugung sehr wohl. Sie glauben, der Vater bilde im Leibe der Mutter einen Keim, den er mit jedem Akte vergrößere, so daß ein starker Mann etwa nur vier Monate zur Erzeugung eines Kindes brauche, ein schwacher aber ein Jahr oder mehr. Vom Vater geht auch der Geist auf das Kind über. Bei einer

Ptyilibi wird das Kind nun von allen Männern gebildet, mit denen sie verkehrt, und hat daher auch mehrere leibliche Väter. Diese Anschauung ist um so auffallender, als in dem ganzen Nachbargebiet, insbesondere auf den Trobriand-Inseln, die Eingebornen der festen Überzeugung sind, es bestehe keinerlei Kausalnexus zwischen Geschlechtsverkehr und Konzeption, und die Kinder kämen durch einen Geist in die Frau.

Die Toten werden entweder begraben und nach einiger Zeit wieder exhumiert, oder man bestattet sie auf Plattformen. In jedem Falle trennt man den Schädel vom Rumpfe ab und behält ihn im Hause. Plattformbestattung ist besonders bei Häuptlingen üblich. Mit den Totenfeiern für Häuptlinge war früher meist Kannibalismus verbunden; als Opfer dienten hiebei gewöhnlich nicht Fremde, sondern unbeliebte oder schwache Mitglieder des eigenen Dorfes. Die Frage, ob Menschenfresserei auch aus anderen als rituellen Gründen geübt wurde, ist noch nicht ganz geklärt. Jedenfalls blieb sie ein Vorrecht der Häuptlinge. Der Einfluß eines Häuptlings hängt von seinem Vermögen ab. Sein Nachfolger wird gewöhnlich der älteste Sohn, woraus sich bei der herrschenden Mutterfolge ergibt, daß die Häuptlingswürde nicht das Privileg eines bestimmten Clans ist.

Über die Religion und Mythologie von Rossel Island hat Armstrong schon einmal im „Anthropos" geschrieben (Bd. XVIII, S. 1—11). *Wonajö*, das Höchste Wesen, hat die Erde geschaffen und eine andere Gottheit mit der Erzeugung des Menschengeschlechtes betraut. Auf ihn geht auch die Clanorganisation zurück. Sein Sitz ist der Gipfel des höchsten Berges der Insel; wenn *Wonajö* erzürnt wird, straft er mit Donner und Blitz; bei ihm wird auch geschworen. Neben dem Höchsten Wesen gibt es noch zahlreiche andere Gottheiten, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Doch geht gerade aus der Mythologie die Komplexität der Kultur von Rossel sehr deutlich hervor.

Versuchen wir jetzt, die verschiedenen Schichten voneinander abzuheben und auf ihr Alter zu prüfen, so ergibt sich als relativ älteste eine Kultur, welche charakterisiert wird durch: niedere Hütten mit abgerundetem Dach, den Speer als einzige Waffe, das Fehlen von Töpferei, Einbäume ohne Planken und vermutlich auch ohne Ausleger, die breiten Strickgürtel der Männer, die Plattformbestattung und das *Ptyilibi*-Wesen. In dieser Kultur nahm wohl der Mann die vorherrschende Stellung ein; darauf deutet die in der mutterrechtlichen Gesellschaftsordnung der umliegenden Gebiete unbekannte Prostitution, die Kenntnis von der Funktion des Mannes bei der Zeugung, ferner das Verbot für Frauen, die älteren Kanutypen zu betreten. Sicher gehört auch die Gestalt des *Wonajö* schon dieser Schichte an. Er war es, der die Menschen den Bau der ältesten Hüttenform lehrte, auch wird von ihm erzählt, er sei einmal in einer Schüssel — d. h. wohl in einem Einbaum ohne Ausleger — zu einer anderen Insel gefahren. Übrigens ist in dem ganzen Gebiete der Massim keine ähnliche Hochgottgestalt zu finden, so daß eine spätere Übernahme schon dadurch unwahrscheinlich wird. Den Totemismus kann man vielleicht auch dieser ältesten erfaßbaren Schichte zuschreiben, doch ist diese Frage vorläufig noch nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Einer jüngeren Kultur entstammt all das, was wir auf den anderen, Neuguinea vorgelagerten Inseln auch finden, so Pfahlbau, Segelkanu, Betelkauen, vermutlich auch Banane und Taro, sicher das Schwein, der Kannibalismus, die steinernen Beratungsplätze, das Beil mit der typisch ostindonesischen Klingenform und vielleicht das Geldwesen. Für wahrscheinlich halte ich, daß auch die Mutterfolge erst mit dieser Schichte übernommen wurde, denn im ganzen Massim-Gebiet, auf den Entrecasteaux- und Trobriand-Inseln ist sie in Geltung und zugleich mit ihr alle Merkmale dieser jüngeren Kultur.

Vergleichen wir diese Resultate mit den von Graebner angenommenen Südseekulturen, so scheint die jüngere Schichte mit der Bogenkultur identisch zu sein, wenn auch gerade der Bogen als Waffe fehlt und überhaupt die Überlagerung keine sehr tiefgehende ist. Die ältere Schichte hat zweifellos manche Ähnlichkeit mit der totemistischen Kultur, doch vermissen wir gerade einige ihrer wesentlichsten Merkmale. Vielleicht war auch diese nur eine dünne Decke über einem noch älteren Fundament. Nichts finden wir, was an die Zweiklassenkultur erinnern könnte. Man sieht an diesem Beispiel, wie außerordentlich schwierig es ist, die Bestandteile einer Kultur, vor allem, wenn es sich um

lokal beschränkte Komplexe handelt, chronologisch zu bestimmen, und wie wir immer wieder zu Bildungen kommen, die sich in kein Schema einfügen lassen. Was Graebner geschaffen hat, war ein genialer erster Versuch, aber wir dürfen uns nicht darauf ausruhen wollen, sondern müssen mit neuen Hilfsmitteln an seine Vervollkommnung schreiten. Gäbe es über jede Insel Melanesiens ein Buch, wie das von Armstrong über Kossel Island, so wäre es leichter, eine Kulturgeschichte der Südsee zu schreiben.

Christoph Fürer-Haimendorf — Wien.

Rüsche Fr. *Blut, Leben und Seele.* Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. V. Ergänzungsband. Paderborn. Schöningh. 1930. 471 SS. Mk. 28.—.

Von Arbeiten auf dem Gebiet der Psychologie und Philologie zu ethnologischen Studien geführt, trägt sich Rüsche mit dem Plan, das Opfer als Zielrichtung weiterer Untersuchungen zu nehmen. Er geht dabei von der richtigen Erkenntnis aus, daß man zu einer Gesamttheorie des Opfers erst kommen kann, wenn zuvor in einer Reihe von Einzeluntersuchungen klargestellt ist, welche geschichtliche Bedeutung in der jeweiligen Umwelt den verschiedenen Elementen des Opferkultes zukommt. An einem dieser Elemente, dem Blute, wird diese Aufgabe in der vorliegenden Arbeit zu lösen versucht. Rüsche steht auf dem Boden bewährter kulturhistorischer Grundsätze und scheint sich in der Hinsicht an Schmidt und Koppers („Völker und Kulturen") sowie Graebner („Methode der Ethnologie") orientiert zu haben. Er will sich „vorläufig bewußt auf das Kulturgebiet der antiken Welt um das Mittelmeer, und zwar vor allem auf seinen wichtigeren östlichen Teil beschränkt" haben (S. 20). Auch sachlich engt Rüsche sein Arbeitsgebiet noch ein. Da im Opferkult der für ihn in Betracht kommenden Völker — der Griechen und Semiten — das Blut eine besondere Rolle als Mittel der Reinigung, Entsühnung und Hilfe spielt, muß ihm, so schließt der Verfasser, eine besondere Kraft und Bedeutung beigemessen worden sein. Daraufhin stellt er seine Untersuchungen ein. „Sie versuchen sowohl die Literatur des griechischen und hellenistischen Heidentums als auch die Bibel darnach zu befragen, wie in den von ihnen vertretenen Kulturkreisen Volksanschauung und Wissenschaft sich den Zusammenhang von Blut, Leben und Seele gedacht haben" (S. 22).

Rüsche's Arbeit ist von hoher wissenschaftlicher Sorgfalt und Gründlichkeit; das wird ihr einen bleibenden Wert sichern. Der Verfasser ist in erster Linie Philologe; die philologische Methode ist denn auch vorherrschend; daneben aber zeigt sich eine beachtenswerte historisch-vergleichende Tätigkeit: es werden Verbindungslinien gezogen von den alttestamentlichen Anschauungen zu denen der griechischen und hellenistischen Antike, von Philo zum Alten Testament und zur griechischen und hellenistischen Philosophie und Naturlehre, und wieder von Clemens und Origenes zu Philo und zur antiken Psychologie. Noch fehlt der Einbau der gewonnenen Ergebnisse in den Rahmen weiterer kulturhistorischen Beziehungen; aber das will sich der Verfasser für kommende Zeiten noch vorbehalten haben. Die Studie von Fr. Kern, „Die Welt, worein die Griechen traten" („Anthropos", XXIV, 1929, 167—219; XXV, 1930, 195—207), mag hiefür vielleicht wegweisend sein.

Für das erste Kapitel, „Blut *θυμός* und *ψυχή* nach homerischer Anschauung", wären mit Nutzen Arbmann's „Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien" (Le Monde Oriental, XX, 1926, 85—226; XXI, 1927, 1—185; vgl. dazu die Besprechung in „Anthropos", XXIV, 1929, 699—701) herangezogen worden. Die Auffassungen Arbmann's und Rüsche's decken sich in wesentlichen Punkten nicht. Arbmann stellt einen dualistischen Seelenbegriff der homerischen Griechen fest. *Ψυχή* ist nach ihm die Bildseele, eine vom physischen Menschen verschiedene Wesenheit, die eine gewisse Leiblichkeit besitzt, d. h. aus einer feineren luftartig-ätherischen Materie besteht,

zu Lebzeiten im Körper ein unbemerkter und untätiger Gast ist und niemals als beseelendes Prinzip eine Rolle spielt. Verläßt sie aber im Traum, in der Ohnmacht, in der Trance oder für immer im Tode den Körper, dann ist sie als Traumseele bzw. Totengeist („überlebende Seele") mit der Persönlichkeit des Menschen identisch, ihre naiv gdachte geistige Erscheinungsform. *Θυμός* ist die Körperseele, die belebende Potenz, das beseelende, bewußtseingebende Prinzip im Menschen, das mit dem Tode seine Rolle an die *ψυχή* abgibt. Nach Rüsche dagegen sind *θυμός* und *ψυχή* nach Natur und Daseinsweise kongruent. Beide sind zusammen im Körper und verlassen ihn auch miteinander. Das Grundwesen des von ihnen Bezeichnenden ist „Hauch" oder „Odem". Beide sind „in der Gestalt, wie sie uns bei Homer entgegentreten, je mit dem Blute sowohl als auch mit dem Atem verbunden; sie sind je ‚Blutrauchseele' und ‚Atemseele' zugleich oder ‚Hauchseele' in Blut und Atem" (S. 50). *Θυμός* im besonderen bedeutet die physische Lebenskraft, die sich zugleich nach der psychischen Seite hin als Bewußtsein und Besinnung im allgemeinsten Sinne offenbart. Zur Auswirkung kommt der *θυμός* in den Affekten, aber auch im Wollen und Denken. „Wenn er beim Tode den Leib verläßt, verfliegt und verschwindet er, denn über seinen Verbleib hören wir nichts" (S. 29). Es gibt da, wie man sieht, noch manches zu klären und sicherzustellen. Vielleicht kommt Rüsche durch weitere ethnologisch-historische Vergleichung zu Ergebnissen, die seiner rein philologischen Betrachtungsweise bisheran verborgen blieben. Das soll so verstanden werden, daß wir uns von den folgenden Arbeiten Rüsche's über diesen Gegenstand unter Zugrundelegung einer ethnologisch-historischen Verfahrensweise ganz Grundlegendes für Ethnologie und Religionswissenschaft erwarten. Rüsche hat uns mit seiner umfassenden Arbeit nicht bloß ein Versprechen, sondern auch die Bürgschaft gegeben, daß unseren Erwartungen volle Erfüllung werden wird.

Univ.-Doz. Dr. theol. et phil. Leopold Walk — Wien.

Tzenoff Gantscho, Dr. *Die Abstammung der Bulgaren und die Urheimat der Slawen.* Eine historisch-philologische Untersuchung über die Geschichte der alten Thrakoillyrier, Skythen, Goten, Hunnen, Kelten u. a. Großoktav. 358 SS. Berlin und Leipzig, 1930 Walter de Gruyter & Co.

Die großen Erwartungen, mit denen man an dieses Buch herantritt, werden leider auf das grausamste enttäuscht. Der Verfasser sucht wieder einmal die These der sogenannten slawischen Autochthonisten (Buguslawski, Kollár, Žunković usw.) zu beweisen, daß die Slawen das Urvolk Europas seien, begnügt sich aber auch damit nicht, sondern erklärt so ziemlich sämtliche Völker, die jemals europäischen Boden betreten haben, von den Kimmerern, Skythen, Hunnen, Thrakern, Geten angefangen bis zu den Goten und Bulgaren für identisch, d. h. für Slawen. Die Beweise für seine ungeheuerlichen Behauptungen schöpft er einerseits aus seiner These, daß kein Volk zugrunde gehen könne, daß also Völker, die in demselben Raume genannt werden, identisch sein müssen, anderseits aus dem Umstand, daß die alten Chronisten tatsächlich wiederholt Völkernamen verwechseln und durcheinander werfen. Seine Etymologien sind einfach haarsträubend (das slawische „Trojan" [aus Trajan] bezieht er schlankweg auf Troja usw.) in seinen Ausführungen über die altslawische Mythologie steht er noch auf der Stufe der Naturmythologie der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, kurz, sein Dilettantismus wird nur noch durch sein Selbstbewußtsein übertroffen, mit dem er alle bisherigen Forschungen über die Slawen als verfehlt abtut. Auf S. 184 erklärt er die Donau und Gallia Celtica als die Urheimat der Slawen, während auf S. 229 ebenso bestimmt Kleinasien und Thrakien als die Wiege des Slawentums bezeichnet werden.

Wie in jedem Irrtum steckte auch in den Thesen der Autochthonisten ein Körnchen Wahrheit. Die Forschungen Marr's und Braun's haben gezeigt, daß die vorindogermanische Bevölkerung Europas japhetitisch, also nahe verwandt war. Ihr Sprachgut drang auch in die indogermanischen, und wie es scheint, besonders stark in die slawischen Sprachen ein. Greift man nun diese auf die japhetitische Grundlage zurückgehenden

Ähnlichkeiten auf und erklärt sie als slawisch, so ist es begreiflich, daß man dann zu der These von den Slawen als dem Urvolk Europas gelangt. Manche vom indogermanischen Standpunkt aus unmöglichen Etymologien der Autochthonisten werden sich im Lichte der Japhetitologie vielleicht als richtig erweisen. Dies alles ist aber für TZENOFF keine Entschuldigung, denn ihm hätten die Arbeiten MARR's und BRAUN's schon bekannt sein müssen. Ein einziges Körnchen hat er als blinde Henne doch gefunden: Die Stelle bei PLINIUS, die davon berichtet, daß die Kimbern das gefrorene Meer *morimarusa* nennen, ein Wort, das zweifellos slawisch ist und meines Wissens das älteste uns überlieferte slawische Wort vorstellt, das aber bisher den Slawisten entgangen ist. Die Schlußfolgerung TZENOFF's, daß also die Kimbern Slawen gewesen seien, ist allerdings unhaltbar.

Dr. JOSEF LEO SEIFERT — Wien.

Dannemann Friedrich. *Vom Werden der naturwissenschaftlichen Probleme.* Grundriß einer Geschichte der Naturwissenschaften. XII + 376 SS. mit 82 Abb. Großoktav. WILHELM ENGELMANN, Leipzig 1928. Geheftet Mk. 17.—, Leinen Mk. 19.—.

Der Verfasser legt mit diesem Bande eine gedrängte und für weitere Kreise bestimmte Zusammenfassung seines vierbändigen Werkes über die „Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhang" vor. Wie verdienstvoll auch diese eingehendere Darstellung der Geschichte der exakten Wissenschaften gewesen ist, so ist doch die vorliegende kurzgefaßte Veröffentlichung nicht minder begrüßenswert, weil durch sie auch einem vielbeschäftigten Naturwissenschaftler und vor allem auch jedem gebildeten Laien Gelegenheit geboten wird, das Werden unseres naturwissenschaftlichen Weltbildes in großen Zusammenhängen und dabei in anregender Form wenigstens in seinen Grundzügen kennenzulernen bzw. zu rekapitulieren. Das dürfte auch für viele Geisteswissenschaftler ein Bedürfnis sein — für den Naturwissenschaftler im weitesten Sinne aber ist es ein unbedingtes Erfordernis, sich des geschichtlichen Aufbaues unseres Weltbildes bewußt zu sein. Wenn eine solche Rückschau bei aller Exaktheit in einer so unterhaltsamen, gemeinverständlichen und anschaulichen Form erfolgt, wie DANNEMANN es versteht — wobei ein besonderer Hinweis auf die meist den Originalwerken der Forscher entnommenen Abbildungen geboten ist — dann ist es einem solchen Werke zu wünschen, daß es nicht nur in die Hände des Fachmannes fällt, sondern daß auch jeder Gebildete sich aus dieser Quelle über den dornigen, aber unbeirrbaren Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis informiert.

Univ.-Doz. Dr. HERMANN TRIMBORN — Bonn a. Rh.

Sydow Eckart v. *Handbuch der afrikanischen Plastik.* Erster Band: Die westafrikanische Plastik. XII + 494 SS. 10 Bildtafeln. Oktav. Preis Mk. 40.—, in Halbleder gebunden Mk. 50.—. Berlin 1930. Verlag von DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN).

Der Verfasser gibt in diesem Handbuche eine Materialsammlung westafrikanischer Plastik. Zur Behandlung gelangen die Gebiete: Senegambien, Bissagos-Inseln, Rivières du Sud, Sierra Leone, Liberia, Elfenbeinküste, Goldküste, Süd-Togo, Dahomey, Süd-Nigerien, Kamerun, Französisch-Äquatorial-Afrika, Kongomündung, südliches Belgisch-Kongo, Nord-Angola. Der in Vorbereitung stehende Band wird sich mit der Plastik der anderen Gebiete Afrikas befassen. Der erste Band beschränkt sich lediglich auf die Darstellung des Materials sowie auf dessen stilkritische Verarbeitung. Einleitend erhalten wir eine kurze Darstellung des westafrikanischen Kulturkreises, sodann eine knappe Darstellung einzelner Stilprovinzen. Neun Tafeln sind dem Werke beigegeben.

Dr. WALTER HIRSCHBERG — Wien.

Laufer Berthold, Hambly D. Wilfrid, and **Linton Ralph.** *Tobacco and Its Use in Africa.* 6 Plates in Photogravure Anthropology, Leaflet 29. Field Museum of Natural History. Chicago 1930. 45 SS. Oktav.

Das Büchlein enthält drei kurze Arbeiten: Berthold Laufer, The Introduction of Tobacco into Africa; Wilfrid D. Hambly, Use of Tobacco in Africa; Ralph Linton, Use of Tobacco in Madagascar. Laufer zieht zu seiner Arbeit eine Reihe alter Quellen heran und setzt die Einführung des Tabaks aus Amerika durch die Portugiesen in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts. Neben dem Tabak wird auch kurz der Hanf gestreift. Hambly behandelt die verschiedenen Arten des Rauchens und Schnupfens und weist auf ihre soziale und wirtschaftliche Bedeutung hin. Linton hält auf Madagaskar das Schnupfen für älter als das Rauchen. Neben selbständiger Entwicklung der Ausgestaltung der Tabakspfeifen sind auch Spuren des Einflusses vom Kontinent aus unverkennbar, und auch die Wasserpfeife wurde, wie in Afrika selbst, auf Madagaskar durch die Araber eingeführt.

Dr. Walter Hirschberg — Wien.

Krieg Hans. *Indianerland.* Bilder aus dem Gran Chaco. VIII + 140 SS. in Oktav. Mit einer Karte, 26 Tafel- und 70 Textbildern. Stuttgart 1929. Verlag von Strecker & Schröder. Preis: geh. Mk. 4.50, Leinenband Mk. 6.80.

Ein kleines, feines Büchlein, das des Forschers Stimmungen und Erlebnisse mit Personen und Dingen im Gran Chaco skizzenhaft in formschöner, gefeilter Sprache festhält. Wissenschaftliche Werte soll man nicht darin suchen; die wurden absichtlich nicht hineingelegt. Dafür ist aber das Büchlein ein ergötzlicher, geistreicher und gut unterhaltender Erzähler für die Mußestunden des Ethnologen und der völkerkundlich interessierten, weiteren Kreise unseres Volkes.

P. Georg Höltker, S. V. D.

Piper Hartmut. *Der gesetzmäßige Lebenslauf der Völker Chinas und Japans.* (Die Gesetze der Weltgeschichte. II. Abteil., 1. Teil.) XV + 110 SS. in Großoktav. Leipzig 1929. Verlag von Theodor Weicher. Preis: kart. Mk. 3.50.

Der Verfasser ist bekannt durch seine völkerbiologischen Bücher über die Gesetze der Weltgeschichte. Die „Völkerbiologie" sieht in dem Auf und Nieder der Welt- und Kulturgeschichte innere, allgemeine Gesetze, die denen der Biologie vom Werden, Blühen und Vergehen eines Lebewesens analog sind. Der Kerngedanke ist eigentlich nicht neu; um die Systematisierung aber hat sich der Verfasser besonders verdient gemacht. Die ganze Auffassung bringt gewiß manche gesunde Anregung; ob der Bau aber tragfähig ist, muß die Spezialforschung beweisen. Einzelheiten zu kritisieren, wünscht der Autor nicht; es gäbe deren — wenigstens in dem vorliegenden Buche — auch zu viele für eine kurze Rezension. Es ist erstaunlich, wie ein Historiker geschichtliche Ereignisse so oberflächenhaft erfassen kann. Ein Bändchen aus „Jedermanns Bücherei" genügt doch nicht als Hauptquelle für ostasiatische Geschichte. Auch die innere Durchdringung theologischer Probleme liegt dem Verfasser nicht. Daher so manche falsche Darstellung dieser Art. Der Ethnologe fragt sich, ob der „Elementar- und Völkergedanke" Bastian's in der Völkerbiologie eine Auferstehung erleben wird. Was in Bastian's Theorie wahr und richtig ist, wird jetzt auch völkerbiologisch bestätigt. Dabei bleibt aber bestehen, daß für eine historisch orientierte, vergleichende Völkerkunde die Völkerbiologie ebensowenig genügt wie der „Elementargedanke" Bastian's. Es fehlt ihnen das „Formkriterium".

P. Georg Höltker, S. V. D.

Bonser Wilfrid. *Proverb Literature.* A Bibliography of Works relating to Proverbs. Edited by . . . Compiled from Materials left by the late THOMAS ARTHUR STEPHENS. XX + 496 SS. in Oktav. Mit einer Abb. Published for the Folk-Lore Society (F. L. S. 1927—1928). London, W. C. I. 1930. High Holborn 265. WILLIAM GLAISHER, Ltd. Leinenband.

Mit Fleiß und Ausdauer ist diese, über 4000 Nummern zählende Sprichwörter-Bibliographie zusammengestellt, wie eingehende Stichproben beweisen. Zur Ergänzung seien Folkloristen noch auf folgende Sammlungen aufmerksam gemacht, die in dieser Bibliographie fehlen: CÉSARD P.: Proverbes et contes Haya (Afrique). In: „Anthropos", XXIII [1928], 494—510; XXIV [1929], 565—586. GIL SERAPIO: Proverbios, refranes y dichos anamitas. In: „Anthropos", X—XI [1915—1916], 799—816; XII—XIII [1917—1918], 206—235. KNORTZ KARL: Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort, Würzburg, KABITSCH, 1909. LEDERER FRANZ: Uns kann keener (Berliner Sprichwörter), Berlin, Germania-Verlag, 1923. SARDÓ Y VILAR ANICETO: Redensarten und Redewendungen des Spanischen, Berlin, DÜMMLER, o. J. TESSMANN GÜNTHER: Sprichwörter der Pangwe (Westafrika). In: „Anthropos", VIII [1913], 402—426. WITTE ANTON: Sprichwörter der Ewhe-Neger (Togo). In: „Anthropos", XII—XIII [1917—1918], 58—83.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Berg A. K. van. *Affenmensch und Menschenaffe* (mit dem Untertitel: „Bitte suchen Sie sich aus, was Sie sein wollen! Ein ‚Affenmensch' oder ein ‚Menschenaffe' oder . . .? Die einzig mögliche Lösung unserer Abstammung!"). HERBERT REICHSTEIN, Pforzheim i. B., 1930.

Wer nach dem Untertitel glaubt, eine humoristische Schrift vor sich zu haben, wird sich bitter enttäuscht fühlen. Hier wird, nach einer wissenschaftlich vollständig unzulänglichen Auseinandersetzung mit den Fragen der menschlichen Vorgeschichte, nichts weniger als die ganze Entwicklung der Menschheit von ihrem Urbeginne aufgezeigt: und zwar waren am Anfange die Götter oder Elektrozoa, gewissermaßen elektrische Götter-Rassen, die durch Rassenmischung (Sündenfall) degenerierten. So ging die Entwicklung abwärts über die verschiedenen menschlichen Rassen bis zum Menschenaffen, die also alle nur „gesunkene Götter" sind. Aber nur die „Arioheroiker" sind lebensfähig, die blonde Rasse, die als „Gottes Sohn" den alten elektrischen Götter-Rassen noch am nächsten steht. Die farbigen Rassen, als vollständig degenerierte Götter-Rassen, sind nicht lebensfähig (Mongolen, Alpine, Mediterane usw.) und zum Teile, wie die Australier, auch schon ausgestorben, was die Völkerkundler sicherlich mit großem Erstaunen erfüllen wird.

Der Schöpfer dieser „Degenerations-Theorie" ist Dr. LANZ v. LIEBENFELS, der als Herausgeber der Zeitschrift „Ostara" in Wien kein Unbekannter ist. Er hat die „erste ungefälschteurarische Bibelübersetzung" („Das Buch der Psalmen teutsch. Das Gebetbuch der Ariosophen und Rassenmystiker") geliefert, die als Grundlage für die künftige ariosophische Universalkirche gedacht ist. LIEBENFELS hat dabei die Bibel von allem dunkelrassisch-fälschenden Beiwerke gesäubert, wodurch sie sich als ein rassenbiologisches und rassenmystisches Werk entpuppt hat. Neben dem Forscher LIEBENFELS wird auch noch MATHILDE v. LUDENDORFF anerkannt, die (mehr in mystischer Erfassung) zu der gleichen religiösen Anschauung gekommen ist.

Das Büchlein schließt mit der wahrhaft erschütterden Erkenntnis: „Elektrobiotisch waren wir, elektrobiotisch werden wir wieder, elektrobiotisch und Gott sein ist eins." Der eine Erfolg ist sicher da, daß man nach überstandenem Lesen gedankenvoll den Untertitel wiederholt: „Affenmensch oder Menschenaffe?", allerdings nicht in dem vom Verfasser gewünschten Sinne.

So könnte man das Buch ja wirklich humoristisch oder als ein seltenes Zeugnis von Selbstironie nehmen; es hat jedoch auch eine ernste Seite, wenn man sich die Frage

vorlegt, wie viele wertvolle Menschen durch solche, auf rein spekulativem Boden erwachsene sektiererische Bewegungen von einem besseren, fruchtbareren Wissen abgehalten werden? So ist auch der Kreis der „Ostara-Leute“ kein geringer: er verfügt über zwei Zeitschriften und, neben den Werken seines Gründers und Führers, über eine „ariosophische Bibliothek“, die 24 Nummern zählt, und hat seine Anhänger in durchaus guten Kreisen, wie denn auch hervorgehoben wird, daß in zahlreichen Briefen insbesondere jüngere Priester aller Konfessionen ihre Zustimmung zu den ariosophischen Bestrebungen ausgesprochen hätten. So liefert das Schrifttum solcher Richtungen zweifellos notwendige Ergänzungen zu dem kulturgeschichtlichen Bilde unserer Zeit. JOSEF HNIZDO — Wien.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Alvarez Fr. José Ma., P., O. P.: „Formosa." Bd. I: XIII + 563 SS., 128 Abb., 1 Karte; Bd. II: 530 SS., 36 Abb., 4 Karten, Oktav, geh., Luis Gili, Barcelona 1930.

Anger Helmut, Dr.: „Die Deutschen in Sibirien." Reise durch die deutschen Dörfer Westsibiriens. Aus „Ges. zum Studium Osteuropas", V + 103 SS., 44 Abb., 7 Karten, Oktav, geh., Osteuropa-Verlag, Berlin 1930.

Balcz H.: „Ein Grabstein des mittleren Reiches aus Achmîm." Eine Probe von neuen Hieroglyphen von Prof. Gardiner, London, 7 SS., Oktav, geh., Ad. Holzhausens Nachf., Wien.

Ballard Arthur C.: „Mythology of Southern Puget Sound." Aus „University of Washington Publications in Anthropology", Vol. 3, Nr. 2, p. 31—150, Oktav, geh., Washington 1930.

Bartoli Matteo: „Le sonore aspirate e le sonore assordite dell' ario-europeo e l' accordo loro col ritmo." S.-A. aus „Archivio glottologico italiano", Bd. XXII, p. 63—130, Oktav, geh.

Bayer J.: „Die Grundlagen zur Universalgeschichte der Menschheit." S.-A. aus „Eiszeit und Urgeschichte", Bd.. VI, 64 SS., 2 Tafeln, Oktav, geh., Carl W. Hiersemann, Leipzig 1929.

Bittremieux Leo, C. I. C. M.: „Wit en Zwart." 112 SS., 5 Tafeln, Oktav, geh., de Vlaamsche Drukkerij, Leuven 1930.

Bleichsteiner R.: „Altpersische Edelsteinnamen." S.-A. aus „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", Bd. XXXVII, Heft 1/2, p. 93—104, Oktav, geh.

Bonser Wilfrid, B. A., Ph. D. und Stephens T. A.: „Proverb Literature." XX + 496 SS., Oktav, geb., London 1930.

Brunhes Jean: „Races." 14 SS., 96 Abb., Oktav, geb., Firmin-Didot et Cie., Paris 1930.

Callegari Guido Valeriano: „Introduzione allo Studio delle Antichità Americane." Publicazioni della Università Cattolica del sacro cuore. Serie Quinta: Scienze storiche, Vol. XI., 77 SS., Oktav, geh., Società Editrice „Vita e Pensiero", Milano 1930.

Capart Jean et Werbrouck Marcelle: „Memphis a l'ombre des Pyramides." XVII + 415 SS., 391 Abb., Quart, geh., Vromant & Co., Bruxelles 1930.

Casanova Eduardo: „Excursión Arqueológica al Cerro Morado." (Departamento de Iruya. Provincia de Salta.) Notas des Museo Ethnográfico, Nr. 3, 40 SS., 22 Abb., Oktav, geh., Imprenta de la Universidad, Buenos Aires 1930.

Cerulli Enrico: „Etiopia Occidentale." (Dallo scioa alla frontiera del Sudan.) Aus „Collezione di Opere e Monografie a cura del Ministero delle Colonie", Nr. 6, 252 SS., ill., Oktav, geh., Sindacato italiano arti Grafiche, Rom.

Civilisation. Le môt et l'idée. Première semaine internationale de Synthèse. Deuxième fascicule. XV + 143 SS., Oktav, geh., La Renaissance du livre 78, Boulevard Saint-Michel, Paris 1930.

Clercq Aug. de Mgr.: „Recueil d'Instructions Pastorales." „Museum Lessianum-Section Missiologique" Nr. 13. 130 SS., Oktav, geh., Louvain 1930.

Das Museum der Anthropologie und Ethnographie (Leningrad) (russisch). S.-A. aus „Bericht über die Tätigkeit der Akad. der Wissensch. im Jahre 1929", p. 159—176, Oktav, geh., Leningrad.

Debenedetti Salvador: „Chulpas en las Cavernas del Rio san Juan Mayo." 50 SS., 1 Tafel, 1 Karte, 19 Abb., Oktav, geh., Buenos Aires 1930.

Dieseldorff Erwin P.: „Zum Vortrag am 19. Juli 1930 in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft." 4 SS., Oktav, geh., Gustav Bischoff, Travemünde.

Donner Kai: „Über die Jenissei-Ostjaken und ihre Sprache." (Journal de la Société Finno-ougrienne, XLIV, 2.) 32 SS., Oktav, geh., Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki 1930.

Dumezil Georges: „Le Problème des Centaures." Étude de Mythologie Comparée Indo-Européenne. Aus „Annales du Musée Guimet Bibliothèque d'études", Tome XLI. VIII + 275 SS., Oktav, geh., Paul Geuthner, Paris 1929. Preis Frcs. 75.—.

Exposition d'art Préhistorique. Organisée avec la Collaboration du Service Éducatif des Musées. Musées Royaux d'Art et d'Histoire. 15 SS., Oktav, geh., Bruxelles.

Fang-Kuei Li: „Mattole an Anthabaskan Language." Aus „The University of Chicago Publications in Anthropology", Linguistic Series, 152 SS., Oktav, geh., Chicago 1930.

Findeisen Hans, Dr.: „Das mongolische Ständewesen." Mit einem Beitrag von W. A. Unkrig. S.-A. aus „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin", XXXII. Jahrg., Abt. 1, Ostasiatische Studien, p. 130—146, Oktav, geh.

— — „Die Kunstkreise Nordasiens." Schriften der Vereinigung für Völkerkunde und verwandte Wissenschaften, Berlin. Heft 1, 16 SS., Oktav, geh., Berlin 1930.

Flor Fritz, Dr.: „Zur Frage des Rentiernomadismus." S.-A. aus den „Mitteilungen der Anthropolog. Ges. in Wien", Bd. LX, p. 293—305, Oktav, geh.

Freyer Hans, Dr.: „Soziologie als Wirklichkeits-Wissenschaft." 307 SS., Oktav, geb., Teubner, Leipzig 1930. Preis Mk. 12.—.

Friederici Georg: „L'Amérique Pré-Colombienne et conquête européenne." Par Colonel Langlois. (Histoire du Monde, publiée sous la direction de M. E. Cavaignac, t. IX.) Paris, Boccard 1928. LIV + 522 SS., mit 14 Kart. u. Abb. Aus „Historische Zeitschrift", Bd. 141, S. 613—614, Oktav, geh., München 1930.

— — „S. Rudolf Steinmetz, Soziologie des Krieges." Zugleich zweite, vollständig umgearbeitete und erweiterte Auflage der „Philosophie des Krieges". Leipzig 1929, Joh. Ambros. Barth. Gr.-8°, XII + 704 SS., geb., Mk. 42. — T. S. van derr Bij, Ontstaan en eerste Ontwikkeling van den Oorlog. Groningen, den Haag 1929, gr.-8°. X + 283 SS., geb. holl. Guld. 5.90. S.-A. aus den „Göttingischen gelehrten Anzeigen", Nr. 7, p. 217—229, Oktav, geh., Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin 1930.

Fürst Karl M.: „Zur Anthropologie der prähistorischen Griechen in Argolis." Lunds Universitets Arsskrift. N. F., Avd. 2, Bd. 26, Nr. 8, 130 SS., 53 Abb., 40 Tafeln, Oktav, geh., Lund-Leipzig 1930.

Gabain Annemarie v.: „Ein Fürstenspiegel: Das Sin-yü des Lu Kia." 82 SS., Oktav, geh., 1930.

Gavazzi Milovan: „Jadranska Lira." „Lirica." S.-A. aus „Narodne Starine", p. 1—10, 4 Abb., Oktav, geh., Zagreb 1930.

Goetz Hermann: „Bilderatlas zur Kulturgeschichte Indiens in der Großmoghul-Zeit." VIII + 79 SS., 48 Tafeln mit 135 Abb., Oktav, geb., D. Reimer A.-G., Berlin 1930. Preis Mk. 38.—.

Gorsleben Rudolf John: „Hoch-Zeit der Menschheit." XXV + 689 SS., ill., Oktav, geb., Koehler & Amelang, Leipzig 1930. Preis Mk. 18.50.

Gundert W., Dr.: „Zur ‚Transkriptionsfrage' der japanischen Schrift." I.: Nihonsiki Rômazi, die japanisch-nationale Lateinschrift. S.-A. aus „Ostasiatische Rundschau", 1928, Nr. 5 u. 7, p. 3—11, Oktav, geh.

Gusinde Martrin, P., S. V. D.: „Mutterrechtliche Eigentumsmarken von der Osterinsel." S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropologischen Ges. in Wien", 1930, Bd. LX, p. 352—355, 4 Abb., Oktav, geh.

— — „Bei den Indianern Nordamerikas." S.-A. aus „Anthropologischer Anzeiger", Jahrg. VI, Heft 4, 1930, p. 348—353, 1 Tafel, Oktav, geh.

— — „Das Völkersterben in Ozeanien und Amerika." Veröff. d. Akd. Missionsvereins Wien, 16 SS., Oktav, geh.

Haeberlin Hermann and Gunther Erna: „The Indians of Purget Soud." Aus „University of Washington Publications in Anthropology", Vol. 4, Nr. 1, p. 1—84, 2 Tafeln, Oktav, geh., Washington 1930.

Hestermann Ferd., Dr.: „Das Prä-Urindogermanische in seinen Schichtungen." S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropologischen Ges. in Wien", Bd. LX, p. 269—277, Oktav, geh., Wien 1930.

Höltker Georg, S. V. D.: „Pulque, das Nationalgetränk der Mexikaner." In: „Wochenpost", Nr. 31, vom 4. Mai 1930, p. 981—984, 7 Abb., Oktav, geh.

Hornbostel Erich M. v.: „Phonographierte isländische Zwiegesänge." S.-A. aus „Deutsche Island-Forschung 1930", p. 300—320, Oktav, geh.

Howard Harvey J.: „Zehn Wochen bei chinesischen Banditen." 159 SS., ill., Oktav, geb., F. A. Brockhaus, Leipzig 1930. Preis Mk. 2.80.

Jaspert F. u. W.: „Die Völkerstämme Mittel-Angolas." Veröffentl. a. d. städt. Völkermuseum Frankfurt a. Main, XV + 155 SS., 12 Tafeln, ill., Oktav, geh., J. Baer & Co., Frankfurt a. Main 1930.

Jonow W. M.: „Der Gebieter-Geist des Waldes bei den Yakuten" (russisch). Publications du Musée d'Anthrop. et d'Ethnographie de l'Académie Imper. des Sciences de Petrograd, Vol. IV, 1, 43 SS., Oktav, geh., Petrograd 1916.

Juynboll H. H., Dr.: „Molukken I." Sula-Inseln, Baru, Ambon und Ceram. (Erster Teil.) Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums, Bd. XXI, XVIII + 140 SS., 10 Tafeln, Oktav, geh., Leiden 1930.

Karell Ludwig, Dr.: „Unnahbares Land." S.-A. aus „Frohes Schaffen", Bd. VI, p. 295—306, Oktav, geh.

Kelly Isabel T.: „Peruvian Cumbrous Bowls." Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethn., Vol. XXIV. Nr. 6. p. 325—341, 1 Abb., Oktav, geh., Berkeley, California 1930.

Koppers Wilhelm, S. V. D.: Was die Völkerkunde über menschliche Vorzeit und Urzeit lehrt. „Das neue Reich", XII, 1930, 948—950.

Kossinna Gustav: „Altgermanische Kulturhöhe." Eine Einführung in die Vor- und Frühgeschichte. 80 SS., Oktav, geh., Kurt Kabitzsch, Leipzig 1930.

Laufer Berthold, Hambly Wilfried D., and **Linton Ralph:** „Tobacco and Its Use in Africa." Anthropology Leaflet 29. Field Mus. of Nat. History, 45 SS., 6 Tafeln, Oktav, geh., Chicago 1930.

Leenhardt Maurice: „Notes d'Ethnologie Neo-Calédonienne." Aus „Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie". Bd. VIII, VIII + 265 SS., 48 Abb., 36 Tafeln, 2 Karten, Oktav, geb., Institut d'Ethnologie, Paris 1930.

Lehmann F. Rudolf, Dr.: „Die polynesischen Tabusitten." Veröffentl. des Staatlich-sächs. Forsch.-Inst. f. Völkerkunde in Leipzig. Erste Reihe: Ethnographie und Ethnologie. Bd. X, VII + 344 SS., Oktav, geh., R. Voigtländer, Leipzig 1930.

Leser Paul: „Bemerkung." (Erwiderung auf die Rezension von K. H. Michna.) S.-A. aus „Wiener Prähistorische Zeitschrift", XVII, 1930, p. 84—85, Oktav, geh.

Lips Julius: „Kamerun." S.A. aus „Das Eingebornenrecht der ehemals deutschen Kolonien". Im Auftrage des deutschen Auswärtigen Amtes herausgegeben von Gouverneur Schultz Ewerth und L. Adam, p. 127—209, 4 Abb., 1 Karte, Oktav, geb., Strecker & Schröder, Stuttgart 1930.

Lukas Johannes, Dr.: „Kanuri-Texte." S.-A. aus „Mitt. d. Sem. f. oriental. Sprachen zu Berlin", Jahrg. XXXII, Abtlg. III, 41—92 + XXX SS., Oktav, geh.

Luquet G. H.: „L'Art Primitif." 266 SS., 142 Abb., Oktav, geh., G. Doin & Cie., Paris 1930.

Maingard L. F.: „Some linguistic problems of South Africa." S.-A. aus „South African Journal of Science", Vol. XXVI, p. 835—865, 2 Karten, Oktav, geh., 1929.

Medina José Toribio: „Bibliografía de las Lenguas Quechua y Aymará." Contrib. from the Mus. of the American Indian Heye Foundation. Vol. VII, Nr. 7, 117 SS., Oktav, geh., New York 1930.

Messina Giuseppe, S. J.: „Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion." Scripta Pontificii Instituti Biblici, 102 SS., Oktav, geh., Rom 1930.

Mjöberg Eric: „In der Wildnis des tropischen Urwaldes." 179 SS., 67 Abb., 1 Karte, Oktav, geh., F. A. Brockhaus, Leipzig 1930. Preis Mk. 8.—.

Montandon George, Dr.: „Précisions Relatives au grand Singe de l'Amérique du Sud." S.-A. aus „Archivio Zoologico Italiano", Vol. XIV, Fasc. 2—4, p. 441—456, 7 Abb., Oktav, geh., Napoli 1930.

Müller Reinhold F. G.: „Die Gelbsucht der Alt-Inder." S.-A. aus „Janus", 34. Jahrg., p. 177—209, Oktav, geh., E. J. Brill, Leyde 1930.

— — „Über Krankenhäuser aus Indiens älteren Zeiten." S.-A. aus „Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin", Bd. 23, Heft 2, p. 135—151, Oktav, geh., Joh. A. Barth, Leipzig 1930.

Narath Rudolf: „Die Union von Südafrika und ihre Bevölkerung." Geographische Schriften, Heft 6, 262 SS., Oktav, geb., Teubner, Leipzig 1930. Preis Mk. 12.—.

Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr.: „Die Entstehung der Polynesier und ihrer Kultur. Der Einfluß endemischer Malaria in Ozeanien." S.-A. aus „Intern. Archiv f. Ethnographie", Bd. XXX, p. 129—168, Oktav, geh.

Nimuendáju Curt: „Besuch bei den Tukuna-Indianern." Aus „Ethnologischer Anzeiger", p. 188—194, 1. Skizze, Oktav, geh.

Norden Hermann: „Durch Abessynien und Erythräa." 203 SS., 50 Abb., 1 Karte, Oktav, geb., August Scherl, G. m. b. H., Berlin. Preis Mk. 5.—.

Oberhummer Eugen: „Geographie und Sprachenkunde." S.-A. aus „Dr. A. Petermann's Mitteilungen", Ergänzungsheft Nr. 209, p. 253—264, Oktav, geh., Justus Perthes, Gotha 1930.

— — „Siam." Eindrücke und Studien. S.-A. aus „Mitteilungen der Geographischen Ges." in Wien, Bd. 72 (1929), p. 346—376, 4 Textfiguren u. 10 Bilder auf 4 Tafeln, Oktav, geh., Geographische Ges. Wien, 1930.

Pedersen Alwin: „Der Scoresbysund." 157 SS., 56 Abb., 1 Karte, Oktav, geb., August Scherl, G. m. b. H., Berlin 1930. Preis Mk. 5.—.

Peradze Gregor, Dr.: „Die altgeorgische Literatur und ihre Probleme." 18 SS., Oktav, geh.

Pigeaud Th., Dr.: „Jaavansche wichelarij en klassifikatie." S.-A. aus der „Festschrift des K. Bataviaasch Genootschap 1928", p. 273—290, Oktav, geh.

Poniatowski Stanislaw: „Geneza łuku tryumfalnego." On the Origin of the Arcus triumphalis. Aus „Bibliotheca Universitatis Liberae Polonae", A. 1930, Fasc. 22, 32 SS., 6 Abb., Oktav, geh., Varsaviale, 1930.

— — „Pochodzenie budowli palowych." P. 120—123, Oktav, geh.

Preuss K., Prof. Dr.: „Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker." Sammlung gemeinverst. Vorträge u. Schriften a. d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte. Nr. 146, 36 SS., Oktav, geh., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930.

— — „Bemerkungen zur Sprache der Cora-Indianer in Mexiko" (Auszug). I. Internat. Linguisten-Kongreß, Haag 1928, p. 121—125, Oktav, geh.

— — „Schmidt, P. Wilhelm, Der Ursprung der Gottesidee", eine historisch-kritische und positive Studie. Bd. II, 2. Abt.: Die Religionen der Urvölker. I.: Die Religionen der Urvölker Amerikas. Münster i. W., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, 1929, XIX + 1065 SS., Oktav. S.-A. aus der „Zeitschrift für Ethnologie", 61. Jahrg., Heft 1/3, p. 227—229.

Rasmussen Knud, Dr.: „Woher stammen die Eskimos?" In „Kosmos", 27. Jahrg., Heft 6, p. 194—199, 6 Abb.; Heft 7, p. 244—246, 1 Abb., Oktav, geh.

Richmart Hans: „Praktische Anleitung zum erfolgreichen Seidenbau." 96 SS., 91 Einzelbilder im Text, 1 Landkarte, 2 Zuchttabellen, 1 Kunstbeilage, Oktav, geh., Martin Salzmann, Dessau 1928.

Röck Fritz, Dr.: „Neunmalneun und Siebenmalsieben." S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropolog. Ges. in Wien", Bd. LX, p. 320—330, Oktav, geh.

Roth-Lutra K. H., Dr.: „Ein ergänzender Beitrag zu Rodenwaldt's Werk ‚Die Mestizen auf Kisar'." S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie", 61. Jahrg., Heft 1/3, p. 32—45, 5 Abb., Oktav, geh.

Routil Robert, Dr.: „Afrika und die Vernichtung des keimenden Lebens." In der „Reichspost" vom 25. Mai 1930, Nr. 143, p. 19.

Rüsche Franz D., Dr.: „Blut, Leben und Seele." Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Fünfter Ergänzungsband, 471 SS., Oktav, geh., Ferd. Schöningh, Paderborn 1930.

Saller K., Dr. phil. et med.: „Die Fehmaraner." Eine anthropologische Untersuchung aus Ostholstein. Aus „Deutsche Rassenkunde", Bd. 4, 236 SS., 43 Abb., 48 Tafeln, Oktav, geh., Verlag Gustav Fischer, Jena 1930.

Sanscheew G. D.: „Die Darchaten" (russisch). Ethnograph. Bericht über die Reise in die Mongolei im Jahre 1927 (Ak. d. Wissensch. SSSR.), 60 SS., Oktav, geh., Leningrad 1930.

— — „Phonetische Besonderheiten des Dialektes der Burjaten von Nischne-Udinsk" (Ak. d. Wiss. SSSR.), 11 SS., Oktav, geh., Leningrad 1930.

Scharschmidt C., Dr.: „Zur ‚Transkriptionsfrage' der japanischen Schrift." II: Das alte und das neue Rômaji-System. S.-A. aus „Ostasiatische Rundschau", 1928, Nr. 5 u. 7, p. 13—26, Oktav, geh.

Schilde Willy: „Die afrikanischen Hoheitszeichen." S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie", 61. Jahrg., Heft 1/3, p. 46—152, Oktav, geh.

Schmidt Wilhelm, P., S. V. D.: „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religionen. Theorien und Tatsachen." XV + 296 SS., Oktav, geh., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen 1930.

Schrieke B., Dr.: „The effect of Western Influence on native civilisations in the Malay Archipelago." VII + 247 SS., Oktav, geb., G. Kolff & Co., Batavia 1929.

Schuller Rudolf: „A vanished Language of a Vanishing Indian People." S.-A. aus „Indian Notes", Vol. VII, Nr. 3, p. 312—320, Fig. 68—73, Oktav, geh., New-York 1930.

— — „An Unknown Matlatsinka Manuscript Vocabulary of 1555—1557." S.-A. aus „Indian Notes", Vol. VII, Nr. 2, p. 175—194, Oktav, geh.

— — „On the Supposed use of Poison by the Xinca Indians of Guatemala and the Pipil of Cuzcatán." S.-A. aus „Indian Notes", Vol. VII, Nr. 2, p. 153—163 Oktav, geh.

Schurhammer Georg, S. J.: „Die Disputationen des P. Cosme de Torres, S. J., mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551." Aus „Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens", Bd. XXIV, Teil A, X + 114 SS., Oktav, geh., Verlag der „Asia Mayor". Dr. Bruno Schindler, Tokyo 1929.

Scripture E. W.: „Sprachneurologische Mitteilungen I." S.-A. aus „Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten", Bd. 89, Heft 5, p. 828—935, Oktav, geh.

Šebesta P. and Lebzelter V.: „Anthropological measurements in Semangs and Sakais in Malaya (Malacca)." S.-A. aus „Anthropologie", Prague, VI, 3—4, p. 183—254, 9 Tafeln, Oktav, geh.

Serrano Antonio: „Los Primitivos habitantes del Territorio Argentino." 215 SS., 149 Abb., Oktav, geh., Buenos Aires 1930.

Spannaus Günther, Dr.: „Volkskunde. Völkerkunde." S.-A. aus „Jahresberichte des Literarischen Zentralblattes", Jahrg. VI, 1929, p. 581—607, Oktav, geh.

Sternberg L. I.: „Das Ainu-Problem“ (russisch). S.-A. aus „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografie“, 1929, Akademie der Wissensch. SSSR., Tom. VIII, p. 334—374, 6 Tafeln, Oktav, geh., Leningrad 1929.

Streit Carolus, P.: „Atlas Hierarchicus.“ Editio Secunda, 68 + 47 + XI SS., 38 Karten, Quart, geb., Sumptibus Typographiae Bonifacianae, Paderbornae 1929. Preis Mk. 50.—.

Szelenin D. K.: „Wort-Tabu bei den Völkern des östlichen Europa und nördlichen Asiens.“ Teil I: Verbote auf der Jagd u. bei anderen Gewerben (russisch). 151 SS., Oktav, geh., Verlag der Akademie d. Wiss. SSSR, Leningrad 1929.

Tagungsberichte der Gesellschaft für Völkerkunde. Herausgegeben vom Vorstand. Bericht über die I. Tagung 1929 in Leipzig. VIII + 110 SS., 14 Abb. auf 6 Tafeln u. 1 Karte, Oktav, geh., Antiquariat Dr. Bruno Schindler („Asia Mayor“), Leipzig 1930.

Tanghe Basiel, P.: „De Ngbandi Geschiedkundige Bijdragen.“ Congo-Bibliothek, XXX, XVII + 245 SS., Oktav, geh., Falk Fils, Bruxelles 1928.

— — „De Ngbandi naar het leven geschetst.“ Congo-Bibliothek, XXIX, IV + 288 SS., 111 Abb., Oktav, geh., Falk Fils, Bruxelles 1928.

— — „De Ziel van het Ngbandivolk.“ Congo-Bibliothek, XXVIII, 144 SS., Oktav, geh., Falk Fils, Bruxelles 1928.

Tavera-Acosta B.: „Venezuela Pre-Colomana.“ XI + 321 SS., 10 Abb., Oktav, geh., Casa de Especialidades Caracas (Venezuela) 1930.

Teßmann Günter: „Die Indianer Nordost-Perus.“ 856 SS., 13 Buntdrucke, 95 Tafeln, 6 Abb., 42 Kartogramme, 1 Karte, Oktav, geh., Friederichsen, de Gruyter & Co., Hamburg 1930. Preis Mk. 88.—.

Titius Arthur, Dr.: „Natur und Gott.“ Liefg. 3, p. 321—480, Oktav, geh., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930.

Tomov N.: „Narodna Nošnja U Brestu (Istra-Cićarija.“ S.-A. aus „Narodne Starine“, p. 96—102, 5 Abb., Oktav, geh., Zagreb 1930.

Torday E.: „Le fétichisme, l'idolatrie et la sorcellerie des bantou occidentaux.“ S.-A. aus „L'anthropologie“, T. XXXIX, p. 431—454, Oktav, geh.

Trimborn Hermann, Dr.: „Mikronesien“ (Palau, Jap, Truk, Ponape und Nauru). S.-A. aus „Das Eingebornenrecht“, p. 441—541, 2 Abb., 1 Karte, Oktav, geh.

Trubetzkoy N.: „Polarische Studien.“ Ak. d. Wissensch. i. Wien. Phil.-histor. Klasse, Sitzungsberichte 211, B., 4. Abh., 167 SS., Oktav, geh., Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G., Wien u. Leipzig 1929.

Tutuila Elika: „Toloa, die heilige Wildente.“ 229 SS., Oktav, geb., Krystall-Verlag, Wien 1929.

Tzenoff Gantscho, Dr.: „Die Abstammung der Bulgaren und die Urheimat der Slawen.“ X + 358 SS., Oktav, geh., Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1930.

Unkrig W. A.: „Das Programm des Gelehrten-Comités der Mongolischen Volksrepublik.“ S.-A. aus „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin“, XXXII. Jahrg., Abt. 1, Ostasiatische Studien, p. 71—129, 1 Tafel, Oktav, geh.

Vekens A.: „La Langue des Makere, des Medje et des Manbetu.“ Congo-Bibliothek, XXV, 217 SS., Oktav, geh., Falk Fils, Bruxelles 1928.

Vignati Milciades Alejo: „Restos del Traje Ceremonial de un ‚Médico‘ Patagón.“ Notas del Museo Ethnográfico, Nr. 4, 52 SS., 6 Tafeln, 3 Karten, 5 Abb., Oktav, geh., Buenos Aires 1930.

— — „Instrumental Oseo Aborigen Procedente de Cabo Blanco.“ 25 SS., 2 Karten, 6 Abb., Oktav, geh., Imprenta de la Universidad, Buenos Aires 1930.

Wanger W.: „Ntu-Philology.“ S.-A. aus „Journal of the African Society“, p. 401—423, Oktav, geh.

Westermann Diedrich: „A study of the Ewe language.“ Translated by A. L. Bickford-Smith, M. A. (Cantab). XIV + 258 SS., Oktav, geb., Oxford University Press, London 1930.

Wilhelm Richard D., Dr.: „Chinesische Wirtschafts-Psychologie.“ 118 SS., 1 Karte, Oktav, geh., Deutsche wissenschaftliche Buchhandlung, Leipzig 1930.

Wing J. van et Penders C., S. J.: „Le plus ancien Dictionaire Bantu.“ Congo-Bibliothek, XXVII, Vocabularium P. Georgii Gelensis, XXXV + 365 SS., 1 Tafel, Oktav, geh., Falk Fils, Bruxelles 1928.

Woolley Leonhard C.: „Ur und die Sintflut.“ 137 SS., 92 Abb., 1 Karte und 1 Plan, Oktav, geb., F. A. Brockhaus, Leipzig 1930. Preis Mk. 8.—.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Africa. III/3.

Mumford W. B., Malangali School. — **Oliver R. A. C.**, Psychological and Pedagogical Considerations in the Making of Text-Books. — **Lestrade G. P.**, Some Notes on the Political Organization of the Venda-speaking Tribes. — **Meek C. K.**, A Religious Festival in Northern Nigeria. — **Maes J.**, Les Figurines Sculptées du Bas-Congo. — **Fleischer C.** and **Wilkie M. B.**, Specimens of Folk-Lore on the Ga-People on the Gold-Coast.

American Anthropologist. Vol. XXXII/2.

Warner William Lloyd, Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship. — **Stern Bernhard J.**, Selections from the Letters of Lorimer Fison and A. W. Howitt to Lewis Henry Morgan. — **Merriam Hart C.**, The New River Indians Tló-hom-tah'-hoi. — **Lowie Robert H.**, The Kinship Terminology of the Bannock Indians.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. XXXII/1.

Vaillant G. C., Excavations at Zacatenco.

L'Anthropologie. XL/1—2.

Nikolsky Vladimir, Dr la méthode en Préhistoire. — **Peyrony D.**, Sur quelques pièces intéressantes de la grotte de La Roche, près de Lalinde (Dordogne). — **Furon Raymond**, Les giserents préhistoriques du Kaarta (Soudan). — Paléolithique et Néolithique. — **Basch-Makoff**, Les alignements de Carnac (Morbihan). — **Conzemius E.**, Une tribu inconnue du Costa-Rica: Les Indiens Rama du Rio Zapote.

Antiquity. Vol. IV/15.

Leslie Mitchell J., The End of the Maya Old Empire. — **Cammiade L. A.** and **Burkitt M. C.**, Fresh Light on the Stone Ages in Southeast India.

Asia Major. VI/1.

Zach E. v., Zum Ausbau der Gabelentz'schen Grammatik, V (Schluß). — **Weller Fr.**, Ein indisches Fremdwort im China des vierten vorchristlichen Jahrhunderts?

Atlantis. 1930, Heft 7.

Grühl Max, Die letzten Tasmanier. — **Hürlimann Martin.** Indische Menschen.

Baeßler Archiv. Vol. XIII/3—4.

Findeisen H., Bericht über eine Reise nach Finnisch-Lappland. — **Schmidt E. W.**, Die Schildtypen vom Kaiserin-Augusta-Fluß und eine Kritik der Deutung ihrer Gesichtsornamente. — **Müller R.**, Die Intiwatana (Sonnenwarten) im alten Peru.

Bantu Studies.

IV/1: **Fleure H. J.**, Drifts of Mankind in Africa and Europe. — The Practical Orthography of Transvaal Sotho. — **Hoernlé R. F. A.**, The Stone-Hut Settlement on Tafelkop, near Bethal. — **Watt J. M.** and **Warmelo N. J. v.**, The Medicines and Practice of a Sotho Doctor. — IV/2: **Schapera I., M. A., Ph. D.**, Some Ethnological Texts in Sekgatla. — **Earthy E. Dora**, Sundry Notes on the Vandau of Sofala. — **Doke C. M., D. Litt**, Additional Lamba Aphorisms.

Bernice Pauahi Bishop Museum.

Bull. 69: **Craighill Handy E. S.**, Marquesan Legends. — Bull. 70: **Aitken R. T.**, Ethnology of Tubuai.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 86/2.

Rouffaer G. P., Encyclopaedie-artikelen. — Fortgens J., Ternate'sche texten. — Stutterheim F. W., Oudheidkundige aantekeningen. — Halie N., Het Hoofdenvraagstuk in Noord-Ooost Nieuw-Guinee.

Bollettino della R. Società geografica Italiana. Serie VI, Vol. VII/7.

Gortani Michele, Impressioni di viaggio nell'Africa Australe. — Beccari Nello, Odoardo Beccari in Sumatra e la scopertà dell'„Amorphophallus Titanum".

Bulletin de la Société des Études Océaniennes.

IV/1: Audran Hervé R. P., Numération polynésienne. — IV/2: Ahnne Ed., L'arc chez les Polynésiens. — Maupiti, Le bateau de Hiro, Paitoa a Rehia, Histoire de Ui.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient. XXVIII/3—4.

Cordier G., Folk-lore de Yun-nan. — Jeux d'enfants et chansons diverses. — Takakusu J., Le voyage de Kanshin en Orient, par Aomi-no, Mabito Genkai.

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution. V/4.

Bloch Jules, Some problems of Indo-Aryan Philology. — Bailey Grahame T., Gleanings from Early Urdu Poets (II). — Hogbin Ian H., Notes on a Grammar of the Language of Ongtong Java. — Yoshitake S., The History of the Japanese Particle I.

Ceylon Journal of Science Sect. G. II/2.

Hocart A. M., Archaeological Summary. — Paranavitana S., Epigraphical Summary. — Codrington H. W., Gavuta Pillars. — Two Dagabas of Parakrama Bahu I. — The Polonnaruva Council Chamber Inscriptions. — Paranavitana S., The Capital of Ceylon during the ninth and tenth centuries.

Congo.

Juni 1930: Lotar L., Souvenirs de l'Uélé. — Schwetz, Un voyage d'étude dans la région du Lac Kivu. — Juli 1930: Lotar L., Souvenirs de l'Uélé (suite II). — Wing J. van, Enfants noirs. — Tanghe B., De Bwaka in het Ubangi Gebied. — Over de negerbevolking uit Ubangi Distrikt.

Contributions from the Museum of the American Indian Heye Foundation. Vol. VII/7.

Median J. T., Bibliografia de las Lenguas Quechua y Aymara.

Der Erdball.

IV/6: Findeisen H., Dr., Sportliche Betätigung bei den Völkern Nord- und Ostasiens. — Ein Kulturwerk der indischen Regierung. — Hertl G., Völkerwanderungen im Südosten. — Kunike H., Dr., Die Quadranten-Theorie (Forts). — IV/7: Maaß Alfred, Prof. Dr., Etwas vom Kunstgewerbe in dem Padanger Hochlande. — Franz L., Dr., Ein neuer dänischer Eichensargfund. — Chrapkowski M., Reg., Hüttenbauformen in Afrika. — Routil Robert, Dr., Die Erziehung des Afrikaners. — Kunike H., Dr., Die Quadranten-Theorie (Fortsetzung).

Djawa. X/1 u. 2.

Verslag van het Vijfde Congres van het Java-Instituut, gehouden te Soerakarta van 27 tot en met 29 Dezember 1929.

Eurasia Septentrionalis Antiqua. V, 1930.

Tallgren A. M., U. T. Sirelius. — Bukinič D. D., Neues über Anau und Namazga-Tepe. — Makarenko N., La civilisation des Scythes et Hallstatt. — Jegorov M., Gefäße von Juck. — Fettich N., Über die ungarländischen Beziehungen der Funde von Ksp. Perniö, Tyynelä, Südwestfinnland. — Bartucz Ludwig, Die Skelettreste von Körösladány. — Kuznecova A., Altertümer aus dem Tal der mittleren Inja. — Gromov V. I, Das osteologische Material aus den Gräbern an der mittleren Inja. — Tallgren A. M., Caucasian Monuments. — The Kazbek Treasure. — Zakharov A. A., Contributions to

the Caucasian Archaeology: A large barrow in Daghestan. — **Srgejev V. V.**, Schädel aus Steinkistengräbern von Temir-Chan-Šura.

Gold Coast Review. V/1.

Wild Capt. R. P., Vestiges of a Pre-Ashanti Race at Obuasi (Ashanti). — **Matthews J. Hugoe, M. O.**, English-Mole Vocabulary. — The late king Sakitey and the Ashanti war. — **Vendeix**, A study of the fetish convents in Dahomey.

Indian Notes. VII/2.

Waterman T. T., The Paraphernalia of the Duwamisch „Sprit-canoe" Ceremony. — **Orchard W. C.**, A Massachusetts Pot and an Alaska Lamp. — **Schuller R.**, On the Supposed Use of Poison by the Xinca Indians of Guatemala and the Pipil of Cuzcatan. — **Oetteking Br**, Pilasterism and Platycnemism. — **Schuller R.**, An Unknown Matlatsinka Manuscript Vocabulary of 1555—1557. — **Saville M. H.**, Toltec or Teotihuacan Types of Artifacts in Guatemala.

Internationales Archiv für Ethnographie. XXX/6.

Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr., Die Entstehung der Polynesier und ihrer Kultur. Der Einfluß endemischer Malaria in Ozeanien.

Islamica.

III/5: **Caskel Werner**, Aijam al-'Arab. Studien zur altarabischen Epik. — IV/2: **Ebermann W.**, Bericht über die arabischen Studien in Rußland während der Jahre 1921—1927. — **Colin Georges S.**, Notes sur l'arabe d'Aragon. — **Brockelmann C.**, Ein neues südtürkisches Sprachdenkmal.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XXV/1.

Hutton J. H., Outline of Chang Grammar. — **Basu Pr. Ch.**, Head-dress of the Hill-Tribes of Assam. — **Kalipada Mitra**, Originals and Parallels of Some Santal Folk-Tales. — **Majumdar D. N.**, Race and Adaptility. — **Goswami K. G.**, The Batak Copper Plate Grant of King Rama Simha II, of Jaintia of 1809 A. D. — **Zachariah K.**, Thucydides II. 13. A possible explanation of certain difficulties. — **Halder R. R.**, The Chauhans.

Journal Asiatique.

CCXIV/2: **Przyluski Jean M.**, Un ancien peuple du Penjab: Les Salva. — CCXV/1: **Yamaguchi Susumu**, Pour écarter les vaines discussions. — **Lalou Marcelle**, La version tibétaine des Prajnaparamita. — **Watelin M. L.-Ch.**, Rapport sur les fouilles de Kish. — **Serge d'Oldenbourg**, Les études orientales dans l'Union des républiques soviétiques. — **Rathjens Carl**, Exploration au Yémen. — **Grebaut S.**, Melanges: Un important eucologe éthiopien à usage monacal.

Journal de la Société des Américanistes. XXI/2.

Marc de Villiers et Rivet P., Deux vocabulaires inédits recueillis au Texas vers 1688. — **Angulo J. de and Freeland L. S.**, Notes on the northern Paiute of California. — **Hallowell A. J.**, The physical characteristics of the Indians of Labrador. — **Loukotka Č.**, Le Šetá, un nouveau dialecte Tupi. — Nécrologie: Louis Capita (R. Vaufrey); Roger Lambelin (M. de Villiers); Stewart Culin (H. Vosy-Bourbon). — **Rivet P. et Lester P.**, Bibliographie américaniste.

Journal of American Folk-Lore. Nr. 166.

Ahenakew E., Cree Trickster Tales. — **Deloria E.**, The Sun Dance of the Oglala Sioux.

Journal of the African Society. XXIX/66.

Crosthwait H. L., Aerial Survey of East and Central African Territories. — **Slater Ransford**, The Gold Coast: Some Facts and Figures. — **Palmer H. R.**, The Kingdom of Gaógha of Leo Africanus. — **Wilson-Haffenden J. R.**, Initiation Ceremonies in Northern Nigeria. — **Fegan Ethel S.**, Some Notes on the Pachama Tribe, Adamawa Province, Northern Provinces, Nigeria. — **Wanger W.**, *Ntu*-Philology.

Journal of the Anthropological Society of Bombay (1929). XIV/4.

Roy Satindra Narayan Esq., Bengal Traditions of Trade and Commerce. — **Mitra Sarat Chandra Esq.**, Tibetan Folklore from Kalimpong in the district of Darjeeling in the Eastern Himalayas. — On the Cosmological Myth of the Birhors and its Santali and American-Indian Parallels. — A note on the Prevalence of Canni-Balism among the Birhors of Chota Nagpur. — **Shams-Ul-Ulama, Dr., Jivan-ji Jamshedji Modi B. A.**, Prophylactic Disguise for Averting Evil. — **Mehta S. S. Esq.**, Some Hindu Superstitions, II. — **Dadachanji R. K. Esq.**, Differences between the Avestic and the Vedic Systems of Fire-Worship and some Noteworthy Illustrations of Anthropology being an Indispensable and only aid to the Correct Interpretation of Old Aryan Ideas and Ideals and Primitive History and as Exposing the Gross Absurdity of the So-Called Linguistic and Literary Interpretations thereof by Eminent Orientalists. — **Shams-Ul-Ulama, Dr., Jivanji Jamshedji Modi B. A.**, A note on the Original home of, and the Indian Folklore about, the Cocoanut. — **Roy Satindra Narayan Esq.**, The Indian Crow. — The Sky in Children's Fancy. — **Gyani R. G. Esq.**, Three Amulets. — By the Editor: Scraps on Charm to cause rain and Fasts.

Journal of the Anthropological Society of Tokyo.

XLII, 506: **Kanaseki Takeo**, Palm and Sole Prints of the Tayal in Formosa (concl.). — **Hirako Goichi**, The Ainu viewed from the Scrological and Archaeological points. — **Morozumi Moriichi**, Notes on the Sikles from some Ancient Tombs in Shinano. — XLIV, 505: **Kanaseki Takeo**, Palm and Sole Prints of the Tayal in Formosa. — **Hasebe Kotondo**, Some examples of the Nasal Septum pierced. — **Naora Nobuo**, On a Pottery of the Stone Age of Japan. — Notes on the Si-fan in Sze-chuan, China (concluded). — **Miyaka Soetsu**, Review on Mr. Nishimura's „General Anthropology". — XLV, 507: **Hirako Goichi**, Shiina Junji, Nakano Akira, Shindo Shozo and Sano Yoshi, Studies of Physical Characters of the Ainu. — **Matsumoto Hikoshiro**, Some Stone-age Relics from an Ancient Burial-Mound at Okuboyachi, Sendai. — **Kano Tadao**, On the Goat Worship among the Yami Tribe, Botel Tabaco. — XLV, 508: **Okamoto Tatsunosuke and Seki Masanori**, On the Skeletal Proportions of the Stone Age People with Special Reference to the Skeletons from Tsukumo Shellmounds. — **Hirako Goichi**, Expression of Same Pattern on Ainu Carvings and the Stone Age Pottery of Japan. — **Nagayama Motoo**, Pottery and Stone Implements from Southern Iyo. — XLV, 509: **Kanazeki Takeo and Yoshimi Nakano**, Studies on the Entire Skeleton in an adult man from Botel Tabaco, Formosa. — **Matsumura Akira**, Quaternary Man recently discovered in China. — **Akabori Eizo**, Two Villages of the Island of Awo. — XLV, 510: **Kindaichi Kyosuke**, „Itokpa", a notch on the Carvings of the Ainu. — **Hirako Goichi**, Studies of Physical Characters of the Ainu. — **Yawata Ichiro**, Fish-shaped Fish Hooks from Micronesia. — **Kano Tadao**, Bow and Arrow among the Yami tribe, Botel Tabaco. — Supplement (2) to XLV: Anthropological Studies on the Skeleton of the Japanese. Part. VI. — **Okamoto Tatsunosuke**, The Vertebrae. — Supplement (3) to XLV: **Okamoto Tatsunosuke**, Anthropological Studies on the Tubercular Vertebrae.

Journal of the Department of Letters. Vol. XIX.

Chaudhuri H. R., The Mountain System of the Puranas. — **Das P. K.**, New Light on Nature in the Age of Pope. — **Sengupta P. C.**, Date of Composition of the Ramayana. — **Haldar G.**, A Brief Phonetic Sketch of the Noakhali Dialect of South Eastern Bengali. — **Chaudhuri H. R.**, India in Puranic Cosmography. — Mayavada. — **Sen Gupta S-Ch.**, Government and Administrative System of Tipu Sultan. — **Ramaswami Aiyar, L. V.**, The Linguistic History of Certain Dravidian Words. — **Chaudhuri B.**, The Songs of Inanadas. — **Dasgupta T.**, The Maharastra Purana. — **Dutt N. K.**, Some Central Problems of the Rig-Vedic History and the Vedic Scholars.

Journal of the Polynesian Society. Vol. XXXIX/1.

Stokes J. F. G., An Evaluation of Early Genealogies used for Polynesian History. — **Hogbin H. J.**, The Problem of Depopulation in Melanesia as applied to ongtong Java (Solomon Islands). — Memoir Supplement: **Kennedy D. G.**, Field Notes on the Culture of Vaitupu, Ellice Islands.

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. LX, 1930. January to June.

Fleure H. J. and **Peake H. J. E.**, Megaliths and Beakers. — **Jones Neville**, On the Occurrence of Rostro-Carinate Implements at Hope Fountain, Rhodesia. — **Hornell James**, String Figures from Sierra Leone, Liberia and Zanzibar. — **Evans Ivor H. N.**, Schebesta

on the Sacerdo-therapy of the Semangs. — **Mackay Ernest**, Painted Pottery in Modern Sind: A Survival of an Ancient Industry. — **Blackwood Beatrice**, Racial Differences in Skin-colour as recorded by the Colour Top. — **Leakey L. S. B.**, Some Notes on the Masai of Kenya Colony. — **Forde Daryll C.**, On the Use of Greenstone (Jadeite, Callais, etc.) in the Megalithic Culture of Brittany. — **Firth Raymond**, Marriage and the Classificatory System of Relationship.

Journal of the Siam Society. XXIII/3.

Lingat R., History of Wat Saket.

Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums. Bd. XXI.

Juynboll H. H., Molukken I. — Sula Inseln, Buru, Ambon und Ceram. (Erster Teil.)

Kolskij Sbornik. Akademie der Wiss. (russ.). Materialji Kommissii Eksped. Izsledovanii, Wup. 23. Leningrad 1930.

U. a.: **Tschernoluskii W. W.**, Bemerkungen über die Hirtenwirtschaft und Organisation der Herde bei den Loparen, S. 23—71.

Language. VI/2.

Sturtevant E. H., Can Hittite *h* be Derived from Indo-Hittit *ə*? — **Carruthers Clive H.**, Some Hittite Etymologies. — **Petersen Walter**, The Inflection of Indo-European Personal Pronouns.

Man. XXX.

6: **Huntingford G. W. B.**, Further Notes on some Names for God. — **Burkitt R.**, The Calendar of Solóma and other Indian Towns. — **Lesser A.**, Levirate and Fraternal Polyandry among the Pawnees. — **Kendrick T. D.**, Notes on Ottery Fragments from Essex and Alderney. — **Kostrzewski J.**, Obsidian Implements found in Poland. — 7: **Huntingford G. W. B.**, Tribal Names in the Nyanza and Kerio Provinces, Kenya Colony. — **Pycraft W. P.**, The Pelvis of Rhodesian Man. — **Evans J. H. N.**, An Unusual Type of Stone Implement from British North Borneo. — **Piggott St.**, A Primitive Carving from Anglesey. — **Shropshire D.**, A „Kupemba" Shawe of the Wa Barwe Tribe. — **Radcliffe-Brown A. R.**, A System of Notation for Relationshipe. — 8: **Penley E. W.**, Superstition among the Turkana, a Southern Turkana Heaven. — **McNeill J.**, Two Implements for ornamenting Pottery. — **Hornell J.**, The Cypriote Threshing Sledge. — **Zimmer G. F. W.**, A New Method of Pipe-smoking in Papua. — **Shapiro H. L.**, The Practice of Incision in the Tuamotus. — 9: **Breuil H.**, The Palaeolithic Art of North-Eastern Spain and the Art of the Bushmen: A Comparison. — **Evans I. H. N.**, Notes on Two Types of Stone Implements from the Malay Peninsula. — **Reynolds F. G. B.**, The „Drum of Succession" of the Emirs of Fika. — **Peate I. C.**, Corn-Customs in Wales. — 10: **Beck H. C.**, Notes on Sundry Asiatic Beads. — **Cammiade L. A.**, Observations upon Ancient Sites in the Neighbourhood of Kalugumalai, Madras Presidency. — **Myres J. L.**, Prehistoric Archaeology in Southern India.

Man in India. X/1.

Miss Munro Annie Catherine, S'Ora (Savara) Folk-Lore. — **Sewell B. Seymour**, The Origin of Man and the Population of India in the Past and the Future.

Mededeelingen. 74/3.

Hueting A., Geschiedenis der Zending op het eiland Halmahera. — **Hasselt van F. J. F.**, Or, Mana, For en verwante begrippen bij de Papoea's, voornamelijk van den Noemfoorschen stam. — **Kijne I. S.**, Mana en Tabu in de talen van de Geelvinkbaai, Noord-Nieuw-Guinee. — Belangrijke verschijnselen op Zendingsgebied.

Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum. XI/4.

Shapiro H. L., The Physical Characters of the Society Islanders.

Mensch en Maatschappij. VI/4.

Giffen A. E. van, De hoofdverschijnselen op het gebied der voor-Romeinsche beschavingen in Nederland. — **Schmid J. J. v.**, De oorlog als sociaal verschijnsel. — **Ter Veen H. N.**, Op nieuw land een nieuwe maatschappij. — **Vries J. de**, Over het Russische sprookjesonderzoek der laatste jaren. — **Tinbergen J.**, Mathematische psychologie.

Nederlandsch Indië. XV.

2: **Balfoort Dirk J.**, De Indonesische Instrumenten in het Muziekhistorisch Museum Scheurleer te's-Gravenhage. — **Petit L., Dr.**, Javaansche Huwelijksfeesten. — 3: **Aug. P., Dr.**, Een Inka-of Zelfs pré-Inka-Ikat. — **Pont Maclaine H.**, Beredeneerde Opgave der Reisschetsen, Gemaakt in Mei en Juni 1915 (Slot). — 5: **Hallema Anne**, De Mystiek van Tibet. — **Balfoort Dirk J.**, De Indonesische Instrumenten in het Muziekhistorisch Museum Scheurler (Vervolg).

Ostasiatische Zeitschrift. VI/2.

Kümmel Otto, Ein Ostasiatisches Museum in London? — **Fichtner Fritz**, Chinesische Sung-Seladone in Ägypten und ihre Nachbildungen in Fustât.

Records of the Australian Museum. XVII/8.

Thorpe W. W., Ethnological Notes Nr. II.

Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucuman. I/2.

Ploetz Hermann, Dr., et **Métraux A., Dr.**, La civilisation matérielle et la vie sociale et religieuse des indiens Žè du Brésil méridional et oriental. — **Métraux Alfr., Dr.**, Les Indiens Kamakan, Patašo et Kutašo d'après le journal de route inédit de l'explorateur français J. B. Douville.

Revue anthropologique. XL/4—6.

Pittard E. et **Mankiewicz**, Documents pour l'étude anthropologique des Albanais. — **Kleiweg de Zwaan**, L'île de Nias et ses habitants. — **Cottevieille-Giraudet**, Les races de l'Afrique du Nord et la population oranaise. — **Peyrony**, Le Moustier. Ses gisements, ses industries, ses couches géologiques. — **Saintyves et Vinchon J., Dr.**, Amulettes et talismans: I° Les amulettes et leur valeur magique. II° La suggestion armée par les amulettes.

Revue de l'histoire des Religions. 1929. 2—3.

Gouhier H., A propos de la formation religieuse de Malebranche. — **Alphandéry P.**, Les citations bibliques chez les historiens de la première Croisade. — **Saintyves P.**, Les saints céphalophores. Etude de folklore hagiographique. — **Nau Fr.**, L'arméen chrétien (Syriaque). — Les traductions faites du grec en syriaque au VIIe siècle.

Revue des Arts Asiatiques. Vol. VI/2.

Mecquenem R. de, Les derniers résultats des fouilles de Suse. — **Przyluski J.**, Un chef-d'œuvre de la sculpture chame: le piédestal de Tra Kieu. — **Roerich G. N.**, Le Bouddha et seize grands Arhals; suite de sept bannières de la province de Khams au Tibet. — **Linossier R.**, Une légende d'udena à Amaravati. — **Pelliot P.**, Lettre ouverte a M. C. Hentze.

Sibirskaja Schiwaja Starina, VIII—IX, Irkutsk 1929.

U. a.: **A. T. Samochin**, Die Tungusen des Bodaibinskij-Bezirkes (russisch).

Sinica. V/4.

Schüler Wilhelm, Zum Verständnis der geistigen Lage im gegenwärtigen China. — Das Leben des Patriarchen Hui Neng. Übersetzt von Erwin Rousselle. — **Herder A. v.**, Wang We, der Maler der Tangzeit.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. XLVII.

4: **Kleiweg de Zwaan J. P., Dr.**, De Rassen van Europa; samenvattend overzicht. — 5: **Eerde J. C. van**, Investiuur-steenen in Zuid-Celebes. — **Balbian Verster J. F. L. de**, Psalmanasar. Een geographisch-ethnographisch bedrog in de 18de eeuw.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel LXIX/3—4.

Graaf H. J. de, De gezichten op Oud-Batavia vanuit zee. — **Woensdregt J.**, Rampische Verhalen. — **Kunst J.** en **Koesoemadinata R. M.**, Een en ander over Pelog en

Sléndro. — **Oedeyn V.**, De Langkah Lama der Orang Mamak van Indragiri. — **Bloys van Treslong Prins B. C.**, Origineele bescheiden van en over Georgius Everhardus Rumphius.

Tropisch Nederland. III.

9: **Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr.**, De Zending en de Beshaving in Indie. — **Tillema H. F.**, Een merkwaardige springlans bij de Dajaks. — **Kesler C. K.**, Aruba, het Goudeiland. — 10: **Zwerver**, Plaatsbeschrijving, Koepang op Timor. — **Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr.**, De Zending en de Indie. — **Kesler C. K.**, Aruba, het Goudeiland.

University of California.

XXIII/9: **Kroeber A. L.**, Native Culture of the Southwest. — XXV/3: **Loeb E. M.**, Tribal Initiations and Secret Societies.

Volk und Rasse. V/3.

Schultz Wolfgang, Dr., Kunst und Kultur der Vorzeit Europas. — **Neckel Gustav, Dr.**, Germanen und Kelten. — Runen von der Unterweser.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXVII/1 u. 2.

Kretschmer Paul, Zur indischen Herkunft europäischer Volksmärchen. — **Trubetzkoy N.**, Nordkaukasische Wortgleichungen. — **Bleichsteiner R.**, Altpersische Edelsteinnamen. — **Frauwallner E.**, Dagnagas Alambanapariksa. — **Geiger B.**, Zu den iranischen Lehnwörtern im Aramäischen.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. XX/4.

Heider E., Die sprachlichen Eigentümlichkeiten samoanischer Sprichwörter.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. XX/3.

Walk L., Bestattungsgebräuche der ältesten Völker und ihre religiöse Bedeutung.

Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. XXVIII/1—2.

Scheidt Walter, Die rassischen Verhältnisse in Nordeuropa nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung.

Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos":
Durch die Administration des „Anthropos" können bezogen werden:

Schmidt W. und Koppers W.: Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABBEL, Regensburg 1925). (Halbleder) Mk. 35.—.

Schmidt W.: Der Ursprung der Gottesidee. Bd. I. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.

— Der Ursprung der Gottesidee. Bd. II, Abteilung 2: Die Religionen der Urvölker 1. Die Religionen der Urvölker Amerikas. XLIV + 1065 SS. (Verlag Aschendorff, Münster i. Westf.) Preis geh. Mk. 26.—, geb. Mk. 28.50.

— Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.

— Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.

— Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.

— Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche"). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.

— L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Méthode. 100 pp. Mk. 2.50.

— Les sons du language et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.

— Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.

— Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel", Bd. I. Mk. 1.20.

— Der Ödipus-Komplex der Freud'schen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus. S.-A. aus „Nationalwirtschaft". 36 SS. Preis Mk. —.60.

Koppers W.: Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.

— Festschrift P. W. SCHMIDT. XXXII + 977 SS., mit 41 Taf., 158 Textill., 2 Karten. Preis geb. Mk. 41.—, geh. Mk. 38.—.

— Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. —.60.

— Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos", XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.

— Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.

— Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung", Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.

— Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel", III, 1926. Mk. 1.20.

Höltker G.: Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispiele: „Die afrikanischen Schilde". 26 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel", III, 1926. Mk. —.60.

„Jahrbuch von St. Gabriel", II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA). 275 SS. Preis brosch. Mk. 4.25, geb. Mk. 4.75; III, 1926, 295 SS. Preis geb. Mk. 6.—.

Ehrlich L.: Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.

Lebzelter V., Dr.: Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.

Mayer P. O.: Die Schiffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäßler-Archiv". Mk. 1.20.

Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises (nach den Angaben von W. SCHMIDT gezeichnet von K. STREIT), S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde". Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

Die Ethnologischen Kulturkreise, Übersichtskarte, nach den Angaben SCHMIDT-KOPPERS (Ethnologie) und MENGHIN (Prähistorie), gezeichnet von K. STREIT; S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde". Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.

Semaine d'ethnologie religieuse: Compte-Rendu analytique de la I^e^ session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: Mk. 3.50; II^e^ session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: Mk. 4.50; III^e^ session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: Mk. 7.—; IV^e^ session (Milan 17 à 25 septembre 1925), 375 pp., prix: Mk. 8.—.

Tirages à part de Sonderdrucke aus „Anthropos“

Ahlbrinck W., C. SS R.: Over de vlechtmethoden gebruikelijk bij de Kalina (Suriname). 15 SS. 23 Abb. Mk. —.60.
Alvarez Father Jose, O. P.: The Aboriginal Inhabitants of Formosa. 11 SS. 1 Karte. Mk. —.60.
Angulo Jaime de: La Psychologie religieuse des Achumawi. 55 SS. Mk. 2.40.
Arnaiz, P. Fr. Gregorio, O. P.: Construcción de los edificios en las prefecturas de Čoán-čiu y Čiaň-čiu, Fû-kien sur, China. 27 SS. 30 Abb. Mk. —.60.
Avon R P.: Vie sociale des Wabende au Tanganika. 16 SS. Mk. —.40.
Bayer, Dr. Wilhelm: Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften. 104 SS. Mk. 2.80.
Beuchat et P. Rivet: La Langue Jíbaro ou Šiwora. 46 SS. Mk. 1.20.
Birket-Smith, Kaj: Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung. 21 SS. Mk. 1.50.
Breitkopf P. E., S. V. D.: Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo). 30 SS. Mk. —.80.
Brun, P. Joseph: Notes sur le Tarikh-el-Fettach. 7 SS. Mk. —.40.
— Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan occidental. 27 SS. Mk. —.60.
Cadière L.: Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.
Camboué, P. Paul, S. J.: Aperçu sur les Malgaches et leurs conceptions d'art sculptural. 18 SS. 10 Taf. 1 Abb. Mk. 1.20.
Césard R. P.: Proverbes et contes Haya. 64 SS. 11 Taf. Mk. 4.40.
Chémali, Abbé Béchara: Naissance et Premier Age au Liban. 29 SS. 8 Taf. Mk. 1.—.
Conant Carlos Everett: The Pepet Law in Philippine Languages. 28 SS. Mk. —.60.
Crooke William: Death; Death Rites; Methodes of disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India. 20 SS. Mk. —.40.
Daniel Fernand: Etude sur les Soninkés ou Sarakolés. 23 SS. Mk. —.60.
Darlington H. S.: The probable origin of some North American dice games. 8 SS. Mk. 1.30.
Datta Bhupendranath, M. A., Ph. D.: Das indische Kastenwesen. 18 SS. Mk. —.40.
Degeorge J. B: Proverbes, maximes et sentences Tay. 43 SS. Mk. 1.20.
Drexel A.: Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 2.—.
Dubois P. H M., Rév., S. J.: Les origines des Malgaches. 100 SS. Mk. 2.—.
— Le Sombatra ou la circoncision chez les Antambahoaka. 17 SS. 6 Taf. Mk. 3.—.
— L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. 31 SS. Mk. 1.80.
— Le caractère des Betsileo (Madagascar). 29 SS. Mk. 2.75.
Fabo Fr P: Etnografía y lingüistica de Casanare (Colombia, América meridional). 12 SS. Mk. —.40.
Friederici Georg: Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südseevölker mit Amerika. 47 SS. Mk. 1.20.
Gil P. Fr. Serapio, O. Pr: Proverbios, refranes y dichos anamitas. 48 SS. Mk. 1.20.
Gilhodes P. Ch.: La Culture matérielle des Katchins (Birmanie). 20 SS. Mk. —.40.
Graebner, Prof. Dr. Fr.: Thor und Maui. 21 SS. Mk. —.40.
Grisward P. J., S M.: Notes grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, Iles Salomones. 39 SS. Mk. —.60.
Grosse, Prof. Dr. E.: Völker und Kulturen. 18 SS. Mk. —.60.
Gusinde, P. Martin und Lebzelter, Dr Viktor: Kraniologische Beobachtungen an feuerländischen und australischen Schädeln. 27 SS. Mk. 1.20.
Haarpaintner P. M: Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.
Heine-Geldern, Doz. Dr. Robert: Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. 40 SS. 25 Abb. auf 7 Taf. Mk. 2.—.
Hestermann Ferdinand, Dr.: Die deutsche Afrikanistik bis 1913. VIII + 151 SS. Mk. 4.80.
Hocart A. M.: Fijian and other demonstratives. 20 SS. Mk. —.80.
Höltker Georg, Dr P, S. V. D: Die Familie bei den Azteken in Altmexiko. 63 SS. Mk. 1.80.
Honigsheim Paul: Eduard Hahn (†) und seine Stellung in der Geschichte der Ethnologie und Soziologie. 26 SS. Mk. —.60.
Kern Fritz, Prof. Dr: Die Welt, worein die Griechen traten. I. 53 SS. Mk. 1.20.
— Die Welt worein die Griechen traten. II. 13 SS. Mk. —.90.
Kirschbaum P. Fr., S. V. D.: Ein neuentdeckter Zwergstamm auf Neuguinea. 14 SS. 4 Taf. Mk. —.60
Kolinski Mieczysław: Die Musik der Primitivstämme auf Malakka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik. 5 Taf. 65 SS. Mk. 3.80.
König Herbert, Dr. Das Recht der Polarvölker. 158 SS. Mk. 4.—.
Koppelmann, Dr: Die Sprache als Symptom der Kulturstufe. 37 SS. Mk. —.80.
— Die Verwandtschaft des Koreanischen und der Ainu-Sprache mit den indogermanischen Sprachen. 36 SS. Mk. —.80.
Koppers Wilhelm, Prof Dr., S V. D.: Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen. 17 SS. Mk. —.60.
Kreichgauer, P. Dam., S. V. D.: Anschluß der Maya-Chronologie an die julianische. 15 SS. Mk. —.40.

Kugler Fr. X.: Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.
Laufer, Prof. Dr. Berthold: Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. 23 SS. Mk. 1.—.
Lebzelter, Dr. Viktor: Zur Geschichte der Bergdama. 4 SS. Mk. —.32.
— Zusammenfassender Bericht über meine Reisen und Forschungen in Südafrika 1926—1928. 9 SS. 2 Taf., 1 Karte. Mk. 1.—.
Maes J., Dr: Le Tissage chez les populations du Lac Leopold II. 16 SS. 7 Taf. Mk. 3.—.
Meier Joseph P. M. S. C: Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen". 63 SS. Mk. 1.20.
Menghin O: Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.
Menghin O: Neue Steinzeitfunde aus dem Kongostaate und ihre Beziehungen zum europäischen Campignien. 18 SS. 25 Abb. Mk. —.80.
Morice A. G., O. M. I.: The Great Déné Race. 256 SS. Reich illustriert. Mk. 25.—.
Mötefindt, Dr. Hugo: Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht. 76 SS. 11 Abb. Mk. 2.50.
Mostaert Antoine: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud) 46 SS. Mk. 1.50.
Müller Fr. Ägidius, O. Trapp.: Zur materiellen Kultur der Kaffern. 7 SS. 7 Taf. Mk. —.60.
Müller R. F. G., Dr.: Die Krankheits- und Heilsgottheiten des Lamaismus. 35 SS. 21 Textfig. Mk. 2.—.
Nimuendajú Kurt: Wortliste der Šipáia-Sprache. 76 SS. Mk. 3.—.
Pédron, Rev. P. M., C. S. Sp.: L'enfant gb ya (Afrique française Centrale). 6 SS. Mk. —.40.
Peekel, P. Gerh., M. S. C.: Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg. 48 SS. 6 Abb. 2 Taf. Mk. 1.60.
— Das Zweigeschlechterwesen. 68 SS. 44 Abb. Mk. 2.—.
Perry W. J.: An analysis of the genealogical tables collected by Dr. Richard Thurnwald in Buin. 11 SS. Mk. —.32.
Plischke Hans: Gürtelinvestitur polynesischer Oberhäuptlinge. 16 SS. Mk. 1.—.
Preuß K. Th., Prof. Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.
— Forschungsreise zu den Kágaba. Nachtrag: Lexikon, indianisch-deutsch und deutsch-indianisch. 113 SS. Oktav. Geh. Mk. 5.—.
Raymund P.: Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.
Rivet P.: Les Mélano-Polynésiens et les Australiens en Amérique. 4 SS. Mk.—.32.
Röck Fritz, Dr.: Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern. 13 Abb. 1 Taf. 48 SS. Mk. 1.35.
Rougier. P. Emmanuel, S. M.: Maladies et Medicines a Fiji autrefois et aujourd'hui. 12 SS. Mk. —.40.
Safi M., l'Abbé: Mariage au Nord du Liban. 10 SS. Mk. —.40.
Sandschejew Garma: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. 104 SS. 2 Taf. Mk. 3.—.
Schebesta P. P.: Die Zimbabwe-Kultur in Afrika. 38 SS. Mk. 1.20.
— Gesellschaft und Familie bei den Semang auf Malakka. 24 SS. Mk. —.60.
— Die *Efe*-Pygmäen. 4 SS. 2 Taf. Mk. 1.20.
— Die Ituri-Pygmäen-Expedition. 5 SS. Mk. —.80.
Schebesta P. P. und Lebzelter V., Dr: Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen. 31 SS. 4 Taf. und 18 Tab. Mk. 1.60.
Schmidt, P. Joseph, S. V. D: Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhausen. Neu-Guinea. 67 SS. Mk. 1.75.
Schmidt W. P., S. V. D: Der Monotheismus der Primitiven. 7 SS. Mk. —.60.
Schrijnen Jos., Mgr. Prof. Dr.: Volkskunde und religiöse Volkskunde. 16 SS. Mk. 1.—.
Schulien P. M.: Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 50 SS. 5 Abb. Mk. 1.50.
Schumacher P. P.: Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. 41 SS. 8 Taf. Mk. 2.—.
Sirelius U. T.: Die ethnographische Forschung in Finnland. 11 SS. Mk. —.80.
Sternberg Leo, Prof. Dr.: The Ainu Problem. 44 SS. 12 Abb. Mk. 3.—.
Strub Eugène, P.: Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique occidentale). 36 SS. Mk. 1.20.
Teßmann Günther, Dr.: Die Tschama-Sprache. 31 SS. Mk. 2.—.
Thurnwald R., Dr: Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.
Torrend, Rev. F. J., S. J.: Linkenesses of Moses'Story in the Central Africa Folk-Lore. 17 SS. Mk. —.40.
Trilles P. H., C. Sp. S.: Les Legendes des Bena Kanioka et le Folk-lore Bantou. 45 SS. 1 Taf. Mk. —.80.
Trimborn Dr. Hermann: Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht der peruanischen Erntevölker. 9 SS. Mk. —.40.
Uhlenbeck C. C., Prof. Dr.: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. 9 SS. Mk. —.60.

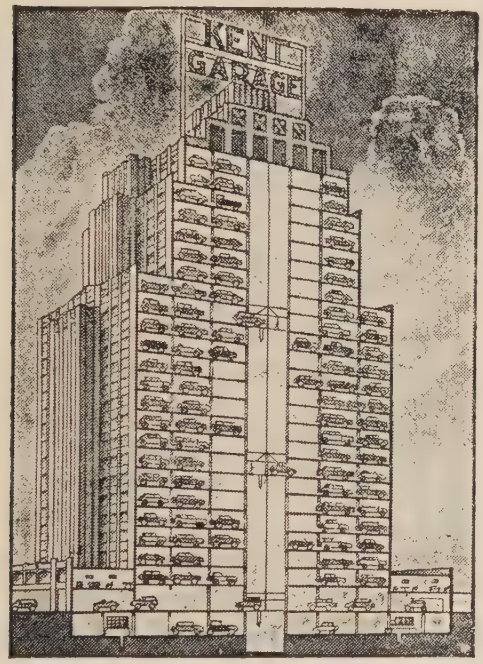
Unkrig W A : Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder. 76 SS. 4 Taf. Mk. 3.—.
Vanoverbergh M.: Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.
— Notes on Iloko. 22 SS. Mk. 1.80.
— Negritos of Northern Luzon again. 41 SS. Mk. 6.—.
Vatter, Dr. E.: Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien. 14 SS. Mk. —.60.
Verbrugge R. P., Dr : La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.
— La vie économique au Pays de San-Tao-Ho. 47 SS. Mk. 1.20.
Viaene Ernest et Fernand Bernard: Contribution a l'Ethnologie congolaise. 31 SS. Mk. —.60.
Volpert P. A., S. V. D : Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China. 36 SS., 4 Abb., 3 Taf. Mk. 1.20.
Walk L., Dr.: Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. 72 SS. Mk. 2.50.
— Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme. 106 SS. Mk. 3.—.
Wanger W.: The Zulu Notion of God. 85 SS. Mk. 2.—.
Winthuis P J. M S. C : Heiratsgebräuche bei den Gunantuna auf Neupommern (New Britain). 28 SS. Mk. —.60.
Wölfel D. J., Dr : Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.
— Bericht über eine Studienreise in die Archive Roms und Spaniens zur Aufhellung der Vor- und Frühgeschichte der Kanarischen Inseln. 14 SS. Mk. —.60.
Wulff K., Dr.: Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.
Zumoffen P. G., S J.: La Néolithique en Phénicie. 20 SS. 9 Abb., 7 Taf., Mk. 1.—.
Zuure P. B.: *Immâna* le Dieu des Barundi. 43 SS. Mk. 1.50.
Zyhlarz Ernst, Dr : Das meroïtische Sprachproblem. 57 SS. Mk. 3.20.

Separata aus der P. W. SCHMIDT-Festschrift:

Breuil, l'Abbé H : Les Roches peintes schématiques d'Helechal (Badajoz) Estremadure. 19 SS. 10 Abb. Mk. —.60.
Chris ian, Prof. Dr. V.: Sprach- und Kulturpsychologisches. 12 SS. Mk. —.60.
Czermak Univ.-Prof. Dr. Wilhelm: Zum konsonantischen Anlautwechsel in den Sprachen des Sudan. 19 SS. Mk. —.80.
Drexel Albert: Kann das Ful als hamitische Sprache gelten? 16 SS. Mk. —.80.
Gahs, Prof Dr. A. Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. 38 SS. Mk. 1.60.
Höltker, P. Georg, S. V. D.: Zeit und Zahl in Nordwestafrika. 21 SS. Mk. 1.—.
Honigsheim Paul: Die geistesgeschichtliche Stellung der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte und ihrer Hauptrichtungen. 21 SS. Mk. —.80
Hornbostel, Erich M. v Die Maßnorm als kulturgeschichtliches Forschungsmittel. 21 SS. Mk. —.80.
Koppers W., Prof. Dr , S V. D : Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland. 17 SS., 2 Taf. Mk. —.80.
Kreichgauer, P. Dam , S. V. D : Neue Beziehungen zwischen Amerika und der Alten Welt. 13 SS. 11 Abb. Mk. —.60.
Lebzelter, Dr. viktor: Die religiösen Vorstellungen der //Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Ethoshapfanne und des Ovambolandes und der Ovambu-Bantu. 9 SS. Mk. —.60.
Müller, P Franz, S. V D.: Drogen und Medikamente der Guarani- (Mbya, Pai und Chiripa) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. 14 SS. Mk —.60.
Nekes, P. Dr. Hermann, S. S. M. Zur Tonologie in den Bantusprachen. 13 SS. Mk. —.60.
Nordenskiöld Erland: Cuna Indian conceptions of illnesses. 3 SS. Mk. —.32.
Oyarzún, Dr. Aureliano: Los aborigines de Chile 12 SS. Mk. —.60.
Planert, P. Wilhelm: Kritische Bemerkungen zu einigen Urbantu-Wortstämmen. 17 SS. Mk. —.80.
Rivet P.: Relations commerciales précolombiennes entre l'Océanie et l'Amérique. 27 SS. 3 Abb. Mk. 1.—.
Schebesta P. P., S. V. D.: Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. 10 SS. Mk. —.60.
Schulien P M , S. V. D : Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 22 SS. Mk. —.80.
Schumacher, P. Peter: Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen Bagesera-Bagizaba. 15 SS. Mk. —.60.
Tastevin, Rev. P. C : Noms génériques de Cours d'eau l'Amérique tropicale. 15 SS. 1 Karte. Mk. —.80.
Trimborn, Dr. Hermann: Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich. 20 SS. Mk. —.80.
Trombetti, Prof Dr Alfredo: I numerali africani e mundapolinesiaci. 17 SS. Mk. —.80.
Uhlenbeck, Prof. C C : Het emphatisch gebruik van relatief-pronominale uitgangen in het Blackfoot. 9 SS. Mk. —.40.
Walk L , Dr. theol. et phil.: Der Kausalitätsbegriff bei Schmidt-Koppers und Othmar Spann. 9 SS. Mk. —.40.
Wanger W., Benefiz : Gemeinschaftliches Sprachgut in Sumer und Ntu. 8 SS. Mk. —.40.
Wölfel, Dr. Dominik Josef: Zur Terminologie sprachlicher Verwandtschaft. 8 SS. Mk. —.40.

Entdeckungsfahrt ins Unbekannte.

Wieviel Jahre ist es wohl her, daß eine Reise von Leipzig nach Dresden eine ganz große Angelegenheit war, zu der man Vorbereitungen treffen mußte wie heute zu einer Amerikafahrt? Die erste Eisenbahn in Deutschland wurde im Jahre 1835 eröffnet, die Strecke Leipzig—Dresden im Jahre 1838, das war also vor 92 Jahren. Vor nicht einmal 100 Jahren hätten Sie also noch auf die rumpelnde Postkutsche steigen müssen — heute haben Sie die Wahl, einen Schnellzug zu benutzen, der sie in 1¾ Stunden aus der Stadt der Pelze und Bücher nach Elbathen bringt, oder ein Flugzeug, das die Strecke in 45 Minuten zurücklegt. Soeben kommt der neue 6. Band des „Großen Brockhaus“[1] auf meinen Schreibtisch geflogen, wir wollen doch gleich einmal nachschlagen, was er unter „Flugzeug“ zu berichten weiß.



Garage: Schnitt durch eine Hochhausgarage (Kent Garage, New York). Der Mittelteil enthält eine Reihe von Schnellaufzügen, die sich nach beiden Seiten hin öffnen lassen.
Aus: „Der Große Brockhaus“, Bd. VI.

Welche Entwicklung haben uns die letzten 30 Jahre auf diesem Gebiete gebracht! Am 17. Dezember 1903 führten die Brüder Wright den ersten Motorflug aus, und es gelang ihnen, 12 Sekunden (Sekunden!) in der Luft zu bleiben. Heute treffen wir das Flugzeug als Verkehrsmittel in allen Teilen der Welt an, und die Höchstgeschwindigkeit, die man jetzt damit erreicht hat, beträgt 532 Kilometer in der Stunde, eine ganz achtbare Geschwindigkeit. Wie wäre es einmal mit einem Flug durch den Band? Bitte einsteigen, wer mit will. Amerika, das Land der unbegrenzten Möglichkeiten, taucht in dem Artikel „Fließarbeit“ auf, der Name des Automobilkönigs Ford wird lebendig. Wir tun einen Blick in einen modernen Betrieb, in dem am laufenden Band fabriziert wird; 16 vorzüglich ausgewählte Abbildungen geben uns eine lebendigere Anschauung darüber als ein ganzes Buch. Dabei erfahren wir so nebenbei, daß die „Fließarbeit“, die wir immer als eine Errungenschaft unserer Zeit angesehen haben, bereits im Jahre 1870 in den Schlachthäusern Chikagos angewendet worden ist. Unter „Garage“ sehen wir, wie man sich drüben bemüht, das „Problem“ Auto auch hinsichtlich der Raumfrage zu lösen. Doch zurück nach Europa. „Frankreich“ wird überflogen (12 Karten, viele Statistiken, Übersichten usw. „Französische Kunst“ mit 47 teilweise bunten Bildern). Ein neues Gebiet taucht auf: Italien unter dem interessanten Stichwort „Faschismus“. Ein Besuch bei einem Kunstgeschichtler unterrichtet uns über „Fälschungen in der Kunst“ (mit 28 Bildbeispielen!). Die soziologischen Verhältnisse in Deutschland erscheinen in unserem Blickfeld: „Frauenarbeit im Kulturleben“ (die Bildauswahl dazu ist vortrefflich und unterrichtend): 11·4 Millionen erwerbstätige Frauen zählten wir 1925 in Deutschland. Frankfurt am Main (Stadtplan), Freiburg i. Br., der Gardasee (Karte und buntes Bild), Fischer bei der Arbeit („Fischerei“ mit 32 Abb.), die deutschen Forsten („Forstwirtschaft“: 10 Abb.; „Forstschädlinge“: 32 Abb.) werden überflogen. Weiter geht der Geistesflug durch alle Erscheinungen des menschlichen Lebens, die von den Buchstaben F bis Gar umspannt werden. — Habe ich nicht recht gehabt, daß dieser Ausflug so interessant wie eine Ferienreise ist! Wer will sich morgen an einem neuen Aufstieg beteiligen?

K. M.

[1] „Der Große Brockhaus“, Band VI (F bis Gar), in Ganzleinen GM. 26.—; bei Umtausch eines alten Lexikons GM. 23.50. Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft
in Kommission bei F. A. BROCKHAUS, Leipzig, Querstraße 16

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes

Band 18. 1928—1930.

1. *Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch). Grammatik, Texte, Kommentar und Glossar. Herausgegeben von Ernst Zyhlarz. 1928. XVI + 192 SS.* RM 17.—
2. *Ruben, W.: Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar. 1928. XVIII, 269 SS.* RM 15.—
3. *Neisser, Walter: Zum Wörterbuch des Rgveda, Heft 2.*
   A. Nachträge zum ersten Heft.
   B. Die mit Guttural anlautenden Wörter. 1930. 95 SS. RM 5.50
4. *Sethe, Kurt: Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig 1930. 196 SS.* RM 16.—

Leibovitch, J.: Die Petrie'schen Sinai-Schriftdenkmäler. Mit 18 Taf. (Sonderdruck aus der ZDMG., Neue Folge, Bd. IX [Bd. 84], Heft 1.) 1930. 14 SS. RM 5.—

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Nach dem Stande am 1. Mai 1930. 23 S. RM 1.—

Oriental Books, Indian and Persian Art, MSS., Bronzes, &c.

Inspect our GALLERY of ORIENTAL ART.

All the books prescribed for students at the School of Oriental Studies and the Universities are kept in Stock.

SOME RECENT PUBLICATIONS.

WADDELL (L. A.). Egyptian Civilization: its Sumerian Origin and real chronology, and Sumerian Origin of Egyptian Hieroglyphs. With 21 plates, 97 text illustrations and 2 maps.
Roy. 8vo, cloth, pp. XX, 223. Price 12/6.

KATRAK (SORAB K. H.). Through Amanullah's Afghanistan: a book of travel. With 36 illustrations and a map.
8vo, cloth, pp. XXXIV, 145. Price 10/-.

GODDARD (DWIGHT). The Buddha's Golden Path: a Manual of practical Buddhism based on the teachings and practices of the Zen Sect, but interpreted and adapted to meet modern conditions.
12mo, cloth, pp. XII, 210. Price 4/-.

SHARPE (ELIZABETH). Shiva; or, the past of India. A vindication and an exposition. Including free translations from the Great Shiva Sahasranama and the Ananda Lahari.
12mo, sewn, pp. 38. Price 1/6.

GRUNER (O. CAMERON). A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna, incorporating a translation of the First Book. Illustrated.
Roy. 8vo, cloth, pp. 612. Price £2 2/-.

VAZĪR OF LANKURĀN (THE). A Persian Play. A textbook of Modern colloquial Persian for the use of European travellers, residents in Persia, and students in India. Edited by W. H. D. HAGGARD and G. LE STRANGE.
Demy. 12mo, limp boards, pp. 53. Price 2/6.

BLOCH (JULES). Some Problems of Indo-Aryan Philology. (The Forlong Lectures for 1929.) I. The Literary Languages. (Reprint from Bull. School of Oriental Studies, vol. V, part IV.)
8vo, sewn, pp. 36. Price 1/6.

CHAPLIN (DOROTHEA). Some Aspects of Hindu Medical Treatment.
12mo, sewn, pp. 71. Price 3/6.

Latest Catalogue Issued: BIBLIOTHECA ORIENTALIS XXXII.

New and second-hand books and manuscripts in and on the Persian language including books on Persia and Afghanistan. Gratis on application.

LUZAC & CO.

Oriental and Foreign Booksellers

Agents to the India Office; Royal Asiatic Society; School of Oriental Studies, London; Asiatic Society of Bengal, Calcutta; Bihar and Orissa Research Society, India; Society of Oriental Research, Chicago; Siam Society, Bangkok, &c., &c.

46 GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W. C. 1.

(Opposite the British Museum.)

KOLONIALE RUNDSCHAU

UND

MITTEILUNGEN AUS DEN DEUTSCHEN SCHUTZGEBIETEN

MONATSSCHRIFT FÜR KOLONIALE WIRTSCHAFT, VÖLKER- UND LÄNDERKUNDE.

Schriftleiter: **H. von Ramsay.**

Erscheint am 10. jeden Monats.

Jahresbezugspreis Mk. 12.—, für das Ausland Mk. 14.50.

Hervorragende Mitarbeiter auf allen Gebieten des kolonialen Wissens.

Herausgeber und Beirat:

Geheimer Regierungsrat Theodor Gunzert, Geheimer Regierungsrat Professor Albrecht Penck, Vizepräsident der Deutschen Kolonialgesellschaft **Paul Staudinger, Professor Dietrich Westermann.**

Probenummern kostenlos.

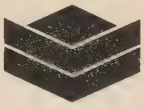
Bestellungen bitte zu richten an den

VERLAG BERLIN W 35,

POTSDAMERSTRASSE 97.

Bankkonto: Kolonialkriegerdank. Commerz- und Privatbank, Dep.-Kasse H. I., Berlin W 35, Potsdamerstraße 97.

SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES
LONDON INSTITUTION
(UNIVERSITY OF LONDON).
FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Chinese, Japanese and Swahili. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for intensive courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice. Special facilities are offered for Merchants, Missionaries and others.

LIBRARY.

The Library of the School contains upwards of 65,450 books, 4570 pamphlets and 459 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

BULLETIN.

The Bulletin of the School of Oriental Studies is issued at irregular intervals about twice a year and is published by the School, price 6s. per part.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director, **Sir E. Denison Ross, C. I. E., Ph. D.**

E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung
(Erwin Nägele), G. m. b. H., Stuttgart.

ETHNOLOGISCHER ANZEIGER

Jahresbibliographie und Berichte über die völkerkundliche Literatur.

IN VERBINDUNG MIT

H. BAUMANN, A. BYHAN, H. DAMM, W. EBERHARD, H. FINDEISEN, M. GUSINDE, R. HEINE-GELDERN, F. W. KÖNIG, F. LESSING, O. NACHOD, W. PRINTZ

HERAUSGEGEBEN VON

M. HEYDRICH, Dresden.

Der Ethnologische Anzeiger gibt eine möglichst vollständige Bibliographie über die weit verstreute, internationale völkerkundliche Literatur. Er enthält Referate über wichtige ethnologische Neuerscheinungen und bringt Mitteilungen über neueste Forschungsergebnisse, Kongresse, Personalia etc.

BIS JETZT ERSCHIENEN:

Bd. I. (Völkerkundl. Bibliographie der Jahre 1924 u. 1925. Referate und laufende Mitteilungen.) 510 Seiten. Gr.-8°. 1928. Preis Mk. 40.—.

Bd. II. (Völkerkundl. Bibliographie der Jahre 1926 u. 1927. Referate und Mitteilungen.) Heft 1—4. Preis zusammen Mk. 36.20. Heft 5 im Druck.

Bd. III. (Völkerkundl. Bibliographie der Jahre 1928 u. 1929. Referate und Mitteilungen.) In Vorbereitung.

Ausführliche Prospekte
werden Interessenten gerne kostenlos zugesandt.

VERLAG ASIA MAJOR G. M. B. H.

Leipzig.

Wichtige Fortsetzung:

Caucasica: Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen des Kaukasus und Armeniens. Begründet von A. DIRR †. Herausgegeben von G. DEETERS.

Fasc. VI, Teil I. Mit 10 Tafeln. 1930. Gr.-8°. 78 pp.

Preis RM 15.—.

Inhalt: JAKOVLEV, N. Kurze Übersicht über die tscherkessischen (adygheischen) Dialekte und Sprachen (mit 10 Tafeln). (Übersetzt von A. DIRR †.)

BAUMHAUER, F. Eine anonyme Schrift über den Prinzen Heraklius von Georgien aus dem Jahre 1793.

MARKWART, J. †. Woher stammt der Name Kaukasus? (Die Korrekturen sind von HANS HEINRICH SCHAEDER besorgt worden.)

DIRR, A. †. Bücherbesprechungen.

Caucasica: Fasc. VI, Teil II. 1930. Gr.-8°. 77 pp.

Preis RM 12.50.

Inhalt: SCHINDLER, B. A. DIRR. In memoriam.

DEETERS, G. Schriften ADOLF DIRR's.

MARKWART, J. †. Die Genealogie der Bagratiden und das Zeitalter des Mar Abas und Ps. Moses Xorenac'i.

Caucasica: Fasc. VII befindet sich im Druck und wird Beiträge von G. DEETERS, J. FRIEDRICH, E. FORRER, H. JENSEN, J. MARKWART † und NŠAN MARTIROSSIAN enthalten.

Beste Übersicht über die kaukasischen Sprachen bietet:

Dirr A. Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen. Mit einer Sprachenkarte. 1928. Gr.-8°. XI + 381 pp.

Preis brosch. RM 35.—, Lwd. RM 38.—.

FESTSCHRIFT
PUBLICATION D'HOMMAGE

offerte au

P. W. SCHMIDT.

76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien

Recueil de 76 études de linguistique, d'ethnologie, de science religieuse, de préhistoire et autres.

Herausgeber (Directeur)

W. KOPPERS.

XXXII + 977 Seiten, 41 Tafeln, 158 Textillustrationen, 2 Karten.
XXXII + 977 pages, avec 41 planches, 158 gravures de texte, 2 cartes.

Preis — Prix:

1 brosch. Exemplar Mk. 38.—, 1 geb. Exemplar Mk. 41.—.
1 exemplaire broché Mk. 38.—, 1 exemplaire relié Mk. 41.—.

Urteile aus der Fachwelt:

Zum 60. Geburtstag des bedeutenden Ethnologen, der sich nun schon seit 20 Jahren mit aller Energie und all seinen umfassenden Hilfsmitteln an Gut und Blut für die kulturhistorische Richtung in der Ethnologie einsetzt, haben ihm Schüler und Freunde eine an Wissen erstaunlich reiche Festschrift geschenkt. Nichts bezeugt deutlicher den großen Einfluß des Mödlinger Ethnologen, als dieses dickleibige Werk, in welchem sich eine Überzahl von Forschern ihm verpflichtet zeigt und Arbeiten beisteuert, die irgendeinen Gedanken SCHMIDT's weiterspinnen . . . **„Zeitschrift für Ethnologie"**, 60. Jahrg., Heft 1/3.

. . . Unbestritten ist P. SCHMIDT einer der führenden Köpfe unserer Wissenschaft . . . Die P. SCHMIDT gewidmete Festschrift gibt dem späteren Historiker unserer Wissenschaften ein gutes Bild heute die Ethnologen beschäftigender Probleme.

„Ethnologischer Anzeiger", Bd. II, Heft 1.

. . . ein Werk, das neben vielen anderen Vorzügen auch den besitzt, kennzeichnend für den Stand unserer Wissenschaft am Ende dieses Jahrzehntes zu sein.

„Internationales Archiv für Ethnographie", XXX, Heft 1—3.

Wohl selten ist ein Ethnologe und Linguist bei einem Jubiläum so gefeiert worden wie P. WILHELM SCHMIDT mit dieser Festschrift . . . Die große Veröffentlichung besitzt nicht den Fehler mancher Festschriften, daß die behandelten Gegenstände derart voneinander entfernt stehen, daß kein Forscher geneigt sein wird, sich das Werk anzuschaffen, weil zu wenig Sachen ihn interessieren; im Gegenteil, enthält dieser Band für jeden Ethnologen sehr vieles, was er gerne lesen wird. **„Deutsche Literaturzeitung"**, N. F. V, 1928, Spalte 2241 ff.

Neu!!! **Neu!!!**

1. **Dr. Gerl. Royen, O. F. M.**: Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde. XVI + 1030 SS. Preis Mk. 40.—.
2. **P. Wilh. Schmidt**: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. XV + 296 SS. Preis geh. Mk. 6.80, geb. Mk. 8.25.
3. **P. Bösch**: Les Banjamwezi. XI + 552 SS. Mit 104 Abb. Preis Mk. 31.50.

☛ **A VENDRE: „Belle et importante collection ethnographique Afrique nègre ancienne de plus de 300 pièces différentes en bois sculpté. J. LAPORTE, Propriétaire, Château Neuf Créon (Gironde) France".** ☚

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin: 42 Mark = 70 österr. Schilling = 42 Shilling = 10 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir: 42 Mark = 70 Schill. autrich. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tout ce qui concerne la rédaction ou la direction prière de s'adresser directement: Au R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth: 42 Mark = 70 austr. Schill. = 42 Shillings = 10 Dollars.

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI^e^.

In België en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacqmainlaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In Italia presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.

W Polsce: Zakład Misyjny Św. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

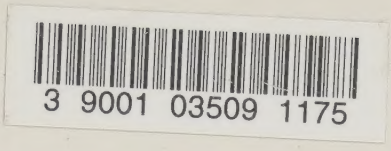
In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.


3 9001 03509 1175

DOES NOT
CIRCULATE